

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Марта Н. Нешковић

АНТРОПОЛОШКА АНАЛИЗА БОРИЛАЧКИХ  
ВЕШТИНА У МНАСТИРУ ШАОЛИН НА  
ПОЧЕТКУ XXI ВЕКА

Докторска дисертација

Београд, 2021

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF PHILOSOPHY

Marta N. Nešković

ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS OF MARTIAL  
ARTS IN THE SHAOLIN MONASTERY AT THE  
BEGINNING OF THE XXI CENTURY

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2021

Ментор:

**Проф. др Бојан Жикић**

Редовни професор, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

Чланови комисије:

**Проф. др Милош Миленковић**

Редовни професор, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

**Проф. др Сенка Ковач**

Редовни професор, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

**Проф. др Радосав Пушић**

Редовни професор, Универзитет у Београду, Филолошки факултет

Датум одбране:

---

# Антрополошка анализа борилачких вештина у манастиру Шаолин на почетку XXI века

## Сажетак

Ова докторска теза бави се културним значењима борилачких вештина које се негују у манастиру Шаолин, провинција Хенан, Кина. Истраживање је усмерено на процес у којем се чан будистичка филозофија динамички отеловљује кроз праксу шаолинског кунгфуа у савременој Кини. При томе, кунгфу добија нова културна значења са својом специфичном естетиком. Посебна пажња је посвећена начинима учења и извођења ових телесних пракси, као саставног дела свакодневног живота шаолинске монашке заједнице, на којима се заснива и њихова глобална препознатљивост.

Истраживање за ову тезу ослања се на теорије праксе које су дали Гиденс и Бурдје, као и на теорије отеловљења Чордаша и Џексон, али пре свега на теорију динамичког отеловљења коју су развили Вилијамс, Фарнел и Варела. Истраживање је спроведено применом квалитативног антрополошког приступа који је подразумевао боравак на терену у трајању од две и по године. У овом периоду, подаци су прикупљени опсервацијом са дубинским учествовањем у свакодневном животу манастира као и похађањем програма за стране ученике кунгфуа, као и спровођењем формалних интервјуа и неформалних разговора са припадницима заједнице манастира Шаолин.

Текст дисертације подељен је у седам поглавља. У првом поглављу, са називом **Циљеви и теоријско-методолошки оквир истраживања**, представљени су циљеви и главна истраживачка питања, теоријско-методолошки оквир, аналитичко-интерпретативни приступ, као и преглед релевантне емпиријске литературе. Друго поглавље, **Чан будизам и манастир Шаолин кроз историју**, расветљава положај манастира Шаолин у контексту историјског развоја кинеског будизма и савремени значај ове верске институције. Ово поглавље у првом делу се бави односом државе спрам будизма и манастира Шаолин од времена династије Хан (206. п.н.е. – 220. н.е.), када је будизам доспео у Кину до

данашњих дана. Други део говори о оснивању манастира Шаолин (5. век) и настајању различитих школа чан будизма, а трећи о настанку и развоју шаолинског кунгфуа у контексту традиционалних здравствених и борилачких дисциплина, као и ширих политичких и друштвених услова који су утицали на живот заједнице манастира током историје.

Наредна три поглавља представљају срж ове докторске тезе. Она су посвећена излагању и анализи интервјуа три групе припадника шаолинске заједнице. Анализа њихових одговора спроведена је тако да одсликава заједничке теме које представљају основ истраживања, тј. перцепцију испитаника о преношењу знања и вештина у манастиру, као и њихово схватање односа између чан будизма, шаолинског кунгфуа и здравља, али то чини кроз три различите перспективе. Треће по реду поглавље је насловљено **Страни ученици кунгфуа у манастиру Шаолин**. Оно почиње описом структуре образовног програма за стране ученике, наставља анализом њихове перцепције метода и искустава учења кунгфуа у манастиру, да би се завршило њиховим тумачењем различитих нивоа значења која се приписују шаолинском кунгфуу. Четврто поглавље, са називом **Кунгфу-монаси у манастиру Шаолин**, посвећено је оним припадницима шаолинске заједнице који имају задатак да преносе манастирско кунгфу наслеђе с једне генерације на другу и јавно га презентују унутар и ван Кине. Ово поглавље се пре свега бави њиховом перцепцијом метода подучавања шаолинског кунгфуа као и схватањима о садржају и значају шаолинске културе. **Религијски монаси у манастиру Шаолин**, наслов је петог поглавља, које представља анализу поимања кунгфуа у контексту целокупне шаолинске културе, са акцентом на посматрању кунгфуа кроз различите чан праксе, као и његовог утицаја на здравље.

Након поглавља која су била усмерена на одговоре сваке од три појединачне групе саговорника, последња два поглавља усмерена су на њихово повезивање кроз поређење, интерпретацију и синтезу. Тако шесто поглавље, названо **Анализа и интерпретација**, представља синтетичку интерпретацију и дискусију резултата целокупног истраживања. У њему се разматрају главни метанаративи манастирске заједнице и њених чланова, који се посматрају у контексту постојеће научне литературе, и преламају кроз искуства самог

истраживача, стечена током дуготрајног боравка на терену. Најзад, **Закључак** резимира одговоре на главна истраживачка питања и излаже могући допринос ове докторске тезе антрополошкој теорији и емпирији. Допринос ове тезе је двојак. Ово је прво истраживање борилачких вештина у којем је примењена и продубљена теорија динамичког отеловљења. Поред тога, ово је за сада једина студија уопште у којој је спроведена дубинска антрополошка анализа пракси борилачких вештина које се негују у манастиру Шаолин, тј. анализа шаолинског кунгфуа у његовом изворном религијском окружењу.

**Кључне речи:** антропологија, борилачке вештине, телесни покрет, динамички отеловљење, хабитус, шаолински кунгфу, манастир Шаолин, чан будизам, нематеријално културно наслеђе, Кина

**Научна област:** Етнологија и антропологија

**Ужа научна област:** Етнологија и антропологија

# **Anthropological Analysis of Martial Arts in the Shaolin Monastery at the Beginning of the XXI Century**

## **Abstract**

This doctoral thesis deals with cultural meanings of the martial arts nurtured in the Shaolin Monastery, Henan Province, China. The research is focused on the process in which the Chan Buddhist philosophy is being dynamically embodied through the practice of Shaolin Kungfu in contemporary China. Thereby, Kungfu obtains new cultural meanings with their specific aesthetics. Special attention is paid to the modes of learning and performing these body practices, as part of everyday life of the Shaolin monastic community, which are also the basis of their global recognition.

The thesis is inspired by theories of practice offered by Giddens and Bourdieu as well as theories of embodiment given by Csordas and Jackson, but most of all by the theory of dynamic embodiment developed by Williams, Farnell and Varela. Research was implemented through qualitative anthropological methods, which assumed two-and-a-half-year long fieldwork. In this period, ethnographic data was gathered through observation with deep participation in the everyday life of the monastery and attendance of the Shaolin Kungfu program for foreign students, as well as by conducting formal interviews and informal conversations with the members of the Shaolin Monastery community.

The text of the thesis is divided into seven chapters. The first chapter, titled **Aims, Theory and Methodology** starts with the aims and main research questions, continues with the presentation of theoretical and methodological framework, as well as analytical and interpretative approach, and ends with the overview of relevant empirical literature. The second chapter, **Chan Buddhism and Shaolin Monastery through History**, sheds light on the status of Shaolin Monastery in the context of historical development of Chinese Buddhism, and its contemporary significance. In its first part, this chapter deals with the attitude of the state towards Buddhism and Shaolin Monastery from the time of Han Dynasty (206. BC – 220 AD), when this religion

was introduced in China, to the present day. The second part speaks about the founding of Shaolin Monastery (5<sup>th</sup> century) and the growth of different schools of Chan, while the third part relates to the development of Shaolin Kungfu in the context of traditional health and fighting practices, as well as the wider political and social conditions that influenced the life of monastic community throughout history.

The three chapters that follow are essential parts of this doctoral thesis. They are devoted to presentation and analysis of interviews with three groups of Shaolin community members. Analysis of their responses to the interview questions was conceived to bring forth the common themes that comprise the core research questions. Coming from three different perspectives, the answers relate the respondents' perceptions on the transfer of knowledge and skills in the monastery as well as their understanding of the relationship between Chan Buddhism, Shaolin Kungfu and health. The third chapter is entitled **Foreign Students of Kungfu in the Shaolin Monastery**. It starts with the description of the structure of educational program for foreign students, continues with the analysis of their perception of the teaching methods and experiences of learning kungfu in the monastery, and ends with their interpretation of different levels of meaning they ascribe to Shaolin Kungfu. The fourth chapter, titled **Warrior Monks in Shaolin Monastery**, is devoted to those members of the Shaolin community who have the task of carrying on the kungfu monastic heritage from one generation to the other, and of publicly presenting it within and outside China. This chapter is primarily devoted to their perception of the kungfu teaching method and their understanding of the content and significance of Shaolin culture. **Religious Monks in Shaolin Monastery** is the fifth chapter, which presents the analysis of the religious monks' conceptualization of kungfu in the context of the overall Shaolin culture, with an accent on observing kungfu through different Chan practices, as well as its influence on health.

While the previous chapters focused on the responses of three distinct groups of respondents, the last two chapters are devoted to their interconnections through comparison, interpretation and synthesis. The sixth chapter, entitled **Analysis and Interpretation**, presents a synthetic interpretation and discussion of the overall research results. It considers the main metanarratives of the monastic community and its members, which are viewed in the context of relevant



scientific literature, and mirrored in long-term fieldwork experiences of the researcher herself. Lastly, the **Conclusion** offers responses to the main research questions and suggests potential contribution of this doctoral thesis to anthropological theory and empirical research. This is the first study, which applied and deepened the theory of dynamic embodiment in the field of martial arts. This is also the only study so far, which implemented deep anthropological analysis of the martial arts practice cultivated in Shaolin Monastery, i.e., the analysis of Shaolin Kungfu in its original religious setting.

**Keywords:** anthropology, martial arts, body movement, dynamic embodiment, habitus, Shaolin Kungfu, Shaolin Monastery, Chan Buddhism, intangible cultural heritage, China

**Scientific filed:** Ethnology and Anthropology

**Scientific subfield:** Ethnology and Anthropology

## ИЗРАЗИ ЗАХВАЛНОСТИ

Овим путем желела бих да изразим своју захвалност свима онима који су допринели раду на овој докторској тези. Пре свега велику захвалност дугујем мом ментору проф. др Бојану Жикићу, за његово усмеравање током читавих докторских студија, а посебно за његову помоћ и подршку током конципирања теме, израде плана истраживања, као и за давања детаљних сугестија за побољшање рада. Такође сам веома захвална проф. др Радосаву Пушићу, који ме је на самом почетку охрабрио да радим тему која је у мени будила највише истраживачког интересовања, а за коју је било очигледно да ће захтевати велики ангажман у дужем периоду. Помоћ проф. Пушића и његових сарадника приликом превођења интервјуа била је од круцијалног значаја за интерпретацију етнографске грађе коју сам прикупила током теренског истраживања. Проф. др Сенки Ковач и проф. др Милошу Миленковићу желим да се захвалим на детаљним коментарима на манускрипт тезе, који су ми помогли да она добије своју финалну форму. На крају, подршку и помоћ, нарочито у методолошким аспектима теренског истраживања добила сам од проф. др Весне Вучинић Нешковић.

Дубоку захвалност дугујем такође старешини манастира Шаолин, Ши Јонгсину, без чијег одобрења, помоћи и подршке ово истраживање не би било остварено. Захваљујући његовој великодушности и разумевању, имала сам прилику да боравим у манастиру, учествујем у свим активностима свакодневног живота, као и у културним и научним догађајима у чијој организацији је манастир учествовао. Током мог боравка, канцеларија за међународне односе на челу са господином Ванг Јумину, бринула се за све активности страних ученика. Посебно сам захвална мојим учитељима шаолинског кунгфуа, пре свега Јанфангу и Јанбију, који су ми били главни ослонац током рада на терену. Ово истраживање је проистекло пре свега из исказа мојих саговорника које су чинили религијски монаси, кунгфу-монаси и страни ученици кунгфуа, и њима сам неизмерно захвална на времену и стрпљењу које су ми посветили. Читава заједница манастира Шаолин ми је пружила топло гостопримство током дво-и-по-годишњег боравка. Учитељ Јанканг, бринуо се о животу у делу манастира у коме сам живела у последњој години

истраживања, Јанхао ми је неуморно и стрпљиво објашњавао примену шаолинског кунгфуа, а Јанђинг ме је уводио у примену чан праксе у свакодневном животу. Захвална сам мојој учитељици Ванг Дан која ми је од првог дана држала часове кинеског језика и уводила у различите аспекте кинеске културе, као и Ли Бохан и Јан Лонгјуану, мојим најбољим пријатељима, који су ми омогућили разумевање свакодневног контекста заједнице у којој сам живела. У превођењу појединих интервјуа такође ми је својим добрим познавањем језика и кинеске историје помогла Чен Лили.

# САДРЖАЈ

<b><u>УВОД</u></b> .....	1
 <b><u>ПРВО ПОГЛАВЉЕ</u></b>	
<b>ЦИЉЕВИ И ТЕОРИЈСКО-МЕТОДОЛОШКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА</b> .....	5
<b>I. ЦИЉЕВИ И ГЛАВНА ИСТРАЖИВАЧКА ПИТАЊА</b> .....	5
1. Предмет и циљеви истраживања .....	5
2. Главна истраживачка питања .....	6
<b>II. ТЕОРИЈСКИ ОКВИР</b> .....	8
1. Теорије праксе .....	9
2. Превазилажење онтолошке дихотомије .....	11
3. Теорије отеловљења .....	14
<b>III. МЕТОДОЛОГИЈА ИСТРАЖИВАЊА</b> .....	21
1. План истраживања .....	21
2. Планирани и реализовани упитник .....	22
3. Упитник: почетна структура, важна питања и накнадне модификације .....	26
4. Спровођење теренског истраживања и прављење теренске документације .....	28
5. Фазе теренског истраживања .....	29
<b>IV. АНАЛИТИЧКО-ИНТЕРПРЕТАТИВНИ ПРИСТУП</b> .....	32
<b>V. ПРЕГЛЕД РЕЛЕВАНТНЕ ЛИТЕРАТУРЕ</b> .....	36
1. Литература о борилачким вештинама и њиховом односу спрема спорта и транс-националног присуства .....	37
2. Литература у којој се борилачке вештине и њихови елементи појављују у различитим културним контекстима .....	37
3. Литература у вези са кунгфуом у манастиру Шаолин као нематеријалним културним наслеђем .....	49
 <b><u>ДРУГО ПОГЛАВЉЕ</u></b>	
<b>ЧАН БУДИЗАМ И МАНАСТИР ШАОЛИН КРОЗ ИСТОРИЈУ</b> .....	55
<b>I. ОДНОС ДРЖАВЕ ПРЕМА БУДИЗМУ И МАНАСТИРУ ШАОЛИН</b> .....	55
1. Период царства: од Северних династија до династије Ћинг .....	55
2. Ера Републике Кине .....	71

3. Период Народне Републике Кине у маоистичко време .....	73
4. Реформе у Народној Републици Кини и отварање ка свету .....	77
<b>II. РАЗВОЈ ЧАН БУДИСТИЧКИХ ШКОЛА У КИНИ .....</b>	<b>88</b>
<b>III. РАЗВОЈ ШАОЛИНСКИХ БОРИЛАЧКИХ ВЕШТИНА .....</b>	<b>97</b>

### **ТРЕЋЕ ПОГЛАВЉЕ**

<b>СТРАНИ УЧЕНИЦИ КУНГФУА У МАНАСТИРУ ШАОЛИН .....</b>	<b>108</b>
<b>I. ОБРАЗОВНИ ПРОГРАМ ЗА СТРАНЕ УЧЕНИКЕ .....</b>	<b>108</b>
1. Страни ученици као испитаници .....	109
2. Карактеристике изучаване групе страних ученика .....	110
3. Програм вежбања кунгфуа у манастиру Шаолин .....	111
4. Свакодневни живот ученика у манастиру .....	114
<b>II. ПЕРЦЕПЦИЈЕ СТРАНИХ УЧЕНИКА И ИСКУСТВО УЧЕЊА КУНГФУА У МАНАСТИРУ ШАОЛИН .....</b>	<b>116</b>
1. Учење од различитих шаолинских учитеља .....	116
2. Перцепција метода подучавања шаолинског кунгфуа .....	117
3. Вредновање достигнутог нивоа кунгфу вештина .....	120
4. Имитација и простор за креативност .....	121
5. Разлике између вежбања у манастиру Шаолин и у земљама порекла .....	122
<b>III. СТРАНИ УЧЕНИЦИ О ЗНАЧЕЊИМА ШАОЛИНСКОГ КУНГФУА .....</b>	<b>124</b>
1. Дефинисање „кунгфуа“ и „шаолинског кунгфуа“ .....	124
2. Познавање шаолинских кунгфу форми .....	125
3. Символика, дубинска значења и концепти уграђени у форме шаолинског кунгфуа .....	128
4. Главни принципи шаолинског кунгфуа и њихова повезаност са чан будизмом и традицијама кинеских борилачких вештина .....	131
5. Како су чан концепти уграђени у форме шаолинског кунгфуа .....	133
6. Разумевање односа између шаолинског кунгфуа и чан будизма .....	135
7. Промене које вежбање шаолинског кунгфуа уносе у живот страних ученика .....	137
<b>IV. СУМИРАЊЕ ИНТЕРВЈУА СА СТРАНИМ УЧЕНИЦИМА .....</b>	<b>140</b>
1. О личном печату шаолинских учитеља .....	140
2. Перцепције односа између чан будизма и шаолинског кунгфуа .....	143
3. Однос између учења кунгфуа и личног развоја .....	145
4. Однос између учења кунгфуа и друштвене афирмације .....	146
5. Културна размена и узајамно разумевање у контексту глобализације .....	148

6. Утицај манастира Шаолин на хабитус страних ученика .....	149
7. Искуство интеркултурне педагогије борилачких вештина у манастиру Шаолин .....	151

## **ЧЕТВРТО ПОГЛАВЉЕ**

<b>КУНГФУ-МОНАСИ У МАНАСТИРУ ШАОЛИН .....</b>	<b>156</b>
<b>I. ОДАКЛЕ ДОЛАЗЕ, КОЈИ СУ ИМ СНОВИ И КАКО ЖИВЕ У ХРАМУ .....</b>	<b>156</b>
1. Ко су данашњи кунгфу-монаси и шта они то тачно раде .....	156
2. Порекло, долазак у Шаолин, снови, хероји Шаолина .....	159
3. Разумевање концепта кунгфу-монаха и свакодневног живота монашке заједнице .....	163
4. Образовање и развојни пут кунгфу-монаха .....	165
<b>II. КУНГФУ-МОНАСИ О КУНГФУУ .....</b>	<b>175</b>
1. Како кунгфу-монаси уче кунгфу .....	175
2. Како учитељи подучавају групу а како појединца .....	183
3. Простор за креативност приликом вежбања кунгуфа .....	185
4. О разлици између шаолинске кунгфу-монашке вештине и вештине која се развија у школама борилачких вештина широм Кине .....	188
5. Тумачења имена кунгфу форми и покрета .....	191
6. Промена садржаја и улоге кунгфуа кроз ток историје .....	192
<b>III. ШАОЛИНСКА КУЛТУРА, ЊЕНИ ЕЛЕМЕНТИ И СУСРЕТ СА ДРУГИМ КУЛТУРАМА .....</b>	<b>193</b>
1. Везе између основних елемената шаолинске културе : чан и кунгфу .....	193
2. Зашто је кунгфу самокултивација, и какве промене кунгфу-монаси опажају код себе и своје браће .....	201
3. Култивација здравља из перспективе шаолинске културе .....	206
4. Чан уметност као елемент шаолинске културе .....	212
5. Сусрет шаолинске културе са међународном заједницом : да ли само будисти „имају“ шаолински кунгфу? .....	214
<b>IV. СУМИРАЊЕ ИНТЕРВЈУА СА КУНГФУ-МОНАСИМА .....</b>	<b>217</b>
1. Разумевање процеса сазревања кунгфу-монаха .....	217
2. Учење кунгфуа .....	224
3. Напуштање интензивне праксе борилачких вештина .....	227
4. Шаолински кунгфу као самокултивација и промене до којих доводи .....	230
5. Чан-ву-ји : јединство чана, борилачких вештина и традиционалне медицине .....	233
6. Чан без будизма? .....	238

## **ПЕТО ПОГЛАВЉЕ**

<b>РЕЛИГИЈСКИ МОНАСИ У МАНАСТИРУ ШАОЛИН</b> .....	242
<b>I. ДОЛАЗАК У МАНАСТИР, СВАКОДНЕВНИ ЖИВОТ И ЛИЧНЕ ПРОМЕНЕ</b> .....	242
1. Порекло, долазак у Шаолин, образовање и задужења монаха .....	242
2. Свакодневни живот религијских монаха у оквиру манастирске заједнице .....	246
3. Доживљај личних промена током живота у манастиру .....	252
<b>II. ШАОЛИНСКА КУЛТУРА И ЧАН ПРАКСА</b> .....	254
1. Поимање шаолинске културе .....	254
2. Чан-ву-ји : чан–борилачке вештине–традиционална медицина .....	255
3. Како се изучава чан будизам у оквиру манастира Шаолин .....	258
4. Шта је чан? .....	265
5. Медитација као наслеђе .....	267
6. Како се оцењује напредак у медитацији .....	269
<b>III. РЕЛИГИЈСКИ МОНАСИ О КУНГФУУ</b> .....	271
1. Да ли религијски монаси тренирају кунгфу? .....	271
2. Наслеђе и развој шаолинског кунгфуа .....	272
3. Улога шаолинског кунгфуа у друштву и разлика у поређењу са другим кинеским борилачким вештинама .....	274
4. Шта је кунгфу? .....	276
5. Шта су форме борилачких вештина? .....	280
<b>IV. БОРИЛАЧКЕ ВЕШТИНЕ И ЗДРАВЉЕ</b> .....	285
1. Шаолински кунгфу и здравље .....	285
2. Чан и здравље .....	289
3. Чан методе лечења и усавршавања здравља .....	292
4. Образовање у чан медицини .....	295
5. Медитација и здравље .....	298
<b>V. ШАОЛИНСКА КУЛТУРА И КРЕАТИВНОСТ У ПРИМЕНИ ЧАНА</b> .....	299
<b>VI. СУМИРАЊЕ ИНТЕРВЈУА СА РЕЛИГИЈСКИМ МОНАСИМА</b> .....	304
1. Шаолинска култура .....	304
2. Свакодневни живот религијских монаха .....	307
3. Учење чан будизма у манастиру Шаолин .....	310
4. Религијски монаси о кунгфуу .....	315
5. Чан медицина .....	319

## **ШЕСТО ПОГЛАВЉЕ**

<b>АНАЛИЗА И ИНТЕРПРЕТАЦИЈА</b> .....	320
<b>I. ЧАН БУДИСТИЧКА ДОКТРИНА И ПРАКСА</b> .....	320
1. Изворишта и формирање доктрине чан будизма .....	320
2. Заступљеност „Три учења“ у манастиру Шаолин: чан, даоизам и конфуцијанство .....	323
3. О учењу чан будизма .....	324
4. Настанак чан праксе и Бодидарма .....	325
5. Поимање света у чану .....	325
6. Недвојеност .....	326
7. Ум/срце у свему, све у уму/срцу .....	328
8. Два начина уласка у будизам .....	332
9. Чан пракса .....	333
10. Доктрина средњег пута и монашки живот .....	342
11. Доктрина изненадног буђења .....	345
<b>II. УПОРЕДНА АНАЛИЗА ИСКУСТАВА И СТАВОВА ПРИПАДНИКА</b>	
<b>ТРИ ГРУПЕ ШАОЛИНСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ</b> .....	348
1. Пут уласка у шаолинску заједницу .....	348
2. Свакодневни живот .....	351
3. Преношење знања у Шаолину .....	353
4. Дефиниције кунгфуа .....	354
5. Вишеслојна значења шаолинског кунгфуа .....	357
6. Брига о здрављу .....	360
7. Шаолинска култура .....	361
<b>III. РАЗВОЈ И УЛОГЕ ШАОЛИНСКОГ КУНГФУА У НАРАТИВУ</b>	
<b>МАНАСТИРСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ</b> .....	366
1. Манастирски наратив о вези чан будизма и шаолинског кунгфуа .....	366
2. Борилачке вештине Шаолина и борилачке вештине Кине .....	369
3. Борилачка вештина постаје вештина самокултивације .....	370
4. Веза између борилачких вештина и чан будизма .....	373
5. Наратив о шаолинској култури .....	374
6. Улоге кунгфуа у контексту вредносног система манастира Шаолин .....	375
7. Значење шаолинског кунгфуа .....	378



<b>IV. ХАБИТУС, ОТЕЛОВЉЕЊЕ И ИСТРАЖИВАЊЕ СОПСТВЕНИМ ТЕЛОМ .....</b>	<b>384</b>
1. Хабитус у пракси шаолинског кунгфуа .....	384
2. Отеловљење чана кроз шаолински кунгфу .....	391
3. Проблеми истраживања и разумевања отеловљења чан будизма кроз шаолински кунгфу .....	393
<b><u>ЗАКЉУЧАК</u> .....</b>	<b>401</b>
<b>ЛИТЕРАТУРА .....</b>	<b>412</b>
<b>ПРИЛОЗИ .....</b>	<b>429</b>
Прилог 1. Правила за припаднике шаолинске заједнице .....	429
Прилог 2. Упитник за формалне интервјуе .....	431
Прилог 3. Илустрације .....	443
<b>БИОГРАФИЈА АУТОРКЕ .....</b>	<b>457</b>
<b>ИЗЈАВЕ .....</b>	<b>458</b>
Изјава о ауторству .....	458
Изјава о истовестности штампане и електронске верзије докторског рада .....	459
Изјава о коришћењу .....	460



## УВОД

### *Манастир Шаолин као историјски и савремени феномен*

Манастир Шаолин се сматра колевком чан будизма и једним од изворних места кинеских борилачких вештина, због чега га Кинеска држава сврстава у значајно национално културно наслеђе. Формално, овај манастир је 2010. године увршћен у УНЕСКО-ву листу светске културне баштине. Ова чињеница, као и интензивна промоција манастира у кинематографији посвећеној борилачким вештинама, учинили су да манастир Шаолин постане значајна туристичка атракција за посетиоце из Кине и читавог света. Подстакнуте од стране државе, локалне власти зато су изградиле обимну туристичку инфраструктуру, која обухвата и делове манастира Шаолин. Тако у околини манастира и оближњем граду Денгфенгу данас делује више десетина школа кунгфуа, које у себи носе назив „Шаолин“. У исто време, верска монашка заједница опстаје и одржава своје активности у оквиру затвореног дела манастира. У њему се на индивидуалном и колективном нивоу организује подучавање, које обухвата будистичка филозофска и верска учења, кинески језик и калиграфију, традиционалну медицину и телесне праксе кунгфуа. Овај систем преношења традиционалних знања и вештина усмерен је у два правца, и то на очување и развој аутохтоних будистичких традиција у националним оквирима, и на њихово промовисање на међународном плану.

Образовни систем манастира је посвећен двома групама ученика. Прву чине кинески ученици и она је карактеристична по полној и религијској хомогености – а чине је младићи који следе будизам. Другу групу чине страни ученици који проводе дуже или краће периоде при манастиру, и њу карактерише хетерогеност по питању пола, религијског опредељења, образовног профила и слично. Значи постоје два формална пута преношења знања: с једне стране спроводи се „традиционало“ монашко образовање и с друге стране образовање прилагођено страним полазницима. При том, поред формалног система преношења знања кроз наставу, знање се преноси и неформалним путем.

Манастир Шаолин је у савремено доба обновљен и унапређен како у својој унутрашњој организацији, тако и у комуникацији са својим непосредним и даљим окружењем. Ова верска институција успела је да одгоји велики број младих монаха који су посвећени чан будистичкој вери али и управној и економској самосталности храма. Старешина Ши Јонгсин је учинио манастир Шаолин репрезентативном националном институцијом, коју посећују најзначајнији домаћи политичари, као и страни државници. Као такав, постао је важан субјект националне политичке, економске, верске и културне активности.

Читаво културно наслеђе шаолинског кунгфуа данас је класификовано и прецизно „смештено“ у низове јасно дефинисаних вежби, дакле налази се у стандардизованој форми која се може организовано преносити с једне генерације на другу. Ово преношење шаолинских знања и вештина већ је почело да се спроводи у националним образовним институцијама (попут основних и средњих школа кунгфуа), као и у иностранству, пре свега у Шаолин културним центрима. Истовремено, манастир Шаолин интензивно ради на презентацији и промовисању овог наслеђа на најширем међународном плану кроз посебно организоване перформансе. Ова ситуација свакако повратно утиче на модернизацију шаолинског кунгфуа који се данас практикује у манастиру.

Главни актери у промоцији шаолинског кунгфуа су монашка заједница (санга) која се бори за промовисање овог културног наслеђа на националном и међународном нивоу, и кинска држава која је прихватила да се ова телесна пракса уврсти на националну листу Нематеријалне културне баштине. На УНЕСКО-вој листи светске НКБ налази се преко 500 елемената пореклом из Кине, што Кину чини једном од највише заступљених држава на овој листи. Упркос напорима шаолинске заједнице и признања комплекса манастира као светског материјалног културног наслеђа (уврштеног на УНЕСКО-ву листу светске баштине 2010. године у оквиру Историјских споменика града Денгфенг), шаолински кунгфу још увек није уврштен на светску листу нематеријалног културног наслеђа. Управо из ових разлога, значајно је истражити на које начине ова монашка заједница покушава да оствари свој циљ признавања и промовисања свог наслеђа на светском нивоу, као и како ови напори утичу на форму, садржај и значења праксе шаолинског кунгфуа.

## *Специфичности чан будизма у односу на друге облике религијског учења у Кини*

Чан будизам је форма кинеског будизма која је настала у 6. веку наше ере сусретом и дуготрајним прожимањем индијског махајана будизма и кинеских филозофских и верских традиција, и то пре свега даоизма и конфуцијанства (Пушић, 2015). Од осталих школа будизма, чан се пре свега разликује због придавања значаја директном и отеловљеном постизању будистичког буђења. Чан се развио у Кини као радикална реafirмација важности пракси отеловљења, које су пре свега посвећене достизању способности непоколебљиве пажње и реактивне виртуозности. Често се врхунско остварење праксе чана одређује постизањем „флуидне хармоније тела и ума“ (Hershock 2019).

Одсуство дуализма у кинеском будизму пориче постојање онтолошких процепа који одвајају чиниоце реалности, и подразумева да све почиње и да се све завршава у „једном“. Насупрот схоластички оријентисаним школама будизма, чан не сматра да се долажење до наше праве природе (Буда-природе) може постићи проучавањем канонских текстова и њихових коментара нити рецитовањем сутри. „Напушта се стара медитативна пракса удубљивања у суштину бића мировањем и само делање (пракса) постаје примарно“ (Пушић 2015). Према овом учењу, потребно је само превазићи препреке које нас спречавају да се владамо као просветљена бића. За ово нису потребни посебни услови, и не захтева се екстензивно проучавање или тренинг. Просветљење се може постићи овде и сада, у сред нашег сопственог свакодневног живота. Поред индивидуалног стремљења ка једноставном животу пуног срца, чан подразумева да се стечена виртуозност делања мора поделити са другима (Hershock 2019). Чан етика дакле није „знати да“ нешто јесте добро, већ пре „знати како“ проширити хоризонте виртуозности на начине које ће и други сматрати драгоценим. А „знати како“ није интелектом стечени метод, већ је пре резултат отеловљене праксе која се прилагођава друштвеним односима (Hershock 2019).

Истраживање отеловљења чан филозофских и религијских принципа у пракси кунгфуа неизоставно води путем разумевања културних идеја о телу и здрављу у чан будизму. Овај приступ подразумева разумевање чан концепта тела као и основне принципе традиционалне кинеске медицине, која се заснива на анатомији у којој мапа људског тела

одсликава космос. Болест се тако тумачи као дисхармонија (неравнотежа) у функционисању, односно интеракцији елемената као што су yin и yang, qi (витална енергија), хуе (крв), jinye (телесне течности), zang-fu (склопови унутрашњих органа), jinluo (меридијани), и/или у интеракцији између људског тела и окружења. Поменути концепти су део традиционалног кинеског медицинског наслеђа које негују различити религијски правци, између осталог и чан будизам.

Терапија се заснива на идентификовању „образаца неравнотеже“ (Needham and Lu, 2000). Упознавање са овом здравственом матрицом чана је важно за истраживање односа тело – телесне технике – отеловљење у пракси кунгфуа манастира Шаолин.

## ***ПРВО ПОГЛАВЉЕ***

### **ЦИЉЕВИ И ТЕОРИЈСКО-МЕТОДОЛОШКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА**

#### **I. ЦИЉЕВИ И ГЛАВНА ИСТРАЖИВАЧКА ПИТАЊА**

##### **1. Предмет и циљеви истраживања**

Ова докторска теза се бави културним значењима телесног покрета борилачких вештина култивисаних у манастиру Шаолин. Другим речима, посвећена је анализи динамичког отеловљења чан будизма у шаолинском кунгфуу савремене Кине. Фокус истраживања је на процесу кроз који се чан будистичка филозофија отеловљује кроз праксу шаолинског кунгфуа, при том непрестано стварајући нова културна значења са њиховом сопственом естетиком. Кроз ову телесну праксу се стварају уметничка дела борилачких вештина која представљају културно наслеђе чан будизма и путем којих шаолински кунгфу постаје репрезент чан будистичке филозофије. Посебна пажња посвећена је начинима учења и извођења ових телесних пракси које чине саставни део свакодневног живота шаолинске монашке заједнице, а на којима се заснива њена глобална препознатљивост.

Концепт телесне праксе представља основно полазиште у анализи културних значења шаолинских борилачких вештина. У ширем смислу, културна значења дефинишем као корпус који обухвата како традиционалне, тако и савремене представе о свету, карактеристичне за одређену културну групу. Свака културна заједница има специфичну перспективу у односу на појмове из свакодневног живота и самим тим им додељује специфична значења. Сматрам да је стварање културних значења динамичан процес интеракције између традиционалног наслеђа и савременог живота у коме се социо-културни процеси унутар заједнице преплићу са односима које та заједница има са другим друштвеним заједницама и природом. У овом истраживању, културна значења кунгфуа

подразумеваће све смислено дефинисане значењске форме које конституишу или су накнадно уграђене у покрете ове телесне праксе.

Као примарни циљ истраживања одредила сам објашњење процеса отеловљења (Csordas 1990) који се остварује кроз учење и свакодневни живот монаха Шаолина и који омогућава примену чан будистичких принципа, као културних творевина/значења у савременој пракси шаолинског кунгфуа.

Поред тога, поставила сам три елемента објашњења као упориште за приступ главном истраживачком циљу. Први јесте откривање значења која се експлицитно и имплицитно налазе у телесним техникама ове борилачке вештине. Други се односи на разумевања везе између чан будистичког учења и праксе шаолинског кунгфуа – односно налажење одговора на питање на који начин су ова два учења зависна и комплементарна. Трећи елемент подразумева дефинисање структуре свакодневног живота заједнице Шаолина и њених културно специфичних карактеристика, како би се открила интерсубјективна реалност и врсте групних идентитета који се у њој развијају.

## **2. Главна истраживачка питања**

Главно истраживачко питање ове докторске тезе јесте да ли се и како чан будистичка учења отеловљују у савременој кунгфу пракси манастира Шаолин. Да би дошли до самог процеса отеловљења потребно је да разумемо однос савременог контекста у коме се ова пракса налази и развија у 21. веку и традиционалног наслеђа које представља.

Навешћу најважнија истраживачка питања на која је требало одговорити да би се дошло до закључака о самом процесу отеловљења. Као прво, покушала сам да разумем какав социо-културни контекст стварају два симултана процеса. С једне стране, манастир наставља и развија традицију шаолинског кунгфуа као начина религијске самокултивације у оквиру шаолинске заједнице. У исто време, шаолински кунгфу се развија као секуларизована културна пракса прилагођена глобализацијским токовима.



Манастир Шаолин је дакле место где је одређена културна баштина створена у далекој прошлости, где се чува и развија, при чему се њене друштвене улоге мењају кроз историју у зависности од друштвено-политичке ситуације у Кини и њених међународних политика. Модерни шаолински кунгфу је анализиран у његовој духовној улози, као метод чан будистичке самокултивације, али и у његовој перформативној улози, тј. као борилачко-уметничка вештина.

Следеће истраживачко питање тиче се начина на који религијско посвећење кунгфу-монаха утиче на њихову кунгфу праксу. Ова група изванредних практиканата, која као своју примарну одговорност има јавно представљање шаолинског кунгфуа, се састоји од лаичких будиста и монаха. Из овога изведено истраживачко питање, до кога сам дошла током теренског истраживања, било је: да ли шаолински кунгфу-монаси могу да достигну свој перформативни зенит уколико они сами не култивишу традиционално манастирско наслеђе, тј. у најмању руку не практикују чан будизам. Дакле, поставила сам питање да ли је чан будистичка религијска компонента саставни и неопходни елемент шаолинског кунгфу хабитуса? При истраживању овог питања узела сам у обзир формалне и неформалне облике преношења и усвајања знања и вештина. Формални часови које организује манастирско руководство узети су у обзир заједно са спонтаним усвајањем знања које се одвија током учешћа у свакодневном животу и ритуалима манастирске заједнице.

Процес који сам изучавала како би дефинисала оквире отеловљења јесу промене у умно-телесној структури практиканата шаолинског кунгфуа, од једног до другог нивоа њиховог разумевања интегралне шаолинске културе, настале отеловљењем чан будистичке филозофије у манастирском окриљу. Дакле поставља се питање да ли је и какав то хабитус неопходно развити како би напредовали у вештини шаолинског кунгфуа. Односно, који је најмањи садржалац хабитуса који сваки практикант мора да поседује да би остварио компетентну праксу шаолинског кунгфуа? Питање које је размотрено јесте да ли се и како отеловљени садржај чан будистичке доктрине изражава на перформативном и естетском нивоу кунгфу-монашке праксе и то првенствено код изведби<sup>1</sup> традиционалних форми.

---

<sup>1</sup> Напомињем да се термини “изведба“ и „перформанс“ у овом раду користе као синоними.

Теренско истраживање ми је омогућило да одговорим и на следећа конкретна питања. Прво, на који начин су испитаници формулисали чан будистичке концепте и на који начин су их повезивали са доживљајима праксе кунгфуа. Друго, на који начин учитељи преносе ове концепте различитим групама ученика – кинеским учесницима (најмлађи кунгфу-монаси) и страним ученицима, и како ове две групе доживљавају сопствене умно-телесне промене у овом педагошком процесу. Треће, како припадници манастирске заједнице објашњавају зашто практикују кунгфу и која је сврха ове праксе. Четврто, како учитељи и ученици перципирају неопходне предуслове за постизање изванредне шаолинске кунгфу вештине. Другим речима, да ли они мисле да је могуће бити изванредан у овој пракси без религијске чан компоненте, тј. излажењем из оквира принципа хармоније и недвојивости чана и шаолинских борилачких вештина. На крају, на који начин сви испитаници доживљавају утицај шаолинске кунгфу праксе као и свеукупног живота у манастирској заједници на здравље и опште добробање појединца.

## **II. ТЕОРИЈСКИ ОКВИР**

Приликом концептуализације теоријског оквира за проучавање односа чан будизма и шаолинског кунгфуа, оабрала сам два теоријска приступа која се у случају мог истраживања могу применити као комплементарни – то су теорије праксе и теорије отеловљења. Пре разматрања теорија отеловљења позабавићемо се потребом превазилажења онтолошке дихотомију у изучавању тела и телесних пракси.

Моја примарна теоријска литература почиње са Мосовим концептом телесних техника (Mos 1982), Бурдијеовом теоријом праксе (Bourdieu 1972) и Гиденсовом теоријом структурације (Giddens 1979; 1984). Наставља се радовима Шепер-Хјуз и Лок (Schepers-Hughes and Lock 1987) као и Жикића (2018), који се баве теоријским превазилажењем онтолошког дуализма, да би доспела до Чордашевог концепта отеловљења (Csordas 1990) и радова Вилијамс (Williams 1982; 1991), Вареле (Varela and Harré 1996; Varela 1994, 2003) и Фарнел (Farnell 1994; 1995; 1999; 2000; 2012; 2018; Farnell and Varela 2008) о динамичком отеловљењу. Ова теза конципирана је у дијалогу са поменутиим теоријама и са

антрополошким и сродним радовима о борилачким вештинама, насталим током последње две деценије.

## 1. Теорије праксе

Први теоријски приступ за ово истраживање почива на концептима телесних техника и теорија праксе. Полазим од рада Марсела Моса који дефинише телесне технике као начине на које људи знају да користе своја тела у различитим социо-културним срединама, и први уводи појам хабитуса (Мос 1982). Мос је при том одабрао латинску реч *habitus* да би нагласио друштвену природу отеловљене акције уместо колоквијалне француске речи *habitude* која означава навику или обичај (Фарнел 2018). Борилачке вештине обухватају разноврсне системе нападачких и одбрамбених телесних техника. У мом истраживању, овај појам односиће се на корпус вежби шаолинског кунгфуа, који ће поред борбеног контекста обухватати и здравствени, религијски (медитативни, ритуални), и уметнички контекст.

Теорије праксе на које се ослањам су изградили Бурдије и Гиденс. Бурдије је објаснио однос узајамне репродукције објективних структура и друштвених пракси. Након тога, Гиденс је развио теорију структурације, односно дијалектичког односа структуре и агенса, у коме примат није дат ни једном ни другом. Овом теоријом је показао како се принципи уређености производе и репродукују на нивоу саме праксе (Giddens 1979; 1984).

Примарно сам се ослањала на Бурдијеву теорију праксе која објашњава однос између објективних структура које сачињавају културне околности и контекст, и практичног индивидуалног и колективног знања (Bourdieu 1972). Бурдијеова теорија је у овом истраживању послужила не само при изучавању шаолинског кунгфуа већ и свакодневних пракси које структурирају манастирски живот. Концепт хабитуса нам омогућава да премостимо јаз између структуре и „делујућег појединца“, и приђемо процесима „уграђивања културе“ у тело, при чему је тело „средство памћења и учења, и као такво – инструмент Бурдијеовог 'практичног знања' “ (Ердеи 2008, 178-179). Пре свођења овог концепта на конкретан контекст специфичне културе и одабране праксе, сматрам да

свакако треба посветити пажњу његовим теоријским основама. Једно од полазних Бурдијеових становишта је да „хабитус производи праксе, које репродукују услове (материјалне и социјалне структуре) за производњу хабитуса“ (Ердеи 2008, 181). Бурдије дефинише хабитус као систем трајних и преносивих диспозиција<sup>2</sup>, који, укључујући сва претходна искуства, дејствује у сваком тренутку као „матрица опажања, вредновања и деловања“ и омогућава извршавање великог броја задатака. Филип Смит такође даје веома корисну интерпретацију хабитуса уводећи појам „ресурса“. По њему, хабитус је „скуп ресурса и диспозиција које носимо са собом, у својим мислима и телима и које можемо да применимо у различитим друштвеним окружењима. Он нам омогућава да импровизујемо и да се оријентишемо, проналазећи свој пут кроз сусрете, поједине догађаје и одлуке“ (Smith 2001, 136; Ердеи 2008, 177).

Бурдијеов однос између „објективних структура“ (Bourdieu 1972), праксе, агенса и отеловљења постаје јаснији у контексту специфичне праксе и одређеног културног контекста, те су нам од значаја били радови Вакана (Wacquant 2004), Деламонт и Стивенс (Delmont and Stephens 2008), и Џенингс са колегама (Jennings et al. 2010), који представљају примене концепта хабитуса на анализу борилачких вештина. Теорија праксе се у савременој антропологији значајно развија и кроз етнографију. За Деламонт и Стивенс, који се баве истраживањем глокализоване капоере и њене праксе у дијаспори:

„Хабитус је уједно и стање ума и телесно стање бивствовања. На индивидуалном нивоу, биологија и биографија једне особе јој даје јединствен хабитус. У исто време, међутим, та особа је такође обликована колективном историјом оне групе или група којима припада. Стога, образовање и професионална социјализација доприносе индивидуалном хабитусу“ (Delmont and Stephens 2008, 59).

---

<sup>2</sup> Бурдије је тек четири деценије након Моса усмерио своју теорију културне праксе на телесне диспозиције хабитуса (Bourdieu 1977). Он је такође развио Мосове програмске предлоге о улози отеловљене акције у конструкцији класе и статуса (1984). Инголд и Вернгуст сматрају да је Бурдије могао само једноставно да елаборира Мосов концепт хабитуса као друштвено конструисане уобичајене активности, и да дода да такви начини кретања не само да изражавају мисли и осећања стечена кроз образовање о културним правилима и својствима, већ да су то начини мишљења и осећања сами по себи, који непрекидно генеришу такве културне форме (Ingold and Vergunst 2011:2). Међутим, Бурдије је одradio много дубљи теоријски посао (Farnell 2018).

Овде дакле видимо да се мора поставити питање могућности трансформације хабитуса као последице међусобне интеракције индивидуалног и различитих колективних хабитуса (Delmont and Stephens 2008).<sup>3</sup>

## 2. Превазилажење онтолошке дихотомије

Када се бавимо проучавањем тела у друштвеним наукама, не би смели да занемаримо утицај који је оставило наслеђе картезијанског дуализма. Овај дуализам је кроз историју подржаван од стране хришћанске цркве која је посматрала тело као извор грешног апетита и жеља, те индивидуалне ирационалности (Farnell 1999, 346). Са друге стране у постмодернизму наилазимо на другу врсту дуалности у којој је тело недотакнуто моралном одговорношћу и сложеносћу вербалног израза (Farnell 1994, 973). У антропологији постоји расправа о склоности људске природе ка дуализму. Тако Алфред Гел тврди да су људи „дуалисти по природи“ (Gell 1998, 126-127). Супротно томе, многи антрополози који су истраживали незападне културе сматрају да оваква онтолошка перспектива није универзална. Жикић објашњава: „етнографска истраживања у последњим деценијама прошлог и почетком овог века показала су да дуалистичко поимање човека, које његову нематеријалну суштину третира одвојено од његовог физичког тела, није универзално и да многе културне мисли имају сасвим другачије представе о томе“ (Жикић 2018, 24).

Шепер-Хјуз и Лок доводе у питање главне концепте на којима се заснивало изучавање тела на Западу током 20. века и улазе у дијалог са основним постулатима медицинске антропологије како би ову истраживачку област обогатили антрополошким теоријама о телу. Једна од главних претпоставки ових аутора јесте да тело можемо изучавати као

---

<sup>3</sup>Деламонт и Стивенс у свом раду о капуери дефинишу индивидуални, институционални и кореографски хабитус. За сврху овог истраживања ја сам се определила за поделу на индивидуални и колективни хабитус, при чему колективних хабитуса у манастирском окружењу има више и то су пре свега институционални манастирски хабитус и хабитус сваког од ужих колектива дефинисаних поделом задужења у оквиру заједнице.

„истовремено и физички и телесни артефакт, уједно природно и културно произведен, и безбедно усидрен у специфичном историјском тренутку“ (Scheper-Hughes and Lock 1987, 7). Поврх тога, људско тело је „свесно тело“ (mindful body) (Scheper-Hughes and Lock 1987)<sup>4</sup> које доживљава свет самим тим што је сопство у њега утиснуто (Young 1994, 3; Жикић 2018, 26). Увођење концепта „свесног тел“ је део ширег теоријског покрета 1980их година у коме се, по речима Френка (Frank 1990), тело поново враћа у друштвено теоретисање.

Шепер-Хјуз и Лок тврде да при изучавању интеракција између ума, тела и друштва наилазимо на потешкоће у проналажењу адекватних и прецизних језичких одредница управо зато што наше мисли не успевају да обухвате ову динамику односа интегрисањем перспективом. Потрага за оваквом перспективом има за циљ разумевање начина на који „ум говори кроз тело и начина којима је друштво уписано на већ припремљено платно људског меса/тела (flesh)“ (Scheper-Hughes and Lock 1987, 10).

Дакле, ови аутори сматрају да онтолошки проблем дуализма који подрива Западно мисао и који чини „саму матрицу Западне метафизике“ (Benoist 1978, 59) онемогућава спознавање тела у његовој целости, и то не само као функционалне биолошке целине, већ и као органског ентитета чије се карактеристике и идентитет дефинишу кроз његов однос са другим. Картезијански дуализам који се огледа у концептуалном процепу између тела и ума, природе и културе, индивидуе и друштва, итд., представља препреку на путу ка интегралном спознавању односа између различитих егзистенцијалних категорија. Аутори подсећају да приступ који при изучавању односа између тела и ума, као и културе и природе подразумева онтолошки дуализам, јесте само један од многих могућих епистемолошких приступа. Они упућују на постојање монистичких онтолошких перспектива код бројних не-западних цивилизација. Позивајући се на рад Манинг и Фаберга (Manning and Faberga 1973) аутори указују да не-западне заједнице које се дакле не ослањају на дуалистичку већ на холистичку онтолошку перспективу разумеју друштвене односе као кључне за одређивање здравља индивидуе. Тело се дакле разуме

---

<sup>4</sup> Концепт „mindful body“ смо овде превели као „свесно тело“, па ипак треба назначити да он на српском има и призивак додатна два значења, и то „освешћено тело“ и „пробуђено тело“.

као место интегрисања сопства и друштвених односа и као такво је у непрестаној зависности околине, тј. тело је „микрокозам универзума“.

За Мерло-Понтија (1962, 1968) побуна против интелектуалистичке објективације тела је у ствари у сржи имала жељу за превазилажењем картезијанског дуализма. Овај аутор тврди да ниједно људско биће „не перципира сем под условом да је сопство у покрету“ (Merleau-Ponty 1968, 257). Он је уместо чувеног „Мислим, дакле постојим“ понудио „Могу, дакле јесам“. Тиме се првенство даје отеловљеном акту, уместо неотеловљеној речи или уму. Варела сматра да Мерло-Понтијево „могу“ указује на тумачења агенса као моћи (Varela 2003, 127). Овакво становиште је послужило као једно од главних идеја за развој теорије динамичког отеловљења у којој је за проблематизацију телесности неопходно установити локус агенса.

Етнографска истраживања незападних културних космологија показала су да се човекова нематеријална (ум, срце, дух, душа) и материјална природа (тело) не морају посматрати као одвојене, већ да их многе културе сматрају међусобно прожетим и нераздвојивим. Феноменолошка мисао двадесетог века која подразумева потребу за превазилажењем картезијанске дихотомије у разумевању тела као уједно и субјекта и објекта културе довела је до развоја концепта отеловљења (Csordas 1990, опширније у Жикић 2018). Жикић објашњава да се Чордашева парадигма отеловљења заснива на Холвеловој идеји (Hallowell 1955) да се сопство „културно конструише на основу међусобног односа перцепције и праксе“ (Жикић 2018, 29).

Жикић објашњава да „отеловљено искуство представља полазну тачку за проучавање сопства, културе и друштва“, при чему „проучавање тела не може бити одвојено од проживљеног искуства оних којима припадају тела“ (Жикић 2018, 26). Сматрам да сопство утиснуто у тело (Young 1994, 3; Жикић 2018, 26) концептуално одговара „живљеном телу“ (Varela 2003, 125; Farnell and Varela 2008, 216; Farnell 2011, 25), које као такво служи као „полазна тачка у разумевању света, других и себе... и представља културни перцептивни апарат“ (Жикић 2018, 26 на основу Срдић 2009; Mascia-Lees 2012; Csordas 2012; Young 1994). Процес доживљаја сопства и тела је дакле непрекидан,

динамичан, органски процес којим ми постојимо у свету и помоћу којег интерагујемо са другим бићима кроз комплексне интересубјективне односе. Тело бива обликовано културом, али уједно и тела кроз интересубјективне односе и односе са светом обликују специфичне културе. Због тога, отеловљењу приступамо као процесу. Жикић даље објашњава да је парадигма отеловљења „заснована на феноменолошкој претпоставци да тело представља иманентни и трансцендентални феномен, да је истовремено објекат којег чине отеловљена искуства и субјекат који живи та искуства“ (Жикић 2018, 28).

Још један пост-картезијански концепт који укључује идеју отеловљења, а бави се начинима на које тело утиче на ум, тј. когнитивне функције, јесте "отеловљени ум". Варела, Томсон и Рош (Varela, Thomson and Rosch 1991) развијају концепт отеловљења разматрајући везу између сазнања когнитивних наука и будистичке теорије ума. Овај приступ представља потрагу за теоретисањем међузависног света, тј. света који настаје отеловљеним деловањем повезаних и међусобно зависних бића.

### **3. Теорије отеловљења**

Концепту отеловљења пришла сам пре свега преко Чордашеве културне феноменологије телесности (Csordas 1990, 1994). Овај теоријски приступ допуњен је и концептом динамичког отеловљења, којим су Фарнел, Вилиамс и Варела (Farnell 1994; 1995; 1999; 2000; 2012; 2018; Farnell and Varela 2008; Williams 1982, 1991; Varela 1994; 1996; 2003; Varela & Harré 1996) обогатили Чордашеву првобитну парадигму отеловљења. Ово истраживање, у чијем фокусу је покрет у савременој чан будистичкој пракси кунгфу борилачке вештине, свакако је захтевало примену наведених концепата отеловљења, али је представљало и покушај да се допринесе њиховом критичком преиспитивању и евентуалном обогаћивању.

Крајем двадесетог века у антропологији почиње да доминира идеја да се људска активност разуме потпуније уколико се посматра као „акција“, а не као „понашање“. (Ardener 1973, Williams 1991, Varela 2003). Тело је дакле ресурс за акцију, а не објект који посматрамо и описујемо. Од „нетеловљене друштвене теорије“ која говори о опсервираном телу



прелази се на „отеловљену друштвену теорију“ чији су најзначајнији заступници Чордаш и Џексон (Jackson 1994). Чордашова културна феноменологија телесности представља отеловљење као конзистентну методолошку перспективу за изучавање културе и сопства. Он сматра да је једина могућност за свеобухватно разумевање света у ствари преко објективације која настаје кроз тело и његову дуалну улогу перцепције и репрезентације. Чордаш тако развија неподвојену, односно недуалистичку, парадигму у циљу изучавања културе. Основни постулат на коме се заснива његов приступ је сагледавање тела као субјекта културе, тачније егзистенцијалног поља културе, а не као објекта који се изучава у односу на културу (Csordas 1990). Наша тела представљају поље/простор кроз које се културне разлике испољавају, с обзиром да су она условљена стеченим искуством културе у којој живимо. У основи овог погледа је став да људску активност конституише физичко биће човека, односно „живљено тело“, и то онако како је перципирано од стране самих људских бића кроз чула, осећања и искуство, а нит која повезује ова три перцептивна процеса је „осећање чињења“ (Varela 2003). Чордаш заступа културну феноменологију телесности као филозофско-антрополошко гледиште засновано на Бурдијеовој теорији праксе и Мерло-Понтијевој феноменологији перцепције. Основна карактеристика ове парадигме је рушење дуалности субјекта и објекта, тела и духа.

У овом раду ћу се такође ослањати на Чордашеву дистинкцију између пре-објективизираних и објективизираних аспеката отеловљења. Он тврди да с једне стране постоје сврсисходно креиране људске активности (нпр. језик у религијским ритуалима), а с друге оно што је спонтано али такође условљено културом (нпр. глосалија или несувисло брбљање у истим ритуалима). Потоње активности налазе се у недефинисаном стању и могу да се отелове кроз људске праксе, које су међутим спонтане и нису уређене. То је експресија нечега што ми не разумемо али примењујемо. Први елемент процеса отеловљења Чордаш назива објективизираним и везује га за „ауторитет“, а други назива преобјективизираним и везује га за интимност (Csordas 2009, 30).

#### 4. Динамичко отеловљење

Даљи помак у промишљању тела присутан је у следећем ставу: „... тело је соматски и сензорни ресурс за динамички отеловљену акцију у културном времену/простору.“ (Farnell 2011, 3).

Концепт динамичког отеловљења настаје као потрага за дубљим превазилажењем онтолошког дуализма који, како Фарнел тврди, остаје у основи Чордашове парадигме отеловљења, у коме се раздваја репрезентативни ум од доживљавајућег тела. Она такође сматра да и Џексон (Jackson 1994) подржава бифуркацију дуализма у којој даје примат телу у односу на ум (Farnell 1999). Пример недуалистичког приступа перцепцији је дао Гибсон (Gibson 1966) који сматра да перцепцији треба приступити као укључењу целог организма у истраживање околне средине, наравно преко активне улоге тела.

Пре него што се посветимо главним представницима теорије динамичког отеловљења, потребно је поменути ставове теоретичара на које се они ослањају или који су им идејно блиски. Тако Мерло-Понти тврди да постоји предобјективно дати свет у који биће урања и који постоји и пре наше интеракције са њим. Међутим, Инголд сматра да бића сопственим кретањем доприносе стварању свог искуственог света који је у константном процесу реализације. Он објашњава да су покрети организма усклађени и реактивни у односу на пертурбације окружења (Ingold 2000, 242, 260).

Овде треба поменути и место отеловљења у Ингоldовој и Де Кастровој мултинатуралистичкој/монокултуралистичкој концепцији „света“ (De Castro 1998, Ingold 2006, Descola 2005). У овој концепцији „света“, сви перципирамо исту телесну форму, али однос између субјекта и објекта (тј. онога који перципира и онога кога/што перципирамо) зависи искључиво од есенције бића које врши перцепцију. Ако се слажемо да је свет у сталном кретању и да се „мења“ у односу на субјект, онда можемо да размотримо могућност да исто биће перципира другачији свет после добијања новог, специфичног телесног знања. Промена је локализована дакле у субјекту, у есенцији бића које се мења кроз процес отеловљења. Као последица, субјект другачије перципира „свет“ који се

састоји од објеката. Самим тим и могућности интеракције се мењају у односу субјект-објект. Дакле есенција субјекта кроз константну трансформацију мења и свој „свет“. Биће је у ствари уроњено у један динамичан свет који се константно мења његовом трансформацијом као субјекта (Varela 2003). Овде приказани процеси представљају онтолошку основу неопходну за разумевање динамичког отеловљења.

Отеловљена друштвена теорија се допуњује и развија пре свега захваљујући концепту динамичког отеловљења кога развијају Фарнел, Вилијамс и Варела. Полазећи од принципа да је људско физичко биће у покрету, Фарнел предлаже начин да се споје три врсте „говора“ која се могу наћи у друштвеној теорији и у свакодневном животу, а то су: „говор“ о телу, „говор“ тела, и „говор“ из тела (Farnell, 1994, 1999). Фарнел и Варела (Farnell and Varela 2008) сматрају да су ова три антрополошка дискурса комплементарна у теоретисању свакодневних друштвено-симболичких интеракција. То су једноставно три перспективе које одговарају различитим контекстима и личним или професионалним изборима појединачних истраживача.

Према Варелином тумачењу, Чордашова парадигма отеловљења инсистира на „осећању чињења“, док Фарнел, Вилијамс и Мерло-Понти наглашавају „отеловљење чињења“ и свест о људском физичком бићу као „покретном бићу“ (Varela 2003, 129). Тело је покретни агенс у просторно организованом свету значења (Farnell 1994, Varela 2003). „Говор“ из тела заузима становиште деловања субјекта кроз динамично отеловљену акцију (Varela 2003). Оно подразумева „сопство у кретању“ за које је неопходна отеловљена свест – идеја која потиче од Мерло-Понтијеве тврдње да „ниједно (људско) биће не перципира ако није само по себи сопство у кретању (self of movement)“ (Merleau-Ponty 1968, 257). Варела реформулише Мерло-Понтијеву тврдњу да „субјект јесте тело“ тако што тврди да „субјект постаје његово/њено тело“ кроз кретање (Varela 2003, 128).

Фарнел и Вилијамс сматрају да се људска акција најбоље разуме као динамички отеловљена дискурзивна пракса (Varela 2003, 125). Њихово интересовање је у самом перформансу тела у кретању, „тела које чини“, чија се динамика протеже и до перцепције

посматрача. Лангер (Langer 1957, 5) је инспирисала заговорнике нове парадигме динамичког отеловљења својом филозофијом уметности у којој истиче људске силе које настају кроз плесни покрет и које су створене за директну перцепцију посматрача и постоје само за њу. Фарнел говори о „примарности кретања“ као о каузалној моћи и филозофији постојања и постајања у свету још много пре него што се ова тема развија у проучавању тела и плеса у друштвеним наукама (Farnell 1995). Између осталог, она спомиње своје истраживање међу Накота и Лакота Индијанцима северних висоравни Северне Америке који спознају „оно што се креће“ као неопипљиву силу која ствара покрете свих врста, па чак и сам живот (Farnell 1995, 248). Поред тога, Фарнел критикује Бурдијеа тврдећи да је аналитички алат као што је „хабитус“ једино неопходан када се јавља недостатак адекватне концептуализације природе, локације људског агенса и природе људских моћи и капацитета (Farnell 2000).

Фарнел, Варела и Вилијамс сматрају да је за постављање „агенса у кретању“ на централно место у дефиницији отеловљења неопходан пост-позитивистички, тј. „ново-реалистички“ приступ филозофији науке. Варела (Varela 1994) сматра да је за питање отеловљења Мерло-Понтијева егзистенцијална филозофија одговарајућа једино у Хареовом ново-реалистичком концепту људског агенса. Помоћу Хареовог рада на „каузалним моћима“ (Harré and Madden 1975; Harré 1978), Вилијамс је поставила базу „семасиологије“, тј. семиотичког приступа отеловљеној особи у покрету као носиоцу значења (Williams 1982; Varela 1994). Вилијамс дефинише ново-реалистичку перспективу која нам омогућава да установимо људски агенс као каузалну моћ у свету природе. Самим тим, спајање биолошког са социо-културним нам омогућава да превазиђемо картезијанску дихотомију у концептуализацији личности (Varela and Harré 1996). Тело је значи био-културни ресурс за динамичку конструкцију сопства, личности и идентитета, али и за креативну експресију овог склопа (Farnell 2012).

Концепт динамичког отеловљења, који је кључан за феноменолошки приступ моје тезе, развијен је захваљујући Фарнел, Вилијамс и Варели (Farnell 1994, 1999, 2012, Williams 1982, 1991, Varela 2003). Овај теоријски приступ претпоставља људско физичко тело као биће у покрету, које је само по себи субјект акције. Анализа и интерпретација

етнографског материјала имали су за циљ да ми омогуће да разумем шта „говор из тела“, који се рађа кроз динамичко отеловљење концепата шаолинског кунгфуа, изражава. Продор који је теорија динамичког отеловљења изнедрила лежи у чињеници да нам нови реализам пружа увид о отеловљеном људском чињењу као генеративној узрочној моћи која је утемељена у нашој телесној материјалности, повезујући тако природни/физички свет и свет културе (Farnell 2012). Дакле, локализација агенса акције је у самом живом телу, као концепту који спаја људско материјално и нематеријално биће (тело и сопство<sup>5</sup>) кључна је у теорији динамичког отеловљења. Као таква, она је представљала неопходну основу за разумевање односа између тела и ума који шаолинска заједница негује.

У овом истраживању применила сам концепт динамичког отеловљења у образовном процесу и пракси кунгфу борилачких вештина храма Шаолин. Идиосинкратичност естетике телесних покрета представљена је као израз индивидуалног, уметничког отеловљења чан принципа који, не само да симболизују визуелно доступна и експлицитна културна значења, репрезентативна у односу на шаолински кунгфу-монашки идентитет, већ имају потенцијал директног утицаја на унутрашње, физиолошке процесе у телу, тј. на здравствени статус појединца.

Концепти отеловљења и динамичког отеловљења, омогућавају ми да концептуализујем тело и приступим процесима који се дешавају током и као последица пракси шаолинског кунгфуа. Тело сам, дакле, узела као ресурс за акцију који уједно има своју улогу у перцепцији спољашњег и унутрашњег субјективног универзума појединца.

Феноменолошки приступ омогућио ми је да изучим доживљаје дуготрајних процеса који се одвијају у умно-телесним склоповима практиканата. Процесу отеловљења пришла сам кроз изучавање субјективних доживљаја практиканата шаолинског кунгфуа, како бих

---

<sup>5</sup> У тексту користим „тело и ум“ или „тело и сопство“ у зависности од контекста и терминологије коју користе аутори на које се позивам. За уопштену дефиницију сопства ослањам се на Жикића и тумачим да сопство обухвата ум и дух (у контексту западне онтологије) и ум/срце (у контексту чан будистичке онтологије). Жикић дефинише сопство као „све оно што човек јесте, односно оно што доживљава и проживљава, сва чулна, ментална и духовна искуства, што значи да се не може сматрати одвојено од тела“ (2018, 30).

продрла у умно-телесне процесе који се дешавају пре личне анализе и интерпретације интернализаних чан будистичких концепата.

Овај приступ је у складу са ставом Жикића (2014), да не постоје суштинске разлике у размишљању о телу и уму које би биле културно детерминисане, већ да је дуалистичко или монистичко виђење тела контекстуално. Када су у питању борилачке вештине, може се говорити о различитом схватању односа тела и ума у два контекста. Један је учење кунгфуа кроз свакодневну вежбу, при чему ученик свој ум и тело доживљава раздвојено. Други је сама пракса, тј. тренутак извођења ове вештине, када тело и ум делују као једно. Концепт динамичког отеловљења је дакле примењен у оквиру контекста самокултивације, кроз праксу шаолинског кунгфуа који је дубоко укоренен у филозофску и религијску традицију чан будизма и који је подложен утицају савремене политике и друштвених процеса, укључујући процес глобализације.

Да би примена концепта отеловљења била могућа, било је потребно да дефинишем шта се отеловљује, дакле вредности и апстрактне ентитете које изучавам, медијум кроз који се они отеловљују, и на крају резултат, тј. начин изражавања отеловљених вредности. Сходно томе, ово истраживање, које је било усредсређено на отеловљење чан будизма у шаолинском кунгфуу, захтевало је да спознам вредности које шаолинска монашка заједница негује и начине на које њени чланови препознају учење чан будизма. Било је такође потребно да се упознам са преносиоцима ових вредности, тј. са појединцима који их отеловљују својим „живљеним телом“, и на крају да пратим примене ових вредности кроз праксу шаолинског кунгфуа.

Код изучавања телесних пракси код којих усавршавање вештине подразумева и духовну праксу, чија структура и функција почивају на одређеном систему знања и духовних вредности, као што је то шаолински кунгфу, теорије отеловљења нам помажу да превазиђемо расцеп између тела, духа и ума, путем повезивања отелотвореног сопства (Жикић 2018, 275).

### III. МЕТОДОЛОГИЈА ИСТРАЖИВАЊА

Овај део почињем својим ставом да је флексибилан методолошки приступ и „утемељени теоријски приступ“ (Bernard and Ryan 1998) управо оно што је неопходно како би се превазишао несклад између академског задатка антрополошког истраживања и практичног долажења до информација које су кључне за етнографску грађу (Ingold 1996). Такође, желим да истакнем да иако овај рад не укључује експлицитно аутоетнографски приступ, рефлексивна пракса је била континуални процес током целог истраживања управо зато што теренски рад модификује културну личност истраживача (Миленковић 2006, 174).<sup>6</sup>

#### 1. План истраживања

План за ово истраживање налагао је пре свега коришћење етнографске грађе прикупљене на терену, али је укључивао и коришћење релевантних примарних и секундарних извора. Секундарни извори за ово истраживање подразумевају литературу из хуманистичких и друштвених наука која је омогућила моје разумевање чан, даоистичких и конфуцијанских филозофских и религијских концепата, као и принципа кинеске традиционалне медицине. Коришћена је и литература која се бави развојем борилачких вештина као и везом између ових вештина и духовности. У ову групу извора спадају и студије о односу кинеске државе и будистичке заједнице у прошлости и данас, али и антрополошке студије савремених будистичких институција и њихових религијских и образовних пракси. Примарни извори од вредности за ово истраживање укључују писане, аудио и визуелне материјале настале у манастиру Шаолин са религијском, образовном, научном и туристичком наменом.

Мој план истраживања био је да сакупим етнографски материјал током једногодишњег боравка у манастиру Шаолин, за који сам добила дозволу од Управе манастира и његове

---

<sup>6</sup> Миленковић објашњава да „личне историје истраживача, њихови идентитети, теоријска интересовања, утицај ментора, колега и представе о публици којој се етнограф обраћа својим делом, типови међуљудских односа – све те појединачне теме категоризују се у класу 'антрополошке рефлексивности', која постаје легитимни/обавезни елемент истраживања“ (Миленковић 2006, 165).

Канцеларије за међународне односе (након моје прве посете храму у марту 2016. године). Намера ми је била да се упознам са целокупном монашком заједницом, која обухвата значајан број монаха и мањи број страних ученика кунфуа, који живе у оквиру манастирског поседа.

Ово теренско истраживање било је засновано на плану о примени квалитативне антрополошке методе (Dewalt and Dewalt 1998; Welber 1998; Bernard 2006, Вучинић Нешковић 2013). Истраживање је требало да подразумева различите врсте опсервације, интервјуа, разговора и дискусија у малим групама. Похађање кунгфу програма за стране ученике требало је да ми омогући примену партиципативног метода, који је подразумевао приступ пуног учествовања (Вучинић Нешковић 2013) у активностима које су представљале фокус мог истраживања, као и у свакодневном животу манастирске заједнице. Ово истраживање такође укључује и методолошки концепт „дубинског учествовања“ који подразумева културно знање најпре забележено у телу антрополога, а тек затим екстернализовано као визуелни и текстуални подаци који служе анализи (Samudra 2008, 667).<sup>7</sup>

Мој истраживачки план налагао је да главни материјал са терена сакупим вођењем различитих типова интервјуа, укључујући формалне интервјуе (унапред заказане и снимане разговоре засноване на упитнику) и неформалне интервјуе (вођене на *ad hoc* покренуте теме). Овај материјал требало је да садржи различите врсте података, као што су чињенице, мишљења или ставови, као и описи различитих пракси, сећања и доживљаја.

## **2. Планирани и реализовани узорак**

Иницијални план узорка сачинила сам пре одласка на терен у складу са циљевима истраживања и знања о манастиру Шаолин на основу штуре литературе и информација на званичном сајту. Моја намера је била да водим формалне интервјуе са већином чланова

---

<sup>7</sup> Самудра објашњава да, иако је „дубинско учествовање“ слично Герцовом „дубинском опису“ (1973, 20-21) у својој усредсређености на детаљ, оно се ипак разликује у томе што се не усредсређује на интерпретацију друштвеног дискурса (Samudra 2008, 667).



заједнице Шаолина, укључујући учитеље-монахе, ученике-монахе, стране ученике и административно особље. Посебна пажња требало је да буде усмерена на ученике-монахе са различитим степеном познавања кунгфу праксе, као и на њихове учитеље. Поред чланова заједнице манастира Шаолин (који су представљали примарну циљну групу истраживања), имала сам у виду и испитивање појединих ученика и учитеља из других школа кунгфуа, које су искључиво секуларног карактера. Ове школе се налазе у непосредној близини Шаолина, и већином су их основали бивши ученици манастира. Управо описани узорак требало је да послужи као оквир за теренско истраживање. Боравак на терену, те ближе упознавање са организацијом и структуром манастирске заједнице као и продубљивањем теме истраживања, показао је да је требало донекле конфигурисати (кориговати) узорак и направити га прецизнијим.

Дакле, узорак који се сам наметнуо за време теренског истраживања, омогућио ми је да се упознам са погледима о вези између чан будизма, кунгфуа и здравља, којима се руководе чланови манастирске заједнице Шаолина, а који се разликују по свом пореклу, животној доби, степену религијске посвећености, статусу у монашкој заједници, дужини монашког стажа, као и интересовању за кунгфу и његовом активном практиковању.

Овај финални узорак, који је и реализован током истраживања, подразумевао је три групе испитаника, и то: стране ученике кунгфуа, кунгфу-монахе, и религијске монахе.<sup>8</sup> У оквиру прве групе испитала сам 20 ученика који су дошли са разних страна света да би учили шаолински кунгфу или усавршили своје раније умеће. Испитанике сам самостално бирала тако да задовоље критеријум разликовања према географском пореклу, старосном добу, професији, религијском опредељењу, дужини тренирања кунгфуа, и мотивацији за долазак у манастир Шаолин. Са овом групом најпре сам успоставила контакт јер сам са њима делила смештај и дружила се у свакодневном животу. Осим тога, са њима сам могла од

---

<sup>8</sup> Овде је потребно појаснити разлику између кунгфу-монаха и религијских монаха. Кунгфу-монаси представљају чланове заједнице манастира Шаолин који припадају групи која је посвећена чувању, развоју и представљају шаолинских борилачких вештина у Кини и иностранству. Ову групу чине како лаички будисти тако и будистички монаси. Религијски монаси представљају чланове манастирске заједнице који су формално замонашени и имају специфичне дужности у манастиру које су везане за религијске послове и организацију свакодневног живота у манастиру. Одређени број религијских монаха је у прошлости припадао кунгфу-монашкој групи, а данас вежба борилачке вештине у слободно време.

почетка да комуницирам без тешкоћа јер је основни језик комуникације у оквиру групе био енглески, или по потреби (са онима који су дошли са франкофонског подручја), француски. Са њима су дакле интервјуи вођени на енглеском и француском језику. Другу групу чинили су кунгфу-монаси, и она је обухватала како припаднике две старосне групе младих Кинеза које је манастир Шаолин одабрао као талентоване извођаче шаолинског кунгфуа, тако и њихове учитеље, који су у претходном периоду такође били врхунски зналци и извођачи кунгфуа. Са овом групом спровела сам 10 интервјуа, рачунајући све испитанике, од најмлађих ученика до старих кунгфу учитеља. Испитанике из ове групе такође сам сама бирала на основу њихове старосне доби (односно припадања једној од две старосне групе у оквиру којих су изводили перформансе кунгфуа, а самим тим и тренирали). Ове кунгфу извођаче упознала сам током повремених заједничких тренинга у оквиру манастирског комплекса.

Учитељи кунгфу-монаха које сам изабрала за своје испитанике били су различитог годишта али су сви поседовали дугогодишње искуство најпре у извођењу, а затим и подучавању кунгфуа и организовању целокупног кунгфу програма. Међу њима су била моја два учитеља, као и други учитељи који су боравили у Шаолин културним центрима које је манастир основао широм света, на пример, у Аустралији, Америци, Русији, Немачкој, Аустрији, итд. Интервјуе са овом групом испитаника обављала сам након интервјуа са страним ученицима кунгфуа, и интервјуа са религијским монасима. Разлог за спровођење ових интервјуа у каснијој фази истраживања била је моја потреба да се довољно добро упознам са млађим кунгфу-монасима и учитељима, пре свега зато што су ме доживљавали у првом реду као ученика кунгфуа, а не као истраживача. Дакле, било је потребно извесно време како би се савладале препреке недовољног међусобног познавања, њиховог почетно неозбиљног схватања мог истраживачког рада, као и става о мени као о некоме ко тек упознаје шаолинску културу и кунгфу. Још један важан елемент у планирању интервјуа с кунгфу-монасима за каснији период, као и уосталом са религијским монасима, била је потреба да своје знање кинеског језика доведем до нивоа неопходног да спроводим интервјуе са испитаницима, те да пратим главну нит њихових одговора, и будем спремна да током разговора постављам подпитања. Из наведених

разлога моје теренско истраживање трајало је дуже него што је било иницијално предвиђено.

Трећа група испитаника састојала се од религијских монаха са джим монашким стажом, од којих су се неки у младости бавили кунгфуом, а други нису. Разговори са овим појединцима за моје истраживање били су веома значајни јер су они већ били одабрали пут потпуне посвећености религијском животу, и имали су дистанцу у односу на садашње активности у домену кунгфуа у манастиру. Препоруку за избор ових 10 испитаника препустила сам старешини манастира Шаолин јер сам била сигурна да ће он одабрати најрепрезентативније чланове своје заједнице, како према интелектуалном капацитету да одговоре на моја питања, тако и према њиховим улогама у храму. И заиста, препоручени монаси, с једне стране, заузимали су најзначајније позиције у управној структури Шаолина, али су показали и отвореност за комуникацију са мном, као и специфичне профиле и умећа која су их красила и давала сваком појединцу посебан печат. Интервјуе с овом групом водила сам пре интервјуа са групом кунгфу-монаха. Наравно, ови разговори били су најзахтевнији јер су управо религијски монаси користили многе мисли и цитате из будистичких списа али и популарног будизма. За разумевање њихових одговора био је потребан висок ниво знања кинеског, који ја нисам у потпуности достигла, али сам зато приликом каснијег превођења интервјуа имала значајну помоћ кинеских и српских стручњака за кинески језик, културу и будизам.

Након обављања формалних интервјуа са ове три групе испитаника, у последњој фази истраживања добила сам прилику да обавим два формална интервјуа са старешином манастира Шаолин, његовом светости Ши Јонгсином. Они су ми помогли да разумем садашњу организацију, образовне активности и планове за будући развој манастира, као и за даљу промоцију шаолинске културе и шаолинског кунгфуа као нематеријалног културног наслеђа. О овим и бројним другим темама са старешином Ши Јонгсином, водила сам и бројне неформалне разговоре. Старешина и његови сарадници такође су ме упознали са академским радницима и истраживачима који су долазили у Шаолин на научне скупове или религијске догађаје.

Такође сам водила читав низ неформалних интервјуа и консултација са још два монаха, који су ми објашњавали дубље нивое доживљаја и веза између шаолинског кунгфа и чан будизма. Они су ми давали и практичне инструкције за извесне шаолинске здравствене и кунгфу технике. Ови сусрети и разговори су били кључни за интерпретацију материјала прикупљеног путем формалних интервјуа и опсервације.

Поред наведене три примарне циљне групе испитаника, имала сам прилике да водим формалне и неформалне интервјуе и са око двадесет практиканата и мајстора кунгфуа и чан будизма. Овој групи припадају монаси који су специјализовани за друге аспекте шаолинске културе, као што је калиграфија, стреличарство, го или кинески шах, и слично. Ту су и бивши монаси Шаолина, који су отворили своје школе борилачких вештина и организују перформансе. Такође, разговоре сам водила са академским стручњацима, попут професора Факултета борилачких вештина на Универзитету Хенана, који су заједно са манастиром Шаолин направили програм за стандардизацију шаолинских борилачких вештина, као и полагање испита за стицање званичних диплома. Размену идеја имала сам и са професорима које сам упознавала на научним скуповима у организацији Шаолина и Сонгшан Форума, од којих су неки везани за познате кинеске и интернационалне универзитете, и активни на развоју односа Кине са светом.

### **3. Упитник: почетна структура, важна питања и накнадне модификације**

У складу са темом истраживања, а у припреми за теренско истраживање, направила сам структурирани упитник, који је требало да послужи као основа за формалне интервјуе са свим групама испитаника.

Упитник се састојао из три целине. Уводни део (са 12 питања) садржао је питања о биографским подацима испитаника, као и питања о томе како су сазнали за Шаолин и потом се одлучили да дођу у манастир, какво је било њихово претходно познавање шаолинске културе и борилачких вештина, као и како су се показала њихова очекивања у сусрету с реалношћу по доласку у манастир. Први део упитника (са 15 питања) је био посвећен перцепцији будистичког, кунгфу и медицинског образовања у манастиру

Шаолин. Питања се баве односом учитеља и ученика, методама обучавања које спроводе шаолински учитељи, и процесом учења кроз који пролазе ученици током свог боравка у манастиру. Други део упитника (са 24 питања) усмерен је на однос између шаолинског традиционалног знања, нарочито чан будистичке филозофије, праксе кунгфуа и традиционалних здравствених пракси. Испитаницима су постављана питања о значењу покрета и форми кунгфуа које уче на часовима, као и о њиховом доживљају телесних и менталних промена које им интензивно тренирање доноси. Главна питања у овом делу, и од посебног значаја за целокупно истраживање односила су се на њихово схватање улоге кунгфуа у оквиру шаолинске културе као и у њиховом индивидуалном животу. Трећи део упитника (4 питања) односи се ставове о неопходности присуства религијске компоненте у достизању високог нивоа шаолинске кунгфу вештине.

Упитник је састављен на начин да омогући сакупљање компаративних (одн. међусобно упоредивих) података, али пре свега квалитативних информација које су специфичне за сваког појединца, те повезане са његовим/њеним искуством у манастиру Шаолин. У зависности од иницијалних одговора испитаника на ова отворена, стандардизована питања, за даљи ток истраживања планирано је постављање нових питања у различитим формалним и неформалним околностима. Упитник је најпре био састављен на енглеском језику, да би затим био преведен на кинески језик, коришћењем *jiantizi*, тј. савременог кинеског писма, као и *pinyin* латиничне фонетске транскрипције. (Упитник се налази у Прилогу 2 на крају рада).

Овако конципиран упитник спровођен је на терену у редукованој форми, односно као водич за истраживање или протокол интервјуа. Наиме, спровођење интервјуа са групом страних ученика кунгфуа, показало се да је упитник непотребно дугачак и да може да се сведе на мањи број питања. Ову редукцију било је могуће направити с обзиром да су нека од питања била међусобно повезана. Тако је за спровођење интервјуа са преостале две групе испитаника – кунгфу-монасима и религијским монасима, направљена краћа верзија упитника, који је садржао основно језгро првобитне верзије. При том, свакој од три групе, придодата су нова питања с обзиром на специфичност улога и искустава дате групе. Дакле, језгро упитника било је исто за све групе, и њега су чинила питања о пореклу,

разлогу доласка у Шаолин, личном доживљају свакодневног живота у храму, педагошким методима, и оно што је најважније, њиховом виђењу односа између кунгфуа, чан будизма и здравља. Придодати сет питања, за стране ученике односио се на њихове индивидуалне наклоности ка различитим аспектима шаолинске културе, за монахе ратнике питања о кунгфу техникама и начину тренирања, а за религијске монахе питања везана за чан будистичко виђење света и улогу кунгфуа у примени религијских доктрина у свакодневном животу.

#### **4. Спровођење теренског истраживања и прављење теренске документације**

Примена квалитативних метода истраживања подразумевала је документовање сакупљеног материјала у писаној, звучној и визуелној форми. Дакле, истраживачки процес је подразумевао писмено бележење опажања стечених опсервацијом, бележење садржаја неформалних разговора, као и визуелно нотирање специфичних тренутака током боравка у манастиру Шаолин и његовој околини. Најзад, и најважније од свега, поступак документовања подразумевао је снимање формалних интервјуа и њихово претварање у транскрипте. При том за снимање интервјуа била је добијена сагласност како руководства манастира тако и сваког испитаника понаособ.

**Опсервације** на основу учествовања у манастирском животу и неформалне разговоре бележила сам у писаној форми у теренском дневнику и кроз друге, неформалне белешке. Поред тога, белешке су садржале и моје коментаре и промишљања свега што ми се дешавало на терену, а посебно питања приступа тренирању кунгфуа који су примењивали моји учитељи, интроспективног опажања промена у сопственом телу током напредовања у тренирању, као и развијања нових истраживачких питања која су се уз пут појављивала. Поред тога, правила сам фотографије и видео записе везане за свакодневни живот, праксу кунгфуа и значајне догађаје који су организовани у манастиру.

**Интервјусање** три главне групе испитаника спровођено је усменим путем (осим што је у неким случајевима страним ученицима више одговарало да одговарају на упитник у писаном облику). Као што је раније поменуто, са страним ученицима водила сам

разговоре на енглеском и француском језику, а са две групе монаха Шаолина, на кинеском језику. С обзиром да је моје почетно знање кинеског било на нивоу вођења основне конверзације, језик сам усавршавала на самом терену, и то кроз свакодневно похађање приватних часова ван храма. Касније сам праксу стицала кроз разговоре са учитељима кунгфуа, монасима, и са пријатељима и осталим становницима оближњег града Денгфенга. Формалне интервјуе сам снимала мобилним телефоном, а затим транскрибовала у кинеске карактере. Поред коришћења апликације за транскрибовање, исправност транскрипције су проверавале моје три учитељице кинеског језика – Ванг Дан, Ли Бохан и Лили Чен. Након тога, текстове интервјуа сам преводила уз њихову помоћ, или уз помоћ синолога са Филолошког факултета у Београду.

Визуелни материјал са терена снимала сам сама, добијала од других особа, као и од филмских и ТВ екипа које су често долазиле у манастир и снимале за своје потребе. У извесним случајевима и сама сам била субјект ових документарних емисија и филмова, који су бележили живот у манастиру, вежбање кунгфуа и практиковање других умећа из репертоара шаолинске културе. У појединим случајевима медијске куће су биле заинтересоване и за причу о мом боравку у Шаолину, с обзиром да сам била прва жена, странкиња, која је дошла да истовремено вежба кунгфу и да ради истраживање за докторску тезу.

## **5. Фазе теренског истраживања**

Моје целокупно истраживање на терену трајало је, уз краће повратке у Србију, скоро две и по године, и то од почетка априла 2018. до краја августа 2020. године. Испоставило се да првобитно планирана година дана на терену није представљала довољно дуг период за дубље разумевање теме коју сам проучавала. Уз то, савладавање кинеског језика и учење о традиционалној кинеској медицини (у манастиру и ван њега) захтевало је више времена. Овај период теренског рада може се поделити у четири фазе. **Прва фаза** трајала је од априла до децембра 2018. године. У тих 9 месеци била сам фокусирана на учење језика, кунгфуа, и упознавање са заједницом Шаолина, пре свега са групом страних ученика. У овом периоду сам примењивала опсервацију са учествовањем у настави кунгфуа, као и

фокусирану опсервацију свакодневног живота и религијских ритуала који су се одвијали у храму. У другом делу овог периода, тј. од јуна до новембра 2018. спроводила сам интервјуе са страним ученицима. У читавом овом периоду живела сам у Дому за ученике Шаолина, који се налазио у селу Ванцегоу, на брду у близини манастира.

**Друга фаза** истраживања одвијала се од јануара до децембра 2019. године, дакле пуних 12 месеци. У овом периоду сам наставила са часовима кунгфуа (сем током новогодишњег и зимског распуста) и кинеског језика. Фокус мог истраживачког рада био је на спровођењу формалних интервјуа са религијским монасима, а затим и кунгфу-монасима, као и неформалним разговорима са њима који су уследили ради продубљивања мог разумевања њихових ставова. У овом периоду сам полагала и први циклус испита у оквиру ново установљеног програма шаолинског кунгфуа, који су основали манастир Шаолин и Факултет борилачких вештина Универзитета Хенан. Положивши испите за прва три „дуана“ (нивоа) постала сам прва жена страни држављанин која је добила диплому овог програма. У сред овог периода, током лета, заједно с осталим страним ученицима преселила сам се у хотел у оближњем граду Денгфенгу. Храм је организовао превоз за нас јер се настава кунгфуа и даље одвијала у оквиру комплекса Шаолина.<sup>9</sup>

У **трећој фази** теренског рада, која је трајала од јануара до априла 2020. године, своје истраживање наставила сам унутар главног комплекса манастира Шаолин. Управа манастира удовољила је мојој молби да живим у самом храму ради ближег посматрања свакодневног живота у њему, те сам била смештена у делу који је био одређен за госте. Ово је период интензивне комуникације и учења кроз неформалне инструкције и разговоре са два учитеља. Један од њих био је монах и учитељ кунгфуа, а други монах

---

<sup>9</sup> У овом периоду написала сам и два рада о томе како страни ученици доживљавају наставне методе приликом тренирања кунгфуа у манастиру Шаолин. Један рад сам на кинеском презентovala на научној конференцији „Чан будизам и манастир Шаолин“, која је окупила 140 кинеских и страних стручњака за шаолинску културу у граду Денгфенг.<sup>9</sup> Други рад сам послала за објављивање у *International Journal of Anthropology and Ethnology*, часопису који на енглеском издаје Кинеска академија друштвених наука у сарадњи са издавачком кућом *Springer*, и који је након вишеструких рецензија и потоњих допуна, објављен у децембру 2020. године (Neskovic 2020). Поред тога, са делегацијом шаолинских монаха учествовала сам у представљању шаолинске културе у Паризу, где сам говорила о својим истраживачким искуствима у манастиру.



који ради у одељењу за медицину и фармакологију, а специјализовао се за кунгфу методу шаолинског чан лечења. Ово је био и период епидемије ковида 19, у коме је манастир Шаолин пет месеци био у потпуном карантину. И поред напетости која је владала због опште епидемиолошке ситуације и немогућности кретања ван најужег манастирског комплекса, ову ситуацију максимално сам искористила за продубљивање својих знања, како теоријских тако и практичних, у домену односа кунгфуа, чан будизма и здравља. Такође, у овој фази, као и потоњој, интензивно сам писала поглавља која су се односила на испитивање религијских монаха и кунгфу-монаха.

**Четврта фаза** мог боравка на терену трајала је од маја до августа 2020. године. Та четири месеца посветила сам првој анализи интервјуа и њиховом допуњавању на основу накнадних неформалних разговора. У овом периоду сам полагала и други циклус испита стандардизованог шаолинског кунгфуа, и добила диплому шестог од девет дуана. Сам крај овог периода био је посвећен продужавању визе под ванредним околностима пандемије, и обезбеђивању авионске карте у условима свакодневног отказивања летова.

Приликом **сумирања** овог дуготрајног боравка на терену могла бих да закључим да ме је шаолинска заједница посматрала кроз сукцесивне улоге које су се логички низале захваљујући природи мојих истраживачких активности. Најпре је то била улога ученице у програму кунгфуа за странце, почетника како у познавању ове вештине тако и језика и свеукупних односа у шаолинској монашкој заједници. Временом, добила сам прилику да као прва жена страног држављанства, полажем испите и стекнем дипломе за првих шест (од укупно девет) дуана шаолинског кунгфуа, чија стандардизација је успостављена крајем 2019. године. Друга улога, која је била препозната тек пошто сам могла самостално да комуницирам на кинеском језику и обављам интервјуе са монасима, била је улога академског истраживача шаолинске културе. У том својству узимала сам учешће на научним конференцијама и презентацијама шаолинске културе у Кини и у иностранству. Најзад, због обе претходне улоге, постала сам предмет интересовања телевизијских и филмских екипа које су снимале документарне филмове за сврху презентације сусрета кинеске и српске културе.

#### IV. АНАЛИТИЧКО-ИНТЕРПРЕТАТИВНИ ПРИСТУП

Аналитичко-интерпретативни приступ у овој тези конципиран је тако да се ослања на горе изложени теоријско-методолошки оквир. Током и након боравка на терену, етнографска грађа сакупљена у манастиру Шаолин била је подвргнута анализи, компарацији,<sup>10</sup> и интерпретацији.<sup>11</sup> Ове процесе било је могуће остварити уз помоћ проучених примарних и секундарних извора (више о томе видети у Вучинић Нешковић 2013), као и на основу непосредног сопственог искуства пуног учествовања у животу проучаване заједнице. **Анализа** је спроведена у четири различита правца. Најпре је пажња била усмерена на описе манастирског живота, са догађајима попут заједничког обедовања, јутарње рецитације сутри,<sup>12</sup> похађања часова кунгфуа, перформанса, као и прослава верских празника у којима учествује локална заједница али и гости из далека. Сви ови елементи свакодневних, сезонских и годишњих циклуса у животу, како монашке заједнице, тако и страних ученика кунгфуа, дали су структуру а тиме и контекст за разумевање главног дела истраживања.

Следећи правац истраживања представља анализа садржаја<sup>13</sup> интервјуа обављених са три групе испитаника – страним ученицима кунгфуа, кунгфу-монасима и религијским монасима. У случају овог истраживања, анализа садржаја се пре свега заснивала на идентификацији кључних концепата који су се јављали у формалним и неформалним интервјуима, као и на поређењу њиховог разумевања/представљања од стране три испитиване групе. Након тога вршено је поређење у односу на постојеће чан будистичке изворе и западну литературу која се њима бави. При том, анализа је усмерена на откривање онога што би се могло назвати заједнички доживљај отеловљења, тј. његовим језгром, које деле припадници све три

---

<sup>10</sup> Овде усвајам Кандеину општу дефиницију „поређења“ која поређење дефинише као „активност која доводи у везу два различита ентитета како би изазвао одређени ефекат (епистемолошки, политички, итд.) кроз разматрања њихових разлика и сличности (Candea 2016, 5). При том, Гингрич сматра да с обзиром да је компарација елементарна когнитивна активност, научне методе су њом прожете у мање или више експлицитној форми (Palmberger and Gingrich 2012, 94).

<sup>11</sup> У том смислу сматрам релевантним за моје истраживањем став Жикића када говори о истраживањима у хуманистичким и друштвеним наукама: „У њима интерпретација као да почиње већ у току прикупљања података, самом одлуком истраживача да тај поступак организује у складу са једном од две основне оријентације – компаративном или контекстуалном.“ (Жикић 2012, 28).

<sup>12</sup> Сутра (на санскриту *sutra*, на пали језику *sutta*) означава будистичке свете списе.

<sup>13</sup> О референтном аналитичком методу анализе садржаја, погледати у Bernard and Ryan 1998, 618-621.

наведене групе, али и онога што представља специфичне доживљаје отеловљења, детерминисане карактеристикама сваке групе, па и појединца.

Наредни правац у коме се кретало истраживање карактерише компаративна анализа наратива, заснована на поређењу исказа припадника три групе које чине заједницу манастира Шаолин, дакле религијских монаха, кунгфу-монаха и страних ученика. Ова анализа спроведена је у два вида. Прву врсту анализе називам „интергрупна компаративна анализа“<sup>14</sup> и он заснива на поређењу наратива које не припадају истој култури, али припадају истој шаолинској заједници. Другу врсту анализе називам „интракултурна компаративна анализа“ (Bernard and Ryan 1998, 601), и она се односи на поређење наратива припадника шаолинске заједнице који деле исту културу, а то су религијски и кунгфу-монаси.

Након анализе ставова и искустава о питањима везе између чан будизма, кунгфуа и здравља унутар сваке групе, издвојене су посебне теме које су се произашле из поменуте компаративне анализе наратива. Оне дакле представљају тачке у којима су се додирнула искуства и ставови различитих група испитаника, било у временској, просторној, концептуалној, или практичној равни.

Последњи правац анализе користи мој лични доживљај учења и тренирања кунгфуа као истраживача. Овај правац даје интерпретативну потку раду, која комбинује објективни и субјективни однос спрема процеса који је у центру овог истраживања (Вучинић Нешковић 2020, на основу усмене дискусије). На тај начин се отвара простор за истовремено дистанцирање и за приближавање, те и директно укључивање у процес отеловљења чан будизма у телесној пракси шаолинског кунгфуа.

---

<sup>14</sup> Концепт „интергрупна компаративна анализа наратива“ установила сам на основу прилагођавања концепта „интеркултурна компарација наратива“ (intercultural comparisons of narratives), о којој говоре Бернанд и Рајан у свом раду о текстуалној анализи (Bernard and Ryan 1998, 601), потребама моје истраживачке ситуације. Док се код њих пореде различите културе, у мом случају пореде се три групе које припадају заједници Шаолина, а да при том немају заједничко културно порекло.

Овде желим да напоменем да сам у интерпретацији етнографске грађе континуално користила саморефлексивни приступ, али сам истовремено имала на уму његов парадоксални утицај на прецизност и универзалност резултата истраживања. Као што субјекат не може бити објективан према себи самом, тако можемо да кажемо да ниједан субјекат не може бити апсолутно објективан према анализирању било ког објекта, с обзиром да полази од свог делимично уобличеног референцијелног система који, као рационално доступну, има искључиво свесну меморију сопственог искуства. Дакле, апсолутна објективност би била она коју ствара агенс са становишта „неупитне праведности“ („геометрал свих референтних тачака“ код Хегела; „*focus imaginarius*“ код Канта, или „Божија тачка“ док Лајбница) (Bourdieu 2004).

**Интерпретација** истраживачких сазнања у овом раду је спроведена на три нивоа. Као прво, можемо говорити о интерпретацији историјских записа, као и филозофских и религијских начела чан будизма и њиховој примени у савременој доктрини и пракси заједнице манастира Шаолин.

Као друго, можемо говорити о интерпретацији наратива, од којих разликујемо три врсте<sup>15</sup>:

- Индивидуални наративи су појединачне (личне) интерпретације групних и институционалних наратива, који се преносе с учитеља на ученика. Другим речима, они настају из личне интерпретације званичних и незваничних наратива.
- Колективни наративи круже између припадника исте групе, и то је оно што они причају међу собом, али и преносе са учитеља на ученике. Ове наративе имају поједине веће групе у оквиру манастира – страни ученици, кунгфу-монаси, религијски монаси, као и поједине мање групе засноване за становању у истој кући или дворишту.

---

<sup>15</sup> Овде напомињем да поделу на ове три врсте наратива нисам преузела из постојеће литературе, већ на основу сопствене концептуализације теме истраживања, током теренског истраживања, као и на основу анализе теренске грађе.

- Институционални наративи представљају званичне ставове заједнице манастира Шаолин, који су објављени у књигама у издању манастира, на њиховом сајту, или се могу чути у наступима званичника које за одређене прилике делегира сам манастир. Сви ови наративи подложни су променама, међусобном прожимању али и супротстављању.

Најзад, као треће, у оквиру поступка интерпретације, коришћен је метод компарације, и то: поређење садржаја формалних и неформалних изјава, онога што испитаници причају и онога што раде, искустава испитаника са искуством и опсервацијама истраживача, као и уочавање разлика између доктрине и њене примене у реалном животу.

У овом раду највећи део аналитичке и интерпретативне пажње посвећен је ставовима три циљне групе испитаника, односно ономе што се може назвати индивидуалним и групним наративима о вези између кунгфуа, чана и здравља. При том, поглавља посвећена анализи ставова страних ученика, кунгфу-монаха и религијских монаха имају заједнички садржалац у томе што су њихове приче посвећене поменутој главној истраживачкој теми. С друге стране, за сваку групу издвојене су поједине теме које су специфичне за њихов свеукупни профил и везу са шаолинским кунгфуом. Тако је за стране ученике посебно значајна тема педагогије, тј. начина на који они доживљавају начин подучавања кунгфуа који спроводе шаолински монаси. За кунгфу-монахе карактеристична је тема начина тренирања кунгфу форми. Најзад, за религијске монахе значајан је њихов интегралан поглед на чан будизам, у коме кунгфу има само једну, не превише истакнуту улогу. У том смислу, ова три главна поглавља имају заједничку нит, а то је централна тема истраживања, али имају и додатне тематске кругове који их чине специфичним, али и у неку руку међусобно упоредивим. У сваком од ова три поглавља прича се постепено гради на основу исказа испитаника који се разликују према старости, искуству и нивоу промишљања својих улога у манастиру Шаолин, а тиме и по дубини разумевања основног принципа шаолинског наслеђа. Овај основни принцип представља јединство свих елемената који чине манастирски живот под окриљем чана, а то су религијски обреди, борилачке вештине, традиционална медицина, различите уметности, и остали елементи

свакодневног живота. Другим речима, јединство свих елемената шаолинске културе успоставља се кроз чан јер су све манастирске праксе у ствари део чана.

## V. ПРЕГЛЕД РЕЛЕВАНТНЕ ЛИТЕРАТУРЕ

Поред теоријске литературе која се бави теоријама праксе и теоријама отеловљења, моје истраживање ослања се на постојеће антрополошке и друге сродне студије чији фокус је на борилачким вештинама.

Студије савремених борилачких вештина чине разнородну, хетерогену и мултидисциплинарну област без обједињујућег теоријског приступа (Bowman 2019). Такво стање ову област чини утолико занимљивијом јер дозвољава емпиријско истраживање у различитим правцима и отвара простор за нове теоријске доприносе. Постојећа литература о борилачким вештинама, за сврху овог рада, могла би се поделити у три целине. **Прва целина** укључује општије студије о борилачким вештинама и њиховом односу спрема спорта и транс-националног присуства. **Друга садржи** истраживања у којима се борилачке вештине и њихови елементи појављују у различитим културним контекстима. Ова најобимнија целина садржи радове који борилачке вештине третирају кроз различите приступе: социо-културни (групни идентитет и хабитус), соматски (покрет, флуидност, ритам), и религијски (веза између борилачког покрета и религијске традиције). **Трећа целина** садржи радове који су посвећени историји и савременој пракси кунгуфа у Манастиру Шаолин (и његовом непосредном окружењу), са акцентом на проблемима његовог очувања и развоја као нематеријалног културног наслеђа.

У антрополошкој литератури борилачке вештине су најчешће анализирани у складу са њиховом друштвеном улогом. Неке студије категоришу борилачке вештине као спорт, друге као извођачку уметност, треће као здравствене праксе, док их мањи број посматра као духовне праксе самокултивације.

## **1. Литература о борилачким вештинама и њиховом односу спрема спорта и транснационалног присуства**

У оквиру прве категорије радова налази се рад Бесниера и Браунел „Sport, Modernity and the Body“ (Besnier and Brownell 2012), који се бави како традиционалним тако и модерним телесним дисциплинама, и расправља о значајним питањима у вези са антропологијом спорта. Пре свега, аутори истичу да је спорт недовољно теоријски промишљен („under-theorized“), као и да би више истраживачке пажње требало посветити „националним и транснационалним мрежама“ које га окружују.

Скуп чланака у оквиру зборника *Martial Arts as Embodied Knowledge: Asian Traditions in a Transnational World*, који су уредили Фарер и Вален-Бриџ (Farrer and Whalen-Bridge 2012), обухвата три антрополошка приступа азијским борилачким вештинама. Ови приступи баве се борилачким вештинама као отеловљењем фантазије, културно заснованим формама самокултивације, и процесом континуираног формирања идентитета. Етнографски материјал заступљених аутора, који су и сами практиканти борилачких вештина, описује пут којим је друштвено тело тренирано путем борилачких вештина, као и трансформацију специфичних борилачких вештина која настаје захваљујући њиховом транснационалном карактеру. У циљу развијања оваквог правца истраживања и тражења одговора на питање шта процес „тренирања тела“ заиста подразумева, у свом истраживању користила сам концепт динамичког отеловљења. Ови радови такође су ме подстакли да размишљам да ли присуство шаолинског кунгфуа на глобалној међународној сцени као последицу има трансформацију оригиналног језгра знања о телу које се култивише у самом Манастиру Шаолин.

## **2. Литература у којој се борилачке вештине и њихови елементи појављују у различитим културним контекстима**

Значајне антрополошке студије о борилачким вештинама настале су применом методолошког приступа „дубинског учествовања“ (“thick participation”), као и коришћењем „густог описа“ („thick description“) као аналитичко-интерпретативног оквира,

нарочито када су у питању ефекти борилачких вештина на самоперцепцију и стимулисање духовних обрта код практиканата.

#### **а. О борилачким вештинама као основи за изградњу хабитуса и идентитета**

Савремени стандард академског изучавања борилачких вештина поставио је Вакан у својој књизи *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer* (Wacquant 2004), која представља изванредно етнографско путовање у свет једног чикашког бокс клуба. У овом оригиналном раду, Вакан развија комплексну и интимну причу боксерске педагогије, која до у најситније детаље описује бројне тренинге и извођачке ситуације у којима бокс постаје ритуализовано умеће и хабитус који укључује све учеснике у свакодневном животу клуба. Ова студија представља иновативну основу за даље истраживање и дискусије о телесним дисциплинама интимно обавијеним у социо-културни контекст локалних заједница, али и видно повезаним са глобализованим светом. Она показује да преношење боксерског знања, односно боксерске или било које друге педагогије, јесте комплексан социо-културни феномен. Овакви феномени не подразумевају само специфичне стратегије и технике тренирања и борбе, већ и бројне актере и њихове међусобне односе.

Чланак Џенингса, Брауна и Спаркса, насловљен „’It Can be a Religion if You Want’: Wing Chun Kung Fu as a Secular Religion” (Jennings, Brown and Sparkes, 2010) истражује начине на које је специфична кинеска борилачка вештина, вингчун кунгфу, конструисана као вид религије и функционише као „секуларна религијска пракса“ за језгро чланова Асоцијације вингчун кунгфуа у Енглеској. У овом процесу идентификоване су две карактеристике. Прва укључује начине на које се вингчун развија од свакодневне секуларне праксе у нешто што преузима сакрализовану значења за њене учеснике, док се друга фокусира на развој хабитуса вингчуна кроз време. Ова врста хабитуса делује да је заснована на „колективној живахности која путем отеловљене праксе има улогу да уједини, повеже и



инспирише посвећене практиканте, потврђујући њихову веру у вредности овог вингчун система и могућност њиховог учитеља да је користи и успешно преда даље.<sup>16</sup>

Шанонов текст „Western Men and Eastern Arts” (Channon 2012) бави се тензијом која постоји између ‘традиционалних’ источњачких форми праксе и ‘модернизованих’ Западних метода тренинга и такмичења. Важну тему представља спортизација Источних стилова, где су борбено усмерене вештине засноване на моралним филозофијама трансформисане више или мање у компететивне активности које следе Западне моделе рационализованог спорта. Међутим, такође се сугерише да Источне борилачке вештине садрже посебан значај на Западу због њихове на изглед езотеричне природе. Ово истраживање се такође бави начином на који британски мушкарци, позивајући се на замишљену јединственост њихове борилачке вештине, користе своју вештину да би конструисали осећај моралне супериорности у односу на друге мушкарце. Опредељујући се за Источне борилачке вештине, они одбацују оно што верују да је „мејнстрим“ Западна мушкост, и указују на улогу коју „алтернативне“ визије телесне културе могу да играју у мушкој перцепцији пола.

Истражујући у Кини, и то у непосредној близини Манастира Шаолин, Донгов текст „Technologies of Masculinity in Wushu School in Dengfeng” (Dong 2016) бави се конструкцијом маскулиних идентитета у образовном окружењу шаолинских борилачких вештина које представља алтернативу академском образовању у Кини. Другим речима, Донг истражује на који начин младићи реконструишу хијерархију мушкости током наставе, али пре свега током неформалног дружења у свакодневном животу у оквиру својих интернатски организованих школа шаолинског кунгфуа. Заснован на дужем теренском истраживању у секуларној школи за борилачке вештине у Денгфенгу у провинцији Хенан (најближем граду Манастиру Шаолин), студија показује како ови

---

<sup>16</sup> У скорије време, очигледан је развој истраживања „следбеничког туризма“, али такве његове варијанте која се везује за посећивање земаља и локација које представљају колевку одређене борилачке вештине. Дакле, реч је о путовањима која предузимају љубитељи и практиканти борилачких вештина, и то ради упознавања са местом порекла вештине коју упражњавају код куће, као и учешћа у различитим догађајима, сусретима, радионицама, семинарима или научним скуповима. Међу такве радове спада и текст Цинарског и Свидера „The Journey to the Cradle of Martial Arts: A Case Study of Martial Arts’ Tourism” (Synarski and Swider 2017). У овој врсти путовања, они су поред знатичеље и кратког истраживачког подухвата, своје путовање видели и као вид самореализације (“self-realization tourism”).

ученици исказују жестину и култивишу неустрашивост да би се уклопили међу своје вршњаке и репродуковали етос мушкости.

### **б. Текстови о борилачким вештинама као социо-културном устројству, налик породици са јасно дефинисаним „сродничким односима“**

Текст „Canton Kung Fu: The Culture of Guandong Martial Arts“ ауторке Је Гуо (Ye Guo 2019), посвећен је анализи историјских слојева значења савремених варијанти борилачких вештина у кинеској провинцији Гуандонг (познатој као Кантон) на самом југозападу Кине. Указујући кантонски кунгфу потиче од шаолинског кунгфуа, који је у свој родни крај пренео и промовисао шести патријарх Манастира Шаолин, ауторка указује на различите аспекте кантонског кунгфуа који су допринели његовом прихватању, развоју и ширењу до данашњег дана. Регион Гуандонга постао је један од главних инкубатора борилачких вештина, у коме су се традиционалне, модерне и јавне (формалне) институције интензивно развијале. Тако је у Гуангџоу отворена Национална академија за Гуангџоу и Гуангси 1929 године, само након годину дана од отварања прве Кинеске Националне академије у Нанђингу, када су доведени многи реномирани учитељи борилачких вештина са севера. Ова студија анализира социо-културни систем који је омогућио прихватање, формално организовање и развој кингфуа. Од посебног значаја био је друштвени систем у коме се заједница традиционално заснивала на кланском и регионалном културном идентитету. Удружења заснована на заједничкој генеалогiji (пореклу) била су веома моћна и понашала су се скоро као корпорације које су куповале и држале огромне земљишне поседе. Управо она су постала најважније институције синдикалног удруживања радничке класе. Тако су и данашње школе кунгфуа у Гуангдонгу засноване на принципу фиктивног сродства. Њихова социјална структура опонаша структуру клана, а њихове различите теорије, технике и вештине чине део кланског наслеђа. Старији искусни учитељи су патријарси са високим ауторитетом, а статус чланова се углавном рангира према хронолошком редоследу којим су се придруживали заједници. Свака школа поштује оснивача као свог претка.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Данас планина Фошан представља „еписантар кантонског кунгфуа, где је Музеј борилачких вештина саграђен у старом Храму предака, који потиче из 11. века, и који представља значајну туристичку атракцију.

У раду „Kung Fu Family as a Metaphor of Belonging“ Партикова и Џенингс (Partikova and Jennings 2018) тврде да се кунгфу удружења често схватају као „породице“ које формирају шира „породична стабла“ или генеалогичке лозе које делују кроз векове историје, као и кроз транскултурално повезивање. Удружујући перспективе феноменолошког психолога и антрополошког социолога, аутори представљају податке из два истраживања западних практиканата традиционалних кинеским борилачких вештина (ТСМА) на Западу и у Азији. Први део података долази на основу опсервације, интервјуа и етнографских разговора са британским практикантима из Енглеске а други из интеракције са другим западњацима са енглеског говорног подручја који живе у Хонг Конгу. (Покушавајући да деконструишу концепт „Кунгфу породице“, односно да виде шта она значи за практиканте и како утиче на њихову праксу и њихове односе са другим практикантима, ...).

Користећи Савремену теорију метафоре (Lakoff and Johnson 1980, 1999), аутори покушавају да деконструишу субкултурни идеал „Кунгфу породице“ као концептуалне метафоре (Кунгфу је породица). Ову централну метафору они су истражили посредством шест њених елемената, и то: Породично стабло (Лоза је породично стабло), место (Школа је дом), заједница (Клуб је породица), однос учитељ-ученик (Шифу је отац), односи међу вршњацима (Другови из групе су рођаци), и шире повезаности (Кунгфу је однос). Гледано кроз ову призму, практичари кунгфуа припадају њиховом квону или клубу, али такође и широј групи коју чине даљи рођаци, сениори и претходници, али и преци. Други ученици се посматрају као рођаци, и постоји одговорност преношења умећа следећој генерацији као и неговања млађе генерације полазника. Свеукупно, идеал породице може да расветли како идентитет може да надиђе време („генерације практиканата“) и простор (од једне до друге културе). То је дакле један начин разумевања организације, распрострањености и надилажења међусобних разлика у узрасту, етничитету, полу, религији и друштвеној класи.

---

Изложбе у овом музеју садрже преглед историје, затим биографије најпознатијих кунгфу учитеља из Гуангдонга, као што су били Вонг Феихунг, Брус Ли и Јип Ман, као и оружје и другу специфичну опрему за вежбање борилачких вештина специфичних за ову провинцију. Уз изложбе, борилачке вештине и игра лавова свакодневно се изводе за бројне посетиоце музеја.

## **в. Радови који се баве социо-биолошким аспектом борилачких вештина: соматички приступ**

Разумевање промена умно-телесног склопа при тренирању борилачких вештина је од кључне важности за разумевање образовног система храма Шаолин. За ово питање значајани су радови Петинен, Даунија и Инголда, који се баве **процесом соматског учења и развојем телесних способности**. На примеру утицаја бразилске телесне праксе познате под називом капуера, Дауни истражује начин на који културна различитост утиче на физиолошке варијације код људи (Downey 25, 2012). Петинен, која истражује праксу таицитсуа, се концентрише на апстрактнији аспект развоја перцептивних капацитета код човека, без узимања у обзир физиолошких процеса (Pettinen 2012). Оба антрополога схватају културу као колевку телесних техника, па самим тим и окидача трансформације биолошког диспозитива код човека. Слично томе, Инголд сматра да су телесне способности које се развијају као последица телесних пракси буквално инкорпориране, с обзиром да стварају специфичне неуролошке, мишићне и анатомске промене (Ingold 2000).

Студија Самимиан-Дараш “Rebuilding the Body through Violence and Control” (Samimian-Darash 2012), проучава специфичан програм израелског војног тренинга у коме долази до поновне изградње тела у нови ентитет. Концепт Агресивно рефлексивне телесне праксе (Violent Reflexive Bodily Practices, VRBP) ауторка тумачи као метод за развој емотивне и телесне контроле у ситуацијама агресије. Отпор на бол, реактивност и одлучност, али и развој капацитета за експресију агресије су кључни производи овог тренинга. Ове телесне технике се не преносе преко теоријског дискурса и не сагледавају се као културно наслеђе, већ су наметнуте као директно искуство. Самимиан-Дарашева у свом раду прати развој нових телесних могућности и тражи увид у различите процесе при тренингу – оне који превазилазе културне вредности и репрезентације. У погледу темпоралности и динамике телесних техника, ова студија показује **могућности утискивања дубоких телесних промена** у кратком временском периоду, које остају присутне временски и просторно и ван тренинга. Питање које међутим занима ауторку је да ли „ново понашање“ које настаје као последица тренинга и које се испољава аутоматски у новим ситуацијама у ствари

постаје „друга природа“ човека. Ово истраживање може да буде корисно приликом анализе процеса стицања вештина Шаолин кунг фуа и тражења одговора на питање да ли ова телесна пракса може изменити људско тело тако да оно представља директно отеловљење вредности наметнутих у окружењу манастирске заједнице.

Радови Мулиса (Mullis 2008; 2013), Кима и Квон (Kim and Kwon 2017), као и Кохоуткове, Масарик и Регули (Kohoutkova, Masaryk and Reguili 2018) **теоретишу покрет**, који представља фокус педагогије, вежбања и извођења борилачких вештина.

У свом првом тексту на ову тему, Мулис (Mullis 2008) се бавио концептима телесне шеме и телесне слике којима објашњава начин на који се извођачко тело у борилачким вештинама, игри и глуми трансформише у естетски експресиван медијум. Према Мулису, телесна схема је модел телесног става, и представља предсвесни систем сензорно-моторичких функција који оперише испод нивоа само-референтне интенционалности (Gallagher 2005, 26; Мулис 2008, 63-4). Телесна схема процесуира информације о телесном ставу и покрету, укључује специфичне моторне обрасце који су дати или научени, и који су приправни за примену у погодном окружењу, као и омогућава превођење визуелне информације у проприоцептивне информације (тј. оне које су у вези са телесним ставом и покретом). Насупрот телесној схеми, која није одређена културом, телесна слика јесте. Мулис објашњава да слика коју појединац има о сопственом телу представља синтезу опажајних искуства, уверења о природи свог тела и емоционалних одговора на њих (Mullis 2008). Дакле, постоје три врсте интенционалних садржаја који конституишу телесну слику – то су перцепција тела, концепт тела, и афекат тела. (Мулис 2008, 62-3).

У тексту „Martial Somaesthetics”, Мулис (Mullis 2013) расправља о интеграцији покрета, концепта флуидности и односа ум-тело. Према његовом погледу, **соматска интеграција** претпоставља да практикант учи да све више прихвата осећај менталне и физичке интеграције. Концентришући се на кинески кунгфу (Zhōngguó gōngfū), и то на његов традиционални стил, ова студије расправља о богатим сомаестетичким доживљајима које с једне стране практикант борилачких вештина може да постигне, а затим и на естетско уживање које борилачке вештине могу да пруже онима који посматрају њихово извођење у стварним или симулираним борилачким ситуацијама. Према Мулису, сомаестетичка

својства која могу искусити практиканти борилачких вештина укључују гештALT својства која произлазе из интеракције дела и целине, и чулна својства која одражавају енергетски квалитет одређених покрета. ГештALT својства укључују осећај психосоматског интегритета и борилачке грациозности, односно флуидности. Чулна својства су укореењена у опаженим варијацијама у исказивању соматске енергије<sup>18</sup> и осећаја сопствене киносфере, тј. простора кроз који се тело креће. С друге стране, елементи који су релевантни за ужитак публике у борилачким вештинама су уважавање извајаних тела, извођење устаљених форми и специфичне енергије, грациозности и коришћење борилачког оружја (Mullis 2013, 103).

Студија Кима и Квон „The Slowness and Softness of Taijiquan” (Kim and Kwon 2017) је добар пример истраживања заснованог на соматском приступу проучавања борилачких вештина, које обраћа пажњу на перспективу тела-ума. Аутори сматрају да се концепти као што су „холистичко тело“ и „посматрање са становишта првог лица“ могу идентификовати у пракси таиђиђуана.<sup>19</sup> У процесу спорог и меког вежбања ове борилачке вештине, сома (или тело) може да осећа и опажа своју околину изнутра и споља, док се у исто време континуирано само-регулише. Соматски приступ не дозвољава одвајање тела и ума, а тренинг таиђиђуана нас наводи да непрестано преговарамо између свести о окружењу и нашег намерног деловања у том окружењу (Kim and Kwon 2017, 117). У том смислу, „спори“ покрети у таиђиђуану се практикују кроз соло форме, што омогућава коришћење успорене активности као начина да се самостално тренира тако да фокус буде на нашим покретима и осећају унутрашњег тела. С друге стране, „меки“ покрети се захтевају приликом вежбања у двоје (у спарингу), када је фокус ка споља. Бити нежан

---

<sup>18</sup> Користећи пример стилова који имитирају покрете животиња, као што су стил тигра или богомољке, Мулис објашњава различита енергетска својства кунгфуа. Ослањајући се на модел који даје традиционална кинеска медицина, усавршавање техника које се ослањају на особености кретања животиња, омогућава практиканту да своју соматску енергију (qi) трансформише у префињенији вид енергије или jin (劲) (Mullis 2013, 102).

<sup>19</sup> Сматра се да је таиђиђуан потекао из малог кинеског села у провинцији Хенан, у оквиру породице Чен. Временом, ова борилачка вештина доспела је у Пекинг, а затим и широм Кине. Символ за таиђи означава „промену јина и јанга“ (женског и мушког, односно меког и тврдог принципа), тако да се ова дисциплина може звати „борилачка вештина промене“ или „умеће промене“ (Kim and Kwon 2017, 118).

значи бити опуштен како у мишићима тако и умом. Када смо у стању мекоће, контрола над телом је много успешнија (Kim and Kwon 2017, 129).

Кохоткова, Масарик и Регули у свом раду „The Experience of the State of Flow in Brazilian Jiu-Jitsu” (2018) нуде увиде који нас инспиришу да трагамо дубље за дефиницијом „флуидности“ (“flow”) у телесном покрету. Различите дефиниције „флуидности“, од вештине до стања, су од значаја за интегрално разумевање процеса учења сваког практиканта борилачких вештина. У овој студији, која се заснива на приступу психологије спорта, искуство флуидности се сматра изузетно угодним искуством, које се остварује кроз дубинску усредсређеност на активност коју појединац у датом тренутку изводи. Особа постаје једно са активношћу коју упражњава, и при том губи свест о протоку времена и раздваја се од ега. На основу квантитативног истраживања, аутори показују да практиканти џиуџицуа, у оквиру три дела тренинга, а то су учење нових техника, увежбавање наученог и спаринг, на различите начине доживљавају стање „флуидности“.

Интересантан пример истраживања које се бави борилачким вештинама, укључујући и шаолински кунгфу, као уметничке форме, представљен је у тексту “Martial Arts and Contemporary Dance: Rhythmic Convergences of the Human Body” (Raimondo, Coccia and Sessarelli 2013). Следећи објашњење погледа на свет карактеристичног за Источно Азијске културе, које је дао Марсел Гране, у које је утиснута теорија јин-јанга (као обједињујућих супротности), као и нове научне парадигме које покушавају да превазиђу картезијанско-њутновски редукционизам, аутори истражују **концепт ритма** у модерним извођачким уметностима. Плес и борилачке вештине су два људска искуства где појединци у највећој мери доживљавају свеобухватан осећај ритма. Током протеклих деценија, сведоци смо све чешћег сусрета(ња) између Западне модерне игре и Источних борилачких вештина. Текст се фокусира на анализу четири перформанса унутар различитих струја савременог плеса, који садрже јасне референце на технике, филозофију, ситуације и сценарије азијских борилачких вештина. Примери су узети из представа приређених у Тајпеју (класичан и модерни Западни плес, кинеска опера и таиџићуан), Стокхолму (Руски балет и кинеске борилачке вештине, пре свега багуаданг), Равени (Западна, руска класична и јапанска традиционална музика, уз кореографије борилачких

вештина, и појављивање две значајне личности из света ђуђицуа и кик бокса), и најзад Лондону (белгијски кореограф наступа са осамнаест монаха Манастира Шаолин). Аутори текста сматрају да су анализирана искустава фузије борилачких вештина и плеса довела до поновног открића „прималне везе“ између игре, драме и ритуала, која је постојала у античком друштву. Они закључују да естетско задовољство чува реалност објекта, који је у исто време под утицајем субјективне акције. Резултат се налази у искуству уметничке креативности, које обухвата (укључује) људско тело као целину.

У тексту „Memory in Our Body: Thick Participation and the Translation of Kinesthetic Experience“, Самудра (Samudra 2008) поставља питање на који начин антрополози који се баве борилачким вештинама, спортом, плесом и другим кинестетичким културама могу да превазиђу проблем преношења у аналитички дискурс оних телесних пракси које испитаници не изражавају вербално. Ауторка предлаже „дубинско учествовање“ (“thick participation”) као метод којим ми као истраживачи можемо да користимо наша тела ради стицања заједничког културног знања. Она дефинише „дубинско учествовање“ као културно знање које је најпре кодирано у телу антрополога, и тек онда екстернализовано као визуелни или писани подаци за потребе анализе. Иако је „дубинско учествовање“ слично Герцовом „густом опису“ (Geertz 1973, 20-21) у поклањању пажње детаљима, оно се разликује у томе што се не фокусира на интерпретацију друштвеног дискурса, већ на размену друштвених искустава (Samudra 2008, 667). Међутим, након тога потребно је да преведемо наше соматске доживљаје у речи. Кодирање кинестетичких детаља, описивање нових сензација (експресивним језиком па чак и метафорама), као и приповедање епизода физичког тренинга су три различита начина писања о партиципативним искуствима на терену. Тако добијени подаци потом се могу упоредити са запажањима и животним историјама практиканата које консултујемо у истраживању. Сваки од ових приступа пружа специфичне могућности за истраживање кохерентности доживљаја телесне праксе мноштва тела која насељавају исту кинестетичку културу. Овај свој приступ Самудра примењује на кинеско-индонежанској одбрамбеној и здравственој дисциплини познатој као Силат белог ждрала, коју истражује у Америци и Индонезији.



## г. Студије о религијском борилачком покрету

Теоријски усмерене студије (**религијског**) **борилачког телесног покрета у различитим културама** представљају значајну компаративну литературу за истраживање шаолинског кунгфуа који је заснован на чан будистичкој традицији. Међу њима су студије малајског силата (*Seni Silat Hak*) у Малезији, Сингапуру и Енглеској (Farrer 2009), каларипајатуа (*Kalaripayattu*) у Индији (McDonald 2007) и капоере (*Kapoeira Angola*) у Бразилу (Hofling 2012, 2019). Ови радови говоре о томе како су традиционалне религијске борилачке вештине реинтерпретиране за сврху изграђивања националних, регионалних и културних идентитета у различитим комплексним соцо-културним окружењима.

Фарерова књига *Shadows of the Prophet: Martial Arts and Sufi Mysticism* (Farrer 2009) представља прву дубинску студију силата, малајског борилачког умећа које је везано за религијске праксе Хакани исламског суфи реда. На основу дванаестогодишњег истраживања и практиковања силата у Малезији, Сингапуру и Енглеској, Фарер проучава силат у оквиру транснационалне групе са називом Сени силат Хак. Ова студија комбинује теорије антропологије уметности, отеловљења, и перформанса да би показала како се ратна магија и ратна религија спајају у традиционалним малајским борбеним вештинама, где се практиканти дистанцирају од „постајања животињом“ или уласка у транс, преферирајући спонтану праксу телесног кретања призивањем моћи Алаха. Силат и суфизам приказују се кроз друштвене драме четрдесетодневних кампова за обуку, где се малајски и европски практиканти труде да постану Пророкове сенке, само да би њихова вера могла да буде тестирана проласком кроз искушење ритуалног потапања руку у кључало кокосово уље. Невидљивом царству и магичном отеловљењу се даље приступа кроз приказ малајских пејзажа смрти, где кретање умећем силата призива духове херојских предака. Фарерова студија говори о савременим облицима религијског мистицизма, „традиционалне“ борилачке вештине у савременом свету и утицаја суфи традиције у савременом исламу југоисточне Азије.

Исцртавајући значење каларипајатуа у митско-историјском пејзажу феудалне јужне Индије и допринос ове хиндуистички инспирисане борилачке вештине у креирању

културног идентитета државе Керала, Мекдоналд у свом раду “Bodily Practice, Performance Art, Competitive Sport: A Critique of Kalaripayattu, the Martial Art of Kerala“ (McDonald 2007) интерпретира различите начине на које је глобализација реконфигурисала каларипајату. Од некад сложене обједињене праксе, у данашње време каларипајату постоји у три вида – као телесна пракса, извођачка уметност и такмичарски спорт. Ослањајући се на Мерло-Понтија и Бенјамина, аутор тврди да док је каларипајату као такмичарски спорт и извођачка уметност „остао без ауре“ захваљујући својој асимилацији у капиталистичку логику инструменталне рационалности и објективизације, каларипајату као телесна пракса наставља да поседује „ауру“. Дакле, радикално језгро каларипајатуа као борилачке вештине лежи у његовој политичко-феноменолошкој дубини као телесној пракси и у његовој способности да делује као негативна критика доминантних друштвених трендова.

Хофлинг у својој докторској тези *Dancing, Fighting, and Staging Capoeira* (Hofling 2012), а потом и у књизи *Staging Brazil: Choreographies of Capoeira* (Hofling 2019) даје префињену биографију капоере у њеним кинестетичким специфичностима и неопходно испитивање наратива који подржавају стварање модерног Бразила.

Ове студије анализирају кореографије капоере током 20. века: „од предлога да постане „национална гимнастика“ из 1920-тих до регионалне поделе на Капоеру Ангола и Регионалну Капоеру током 1930-тих и 40-тих; од учешћа капоере у туристичкој индустрији Бахије 1950-тих до њених адаптација за међународну сцену 1960-тих и 1970-тих.“ Користећи анализу покрета да би преиспитала претходно одбачене концептуализације капоере као кооптације, деафриканизације и губитка аутентичног карактера, ауторка је идентификовала претходно занемарене процесе кроз које су „традиције“ капоере које су припадале афричкој дијаспори тактички изнова артикулисане кроз хегемонистичке дискурсе модерности (Hofling 2012).

Истраживања Хофлингове представљају значајан допринос студијама плеса, борилачких вештина и историје Бразила. Ауторка премошћује празнину у студијама капоере истражујући не само њено отеловљено искуство већ и њену историју. Одбацујући бинарне

опозиције традиција наспрам иновације и бразилско наспрам афричког, Хофлинг наглашава кореографско ауторство не као знак њене деградације, већ као основу њеног постојања. Студија нијансира разумевање капоере, третирајући модерност и кореографско ауторство као централне за ову праксу. Користећи интервјуе, цртеже, фотографије и отеловљено знање, и стављајући акценат на ауторство често занемарених актера, студије Хофлингове показују да капоера измиче опозицијама чисто/мешовито, традиционално/модерно, аутентично/ инсценирано, ангола/регионално и црно/бело.

### **3. Литература у вези са кунгфуом у манастиру Шаолин као нематеријалним културним наслеђем**

У овом последњем делу прегледа литературе биће представљени радови који се односе на шаолински кунгфу, односно на развој и савремене улоге шаолинског кунгфуа, и то кроз гласове како страних тако и кинеских аутора. Иако се сви аутори, више или мање, баве историјским развојем ове борилачке вештине, одабрани су пре свега они који се баве савременом улогом шаолинског кунгфуа као нематеријалног културног наслеђа, те могућности преошћавања проблема његовог очувања и даљег развоја.

На самом почетку треба поменути Шахарову детаљну студију посвећену развоју борилачких вештина манастира Шаолин и то у његовом природном, економском, политичком и војном контексту. Монографија *Shaolin Monastery: History, Religion and the Chinese Martial Arts* (Shahar 2008) заснована је на приказивању и интерпретацији архивских докумената манастира Шаолин, у којима се помињу борилачке вештине Шаолина. Ова студија представља добро утемељен оквир за разумевање шире религијске културе али и развоја специфичних борилачких вештина, те открива слојеве који су изграђивали данашњи хабитус шаолинских кунгфу-монаха. Она такође показује како су се мењале примарне улоге техника борилачких вештина, од борбених, преко религијских и терапеутских. Самим тим, ова монографија даје основу за истраживање тананих историјских спона које повезују умеће борбених вештина Шаолин кунгфуа са култивисањем чан духовног и медицинског наслеђа.

Шаолинско кунгфу наслеђе је извор традиционалног знања и вештина које шаолински монаси преносе у континуитету својим кинеским ученицима, али у новије време и страним љубитељима и практикантима који долазе у манастир да би учили или обогатили своје борилачке вештине. Ове традиционалне кинеске борилачке вештине које се негују у Шаолину, и отеловљују у формама које изводе чланови заједнице, сусрећу се са формама које доносе са собом страни ученици, а које су у међувремену биле изложене акултурацији (у различитим националним и локалним културним окружењима), али такође и глобалним процесима секуларизације, спортификације, комерцијализације и тривијализације.

Разумевање савременог манастира Шаолин и визије за његову будућност које имају његови званичници, омогућава читање монографије *Shaolin in My Heart*, коју је написао садашњи старешина храма Ши Јонгсин (Shi Yongxin 2013). Ова књига омогућава да разумемо храм као специфичну религијско-образовну институцију, која има веома важно место у одржавању чан будистичке традиције и културног наслеђа у Кини, као и у успостављању снажних веза са међународном будистичком заједницом. Написана као аутобиографско дело, она документује континуиране напоре шаолинске заједнице, нарочито у периоду од 1980-тих надаље, ка обнављању религијског живота манастира, што подразумева враћање традиционалним ритуалима, организовање припрема и саме церемоније монашења за чан будистичке монахе широм Кине, организовање популарних верских прослава у храму, грађење кунгфу-монашког тима са задатком очувања и представљања шаолинског кунгфу наслеђа и слично.

Друга монографија старешина Ши Јонгсина, *Shaolin Kungfu* (Shi Yongxin 2014/2020), која је најпре објављена на кинеском а затим и на енглеском језику, представља савремени званични став манастира о шаолинском кунгфу као отеловљењу верских, филозофских и етичких вредности чан будизма, онаквих како су култивисане кроз дугу историју Манастира Шаолин. Књига је усмерена ка основама шаолинских борилачких вештина и техника, а посвећена је и моралној дисциплини прописаној за кинеске следбенике, али и за лаичке следбенике.

Поред наведених радова који представљају шаолинску кунгфу заједницу изнутра, постоје радови који потичу ван ње, а чији аутори су кинески и страни истраживачи борилачких вештина и културног наслеђа.

У новије време публиковано је неколико радова који се баве шаолинским кунгфуом у контексту његове заштите као нематеријалног културног наслеђа и одбране од комерцијализације коју пре свега доноси туризам. Су Сиаојен у свом раду „Reconstruction of Tradition: Modernity, Tourism and Shaolin Martial Arts in the Shaolin Scenic Area, China” (Su Xiaoyan 2016) тако истражује начине на које су међународне конвенције о УНЕСКО-вом културном наслеђу и политике кинеске државе у периоду реформи, утицале на реконструкцију шаолинских борилачких вештина и на развој туризма у Манастиру Шаолин у периоду након 1978. године. Савремени шаолински кунгфу, према ауторки, заправо је производ садејства између процеса ауторизације наслеђа и развоја туризма. Реконфигурација шаолинских борилачких вештина такође показује хијерархијски однос моћи између различитих актера који су укључени у ове процесе. То је довело до ситуације у којој су шаолински монаси и службеници државних културних институција у улози „стручњака“ и локална заједница неједнако позиционирани. Ауторка објашњава да локалну заједницу чине породице које су се кроз историју бринуле о шаолинским под-манастирима, затим наследници бивших шаолинских монаха који су морали да напусте манастир у време Културне револуције населивши се у околним селима, где су држали часове кунгфуа, као и бројне савремене секуларне школе кунгфуа које су у доба реформи никле у непосредном суседству Манастира Шаолин. Ауторка критикује прагматични социјалистички приступ кинеској традиционалној култури усмереној ка иностраном туризму, али ипак признаје да у случају шаолинских борилачких вештина комерцијализација у доба Денгових реформи не само да није уништила ову традиционалну културу, већ је помогла њеној ревитализацији.

Проблем настаје у пост-Денговој ери са прихватањем политика ауторизације наслеђа, када је државна елита почела да користи културно наслеђе за јачање културног национализма. Позивајући се на критички концепт „Ауторизованог дискурса о наслеђу“ (Authorized Heritage Discourse, АНД), којим доминирају Западне идеје о наслеђу, ауторка објашњава

да се овај концепт односи се на хегемонистички дискурс о наслеђу који је завистан од моћи/знања релевантних стручњака и институција у државном сектору за културу. Она тврди да је примена Конвенције за чување нематеријалног културног наслеђа довела до одвајања локалне културе од изворне заједнице, што је резултирало у различитој улози монаха Шаолина и локалног становништва. Овај процес донео је диференцијацију између шаолинских борилачких вештина (Shaolin Wushu), које су лимитиране на техничку вештину и може их свако практиковати, и шаолинског кунгфуа (Shaolin Kungfu), који је официјелно ауторизован као нематеријално културно наслеђе које аутентично могу да наслеђују само шаолински монаси у Манастиру Шаолин. Су Сиаојен сматра да борбене вештине Манастира Шаолин могу бити усредсређене на верске аспекте, док се шаолинска култура односи на шири контекст, укључујући историјску и уметничку културу уграђену у заједницу Шаолина (Su Xiaoyan 2016, 11, 12).

У скоријем раду, насловљеном „The Uses of Reconstructing Heritage in China: Tourism, Heritage Authorization, and Spatial Transformation of the Shaolin Temple“, Су Сиаојен са колегама (Su Xiaoyan, Changqing Song, Gary Sigley 2019) продубљује тему утицаја Западног дискурса о ауторизованом наслеђу на праксе очувања наслеђа у Кини, поново се позивајући на случај Манастира Шаолин. Аргумент о неравноправности актера у овом процесу, овог пута продубљује расправом о томе да се у одређивању „аутентичног“ културног наслеђа Храма Шаолин занемарују, па чак и одбацују, емоције и искуства локалног становништва, као једних од носилаца шаолинског кунгфу наслеђа. Аутори чак критикују религијски засноване аргументе шаолинских монаха које се надмећу са аргументима стручњака и локалних становника. Коначни исход ових конкурентских ставова о наслеђу је да су локални становници пресељени далеко од своје првобитне заједнице. У закључку, они тврде да без резиденцијалне заједнице *in situ*, заједно са даљом комерцијализацијом локалне културе, Манастир Шаолин као споменик културне баштине поприма особине псеудо-класичног тематског парка.

Треба приметити да у радовима који потичу ван монашке заједнице, попут претходна два рада, није посвећена пажња позитивним аспектима ограничавања аутентичног културног наслеђа на манастир Шаолин. Између осталог, овакве културне политике имају за циљ

спречавање злоупотребе традиционалног наслеђа у комерцијалне сврхе од стране различитих предузетника, како у Кини тако и у иностранству.

Вредна помена је и студија Кама и колега „Contesting the Commercialization and Sanctity of Religious Tourism in the Shaolin Monastery, China” (Kam et al. 2017) која се бави опасностима од претеране комерцијализације светих места као што је Манастир Шаолин, с обзиром да она може да противречи вредностима и филозофији будизма. Манастир је постао најпопуларнија туристичка атракција међу љубитељима кинеских борилачких вештина, који цене и проучавају шаолински кунгфу. Међутим, активно укључивање манастира у комерцијалне активности попут развоја туризма у кинеској јавности произвело је забринутост у вези са одржавањем његових основних вредности, као што су чан будизам, медитација и духовност. Мноштво туриста који годишње посећују манастир и брзи развој локалне туристичке индустрије (нпр. хотели, ресторани и забавне атракције) довели су до прекомерне комерцијализације овог споменика верског наслеђа. Испитивањем већег броја кинеских професионалних радника у туризму кроз организовање разговора у оквиру фокус група, циљ ове студије је био да свеобухватно разуме равнотежу између комерцијализације и очувања светости религијског места. При том, аутори су заузели став да не постоји јасна линија раздвајања између ходочашћа и туристичке посете. Учесници у овим дискусијама су расправљали о конфликтима између комерцијализације и очувања религијске аутентичности манастира, и предлагали начине за ублажавање прекомерне комерцијализације коју виде као појаву коју би требало сузбијати. Ослањајући се на резултатима истраживања, аутори нуди конкретне препоруке за одрживо управљање верским институцијама. Препоруке, као што су удаљавање забавних туристичких садржаја од комплекса храма и забрана уласка посетиоцима у главне свете просторе где се одржавају молитве, сматрају аутори, може да допринесе премошћавању проблема између очувања културног наслеђа и његовог даљег развијања. Поређењем овог рада са претходним радовима који критикују раздвајање манастирске заједнице од локалне заједнице, може се опсервирати једна контрадикција. Док се у претходним радовима који се баве очувањем културне баштине критикује дислоцирање сеоског становништва и вушу школа у близини манастира Шаолин, у овом раду се

сугерише планско удаљавање туристичких услуга за потребе забаве туриста како би се одржала духовна атмосфера манастира.

Преглед постојеће литературе говори нам о томе да се известан број антрополога, социолога, психолога, историчара, филозофа и других истраживача тела и телесних пракси бавио техникама борилачких вештина широм света, укључујући у извесној мери и Источну Азију. Ипак, до сада није објављена ниједна антрополошка студија која се бави дубинским и дуготрајним истраживањем борилачких вештина у савременом храму Шаолин.



## *ДРУГО ПОГЛАВЉЕ*

### **ЧАН БУДИЗАМ И МАНАСТИР ШАОЛИН КРОЗ ИСТОРИЈУ**

Поглавље које следи има за циљ да расветли положај манастира Шаолин и развој борилачких вештина у њему у контексту политичких и социокултурних околности кроз историју све до данашњег дана. У ту сврху биће обрађене три узајамно повезане теме. У првом делу посветићемо пажњу односу државе спрема будизма и манастира Шаолин, и дати пресек главних догађаја, личности и институција које су одређивале овај однос. Овај пресек почиње од династије Хан, када овај религијски систем продире у Кину, и обухвата све царске династије, период Републике Кине, и најзад Народне републике Кине, најпре у маоистичкој ери, а затим у ери савремених реформи. Други део посвећен је трансформацији коју индијски будизам доживљава на кинеском тлу, оснивању манастира Шаолин, као и настајању различитих школа чан будизма. Посебна пажња посвећена је Цаодонг школи чана, чије седиште је извесно време било у манастиру Шаолин, а са којом је ова религијска институција и данас блиско повезана. Трећи део поглавља бави се реконструкцијом настанка и развоја шаолинског кунгфуа у контексту традиционалних здравствених и борилачких дисциплина, као и ширих политичких и друштвених услова који су утицали на живот заједнице манастира Шаолин током историје.

#### **I. ОДНОС ДРЖАВЕ ПРЕМА БУДИЗМУ И МАНАСТИРУ ШАОЛИН**

##### **1. Период царства: од Северних династија до династије Ћинг**

###### **а. Од Северних династија до династије Танг**

Четири века владавине династије Хан (206 п.н.е – 220 н.е.) завршиле су се њеним распадом после чега је уследило четири века политичког раскола (Ebrey and Walthall 2014, 61). Током периода северних и јужних династија (420-589) Кина је претрпела еру нестабилности, побуна, ратова (Wang Zhixin 2015, 107). С обзиром на нестабилну

политичку ситуацију, конфуцијанство, које је током династије Хан представљало доминантну религију и филозофију, почело је да губи на значају. Ова идеологија се чинила недовољном да обезбеди мир и просперитет друштву те су владари, политичари и народ дали простор даоизму и будизму као религијама које су уливале наду за друштвеном стабилношћу и уједињењем -кинеских и не-кинеских народа<sup>20</sup> (Fan Wenlan 2008, 3; Ebrey and Walthall 2014, 70-74). Преиспитивање текстова старих филозофских школа са свежим интересовањем, требало је да покаже да ли те филозофије могу да допуне или исправе конфуцијанска начела која су до одређене мере била дискредитована и у која се сумњало због пада династије Хан, која се на њих ослањала. Постепено ширење будизма у овом периоду доприносило је оживљавању интересовања за даоизам с обзиром да су многе од доктрина ове индијске религије деловале, бар на површини, као упадљиво сличне онима у делима познатих даоистичких класика, попут Лаоцеа и Чуангцеа (Chuang Tzu 1964, 12).

У ово време дезинтегрисаног царства, на северу, некинески народи су били доминантни и после деценија борби за превласт Сјанбеи су успели да уједине велики део северних држава под династијом Северни Веј (386-534). Сјаовен (471-499), владар ове династије, чија мајка је била кинеског порекла значајно је допринео синизацији двора, између осталог уводећи обавезну кинеску ношњу и кинески језик (Ebrey and Walthall 2014, 66). Званично је подржавао будизам као религију која ће му омогућити успостављање легитимитета сопствене власти и учврстити јединство државе (Wang Zhixin 2015, 117). Годину дана после премештања престонице из Пингџенга/Датонга у Луојанг, дакле 496. године, Сјаовен је обезбедио индијском монаху специјализованом у пракси медитације, који се у кинеској литератури наводи као Батуо или Фотуо, средства за подизање манастира Шаолин (少林寺 Shàolín Sì)<sup>21</sup> (Shi Yongxin 2020, 24; Shahar 2008, 17; Lu 2019 ch.

---

<sup>20</sup> Овде се под „кинеским народима“ подразумевају оне етничке групе које су чиниле језгро раних кинеских држава, као и они који су синизирани, дакле који су прихватили кинеску културу под окриљем државних граница. Под „не-кинеским народима“ подразумевају се народи са другачијим етничким пореклом, који су живели уз границе царства и који су повремено упадали, ратовали, некад побеђивали, па чак и оснивали своје државе на територији кинеске државе.

<sup>21</sup> Напомињем да ћу у тексту следити принцип по коме ће називи концепата као и географских одредница од посебног значаја за тему дисертације, поред транскрипције на српском, бити дати и у кинеској пинјин транскрипцији као и у кинеским карактерима.

1)<sup>22</sup>. У околини престонице тог доба изграђен је велики број будистичких манастира, између осталог и манастир Бели коњ (白马寺 Báimǎ Sì) који се сматра првим будистичким манастиром у Кини.<sup>23</sup> Локација Шаолина показала се од кључног значаја за његов потоњи развој, пре свега зато што се налази на нешто мање од 80 километара од Луојанга<sup>24</sup>. Манастир се налазио на важним војним путевима у близини државног центра, што ће се одразити на потоњу војну активност чланова његове заједнице. Манастир Шаолин се налази у подножју врха Шаоши јужног дела планине Сонгшан, округа Денгфенг у централном делу провинције Хенан (Shahar 2008, 26; Lu 2019 ch. 2.1).

Шаолин је један од ретких манастира раног будизма у Кини који је до данашњих дана преживео смену династија и стапање будизма са старијим кинеским културним традицијама. Када говоримо о односу државе према манастиру Шаолин, на самом почетку треба поменути да се, после благонаклоности Сјаовена владара прве Северне династије Вei, који је и обезбедио изградњу манастира, Шаолин нашао у неприлици приликом прогона даоизма и будизма од стране владара Вуа (543-578), Северне Џоу династије. Ву је сматрао да су будизам и даоизам опасни по његову владавину због велике моћи религијских институција. Наредио је монасима и монахињама да се врате световном животу (574. године) (Wang Zhixin 2015 према Lu 2019 ch. 2.2), а Шаолин је остао затворен све до 580. године када га је владар Ђинг Северне Џоу династије поново отворио под именом Џиху (Lu Hongjun 2001 према Lu 2019 ch. 2.2). Убрзо после тога Шаолину је враћено оригинално име јер је 581. године успостављена династија Суи, а њен владар Вен је користио будизам заједно са конфуцијанством и даоизмом у сврхе обезбеђивања идеолошке подршке сопственом владајућем режиму (Hong Xiuping 2013 Lu 2019, ch. 2.2). Вен је тада признао важност Шаолина за будистичку заједницу и доделио манастиру Долину чемпреса (柏树庄 Bǎi shùzhuāng).

---

<sup>22</sup> Треба напоменути, да осим Шахара (Shahar 2008), који се бавио манастиром Шаолин у периоду од династије Танг до краја царства, у западној литератури није постојала свеобухватна студија која повезује историју манастира Шаолин са шаолинским борилачким вештинама, све до објављивања студије Лу Џоусјанга (Lu Zhouxiang 2019).

<sup>23</sup> 477. године забележено је 6478 будистичких манастира и 77258 монаха и монахиња у северној Кини док је неколико деценија касније на јужној територији забележено 2846 манастира и 82700 монаха и монахиња.

<sup>24</sup> Луојанг је био престоница за време држава Источни Хан (25-220), Вei (220-265), Западни Ђин (265-316), Северни Вei (495-534) и Суи династије (581-618), а изабран је као друга престоница за време династије Танг (618-907) (Shahar 2008, 17).

Од пада династије Суи (617. године) до краја династије Танг (907. године) потребно је издвојити догађаје који су најупечатљивији за овај период манастирске историје. После мира и просперитета Шаолина, са падом династије Суи долазе нове неприлике. Последњих година династије Суи, државу су реметили бројни немири. Локалне власти и аристократе су дизали буне и самопроглашавали независност малих држава. Ли Јуан (566-625) гувернер области Таијуан и војвода поседа Танг, је 617. године подигао буну у жељи рушења династије Суи и устоличења династије Танг. Када је 618. године у Чангану прогласио успостављање династије Танг, главни подухват му је свакако било елиминисање војсковођа који су се широм државе такође борили за превласт. Један од главних противника био је генерал династије Суи, Ванг Шичонг, који се 619. године прогласио за владара државе Џенг. Како је Шаолин био на територији државе Џенг, и сам је претрпео пожар који су изазвали побуњеници. Током борбе за власт Ли Јуан је дао задатак свом сину Ли Шимину да освоји државу Џенг и порази Ванг Шичонга. Кључна позиција коју је требало освојити био је град Луојанг. С обзиром да се Долина Чемпреса, која је припадала Шаолину протезала од манастира ка Луојангу, ова територија била је од велике стратешке важности за прилаз Луојангу са југоистока. Тринаест шаолинских монаха су помогли Ли Шимину у освајању Џенга одигравши кључну улогу у заробљавању Шичонговог нећака Ванг Рензеа чија војска је била на територији Долине чемпреса. Ли Шимин, будући владар династије Танг, касније познат као цар Таизонг (од 626.), у званичном писму захвалио се Шаолинској заједници на помоћи коју су пружили у борби против Шичонга (Shahar 2008, 27; Lu 2019 ch. 2.2).

Подвиг тринаест храбрих монаха спасио је манастир у тренутку када су на простору бившег Џенга затваране све религијске институције због инсинуација о њиховом даљем подржавању пораженог Шиченга. Шаолин је затворен као и све религијске институције 622. године, али је као изузетак у односу на друге манастире поново отворен 625. године као последица уложене жалбе од стране шаолинских монаха (Lu 2019, ch. 2.2)<sup>25</sup>. Цар Таизонг је 628. године дао налог за одржавање будистичког комеморативног ритуала за све оне који су погинули током ратова који су претходили успостављању династије Танг, а

---

<sup>25</sup> О овоме сведочи стела из 728. године, која се налази у манастиру Шаолин. Оригинални назив стеле је 'Tang huang Song yue Shaolin si bei'.

наредне године су на местима великих битки саграђени манастири у којима је требало да монаси одржавају ритуале посвећене погинулима са обе стране (Ebrey and Walthall 2014, 79). Током своје владавине цар Таизонг је наставио религијску политику династије Суи у којој је нудио покровитељство конфуцијанству, будизму и даоизму као трима најважнијим државним религијама и филозофијама (Rossabi 2013, 137). Ипак, да би држава обезбедила континуирану контролу над религијским активностима и институцијама, 694. године донет закон који обавезује монахе и монахиње да буду под управом Министарства за обреде. Будизам уопште, па и Шаолин су се кроз историју увек развијали у односу на политичко-економску ситуацију у држави. Тако је за време Таизонгове владавине успостављена међународна трговина и комуникација која је омогућила и будистичким заједницама да посећују Индију и централну Азију, доносе, изучавају и превode оригиналне верске текстове и самим тим развијају будистичко учење. Свака префектура у држави је успоставила будистички манастир у коме су се рецитовале сутре и вршили други религијски ритуали посвећени заштити државе. Време владавине династије Танг је доба у коме је будизам значајно продро у свакодневни живот обичног човека (Ebrey and Walthall 2014, 79).

Шаолин је у то доба постао један од главних кинеских центара за изучавање будизма. Већина владара династије Танг је подржавала како будизам тако и манастир Шаолин. Као изузетак се издваја цар Вузонг (814-846) који је подржавао даоистичку религију и организовао тзв. Хуеичанг прогон будизма (844-845) за време којег су многе будистичке школе нестале (Lu 2019, ch. 2.3). Овај владар је сматрао да будизам преставља оптерећење за друштво и економију као прво због богатства манастира, а као друго зато што су монаси и монахиње били ослобођени плаћања пореза (Lu 2019, ch. 2.3; Ebrey and Walthall 2014, 81).

## **6. Период династија Сонг, Ђин и Јуан**

У осмом и деветом веку династија Танг почиње да слаби и јављају се побуне засноване на борби за моћ између царског двора и регионалних војних гувернера (Lu Simian 2009 према

Lu 2019, ch. 3.0).<sup>26</sup> Царство династије Танг је коначно уништено 907. Половином 10. века на територији бившег царства Танг три династије формирају одвојене државе: Северни Сонг (960-1326), Лиао (907-1125) и Западни Сиа (1038-1227). (Bai Shouyi 1980 према Lu 2019, ch. 3.0). У новоформираној држави Северни Сонг, државници су тежили да побољшају бирократски систем кроз унапређивање религије и филозофије, и у том духу су будизам и даоизам добили подршку царског двора. Идеологија која се оформила за време Сонга, а поставила основу за друштвене и етичке вредности и бирократски систем потоњих династија подразумева јединство три учења, дакле конфуцијанства, даоизма и будизма. Будистичке и даоистичке доктрине су интегрисане у конфуцијанство. Тако је на пример по узору на Пет будистичких прописа<sup>27</sup> настало Пет константних врлина конфуцијанства<sup>28</sup>, док је даоизам коришћен како би се објаснили инхерентни принципи неоконфуцијанског универзалног поретка<sup>29</sup>. Владари Сонга су подржавали развој будизма кроз издавање аутентичних сертификата монашења будистичким монасима и монахињама, слањем монаха на учење у Индију и успостављањем државног Бироа за будистичке списе (V. M. Xuanhua 2005 према Lu 2019, ch. 3.1). Број будистичких манастира на територији Сонга 1021. године био је 40 000, а број монаха и монахиња у њима је достигао 450 000 (Li Silong, 1996 према Lu 2019, ch. 3.1). Уз то чан правац је успоставио доминантну позицију у односу на остале будистичке школе (Liang Qichao 1924 и Lu Simian 1981 према Lu 2019 ch. 3.1).

Просперитет Северног Сонга и мир у држави је владао до почетка 12. века када се династија Ђин усталичила и заузела северни и централни део Сонга. Јужни Сонг основан је 1127. године (Bai Shouyi 1980 према Lu 2019 ch. 3.2). Шаолин је дакле пао под власт династије Ђин. Ипак, владари Ђина су усвојили бирократски и правни систем из времена

---

<sup>26</sup> Највеће запамћене побуне тог доба су као прво Ан Лушанова побуна (755-763), затим побуне у Циђангу (860), Гуансију (868) Хенану (874) и Хуанг Чаова побуна (874-884).

<sup>27</sup> Пет будистичких прописа су: (1) не убијај, одосно не повређуј осећајна бића; (2) не кради и не узимај оно што ти није дато; (3) уздржи се од злоупотребе чула; (4) уздржи се од погрешног говора, односно лагања, оговарања и вређања; (5) не конзумирај опијате који помућују свест.

<sup>28</sup> Пет врлина конфуцијанства (五常 wuchang) су: љубав, човекољубље (仁 ren), исправност чина (义 yi), мудрост (智 zhi), вера (信 xin) и космична почела, принципи, обрасци понашања (理 li). (Пушић 2017, 150, 162, 237).

<sup>29</sup> Према Џусију, једном од оснивача неоконфуцијанизма, сви објекти природе су састављени од две инхерентне силе, ли (理 li) нематеријални универзални принцип или закон, и ћи (气 qi), супстанца од које су све материјалне ствари сачињене.

династије Хан и двор је подржавао Три учења (Zhang Shengzuo 1997 према Lu 2019, ch. 3.2). За време Ђина у Шаолину су обитавали и подучавали учитељи школа Линђи и Цаодонг, два најзначајнија правца Јужне школе чана. Шаолину се придаје значај за учешће у идеолошком обједињавању Три учења, а стела „Свечи три учења“ подигнута је унутар манастирског комплекса 1209. године.

Од 13. века ситуација у Кини се мења утолико што Џингис Кан (1162-1227) уједињује номадска племена и ствара Монголско царство. Он, између осталог, покорава државе Ђин и Западни Сја и напада династију Јужни Сонг. Џингис Канов наследник Кублај Кан успоставља династију Јуан (1271-1368) и покорава окупирани Јужни Сонг 1276. године. Будизам је током династије Јуан прихваћен као државна религија и 1247. успостављена је Генерална администрација за будистичка питања. Сам Кублај Кан прима будизам око 1253 године (Kalsang Gyal 2004 према Lu 2019, ch. 3.2). Успостављање Монголског царства, а самим тим и друштвено-економска стабилност и царско покровитељство над будизмом омогућили су Шаолину просперитет. Током династије Јуан изграђене су неке од најважнијих грађевина манастира и то су: Павиљон првог патријарха, Источна чан дворана, Западна чан дворана, Дворана дарме, Кула за оглашавање и Звоник. До 1330их година Шаолин је успоставио више од 30 придружених чан манастира. Старешина Шаолина је бирао еминентне шаолинске монахе и слао их да управљају овим манастирима (Derong Ye 2010 према Lu 2019 ch. 3.2). До краја династије Јуан, у самом Шаолину је живело око 200 монаха и то не само из Кине већ из различитих земаља Азије. Тако је, на пример, Коген Шоген (1295-1364) у Шаолину боравио од 1329 до 1347. године када се вратио у Јапан где је наставио ширење чан будизма (Bernard Faure 1992 према Lu 2019, ch. 3.2).

Два важна догађаја за манастир Шаолин током династије Јуан били су успостављање фармацеутског одељка и увођење кланског система. Фармацеутско одељење основано је за време старешине Ши Џилонга (1217-1223) ради омогућавања приступа медицинским третманима како монасима тако и локалном становништву (Yuan Haowen 2015, Wu Ping и Xianyun Ye 2009 према Lu 2019 ch. 3.2). Клански систем увео је старешина Ши Фују (1203-1275) и то на основу конфуцијанских правила о кланској генеалогiji (Lu Hongjun

2001 према Lu 2019 ch. 3.2). Монашка имена од три карактера уведена су као правило још за време источног Ђина (317-420) када је учитељ Даоан (312-9385) успоставио правило да име породице буде Ши (од Шақјамуни, тј. Гаутаме Буде), а да учитељ даје преостала два карактера имена тако да означавају, најчешће, одређену будистичку врлину. Фују је увео правило да други карактер у имену означава генерацију шаолинских монаха и лаичких ученика. Фују је у исто време био наследник дарме Цаодонг школе чиме је Шаолин постао центар ортодоксног чан будизма.

Крајем 13. века неслагања и борбе између наследника династије Јуан довели су до слабљења државе које је завршено распадом Монголског царства. Бројне побуњеничке групе су се бориле за територију и превласт, а Шаолин као и све институције које су поседовале земљиште и одређено богатство су биле у опасности (Shouyi Bai 1980 према Lu 2019 ch. 3.2). Шаолин је био под званичном царском заштитом, али је монашка заједница свакако морала да се брани од напада. Одређени број монаха је изабран за царску службу. Џу Јуанцанг (1328-1398), вођа Црвених турбана, једне од побуњеничких група из провинције Анхуеи, се 1368. године самопрогласио за цара династије Минг (1271-1368). Исте године војска је заузела престоницу Јуана и монголско царство је срушено (Shouyi Bai 1980 према Lu 2019 ch. 3.3). Током побуне Црвених турбана која је трајала две деценије манастир није успео да се одупре нападачима и велики део материјалног наслеђа је уништен. Побуњеници су уништили и палили манастир у потрази за драгоценостима (Shan Xizhi 1997 Lu 2019 ch. 3.3). Прича о краљу Кимнари, другом патријарху шаолинског кунгфуа, се односи на једну од борби монашке заједнице против Црвених турбана када је монах-кувар показао невероватну снагу и вештину у руковању штапом и победио бандите. Овај монах је после овог храброг акта нестао, а монаси и локално становништво су га прогласили за бодисатву<sup>30</sup> и светог чувара (伽蓝神 Qiélánshén) манастирске дарме (护法 Hùfǎ) – краља Кимнару (Shahar 2008, 84-85; Lu 2019 ch. 3.3)<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Бодисатва представља ступањ духовног уздицања пре буде. Појединац достиже узвишену мудрост и спасење за себе али не и за друге; бира да не буде ослобођен из самсаре како би помогао осталим осећајним бићима да достигну спасење.

<sup>31</sup> Нарајана (на кинеском: Naluoyantian или Naluoyan, на санскриту: Vajrapani) као „војни светац“ и заштитник ратника-монаха Шаолина потиче од индијског божанства Vajrapani, који се служио оружјем vajr-



Традиција поштовања Нарајане као војног свеца је специфична за Шаолин. Почетком 16. века Нарајана је од свеца који држи скиптар постао Кимнара чије главно оружје јесте шаолински штап<sup>32</sup>. Дакле како је дошло до тога да се у шаолинским списама 1520их година помиње Нарајана, (金剛神 Jīngāngshén) а неколико деценија касније почиње да се, у његовој улози помиње Кимнара (緊那羅 Jǐnnàluó). С обзиром да се ни у будистичкој а ни у хинду традицији Кимнара не везује за борбу, већ да представља полуљудске-полубожанске музичаре, историчари закључују да је дошло до стапања ове две фигуре у једну, пре свега због сличности изговора имена на кинеском. Тако је име заштитника ратника-монаха из Jīngāng shén, преко Naluoyan прешло у Jǐnnàluo, тј. Кимнара (А'де према Shahar 2008, 87). Међутим старешина Шаолина Ши Јонгсин објашњава да ова појава у ствари представља важну свесну промену у религијском веровању везаном за шаолински кунгфу. Током владавине Џенгдеа, цара династије Минг, шаолински старешина Вензаи је преусмерио веровање у краља Нарајану, које је било основано на завету Бодисатве Авалокитесвара (династија Танг) у веровање у краља Кинару, оснивача умећа шаолинске борбе штапом и светог заштитника манастира, како би афирмисао религијски аспект шаолинског кунгфуа и инспирисао шаолинске монахе на праксу борилачких вештина (Shi Yongxin 2020, 64).

## в. Време династије Минг

Устоличењем династије Минг, манастир Шаолин се опоравио и велики део монашке заједнице, која је избегла током пустошења Црвених турбана, вратио се у манастир до средине 14. века. Током 15. века манастир је задржао позицију средишта Цаодонг школе. Држава је подржавала развој Шаолина и његових огранака. Саграђено је 140 нових пагода,

---

ом (на кинеском: jīn'gāng) који личи на кратки скиптар украшен цветним орнаментима. По хинду традицији бог Индра је користио ово оружје у борби против космичког змаја Вртре. Вацрапани се појављивао или као божанство или као два застрашујућа духа, тј. „Два поштована краља“ (erwangzun) који чувају две стране манастирске капије. Иконографија га приказује као застрашујућег (пре преласка у будизам био је демон), и развијеног мишићавог тела, без оклопа. Запис на шаолинској стели из 12. века гласи да ће Нарајана подарити велику физичку снагу особи која живи по будистичком учењу и практикује специфичне мантре (кин. zhou) и мудре (кин. yinxiang). Мантре и мудре за Нарајану налазе се у компилацији индијских старих списа (Сутра компилованих мантри, 654). На стели са називом „Легенда о Нарајани“ (кин. 'Nàluóting nǚshén hùfǎ shì jǐ bèi'), подигнутој 1517. године, за време шаолинског старешине Зудуана, пише да је стела поново подигнута што указује на присуство Нарајане у ранијем периоду Шаолина (Shahar 2008, 37-42).

<sup>32</sup> За разматрања о одабиру штапа као главног оружја погледати Shahar 2008, 101-105.

а забележено је и да су неки од принчева династије Минг слати на учење у манастир, као лаички ђаци. Средином 16. века Шаолин је достигао свој врхунац. Грађевине као што су Снежни павиљон, Дворана сутри, Западна чан дворана, старешинина одаја, Звоник и Храм првог патријарха, су обнављане а саграђене су и Дворана Кинаре, Дворана шестог патријарха и Дворана 1000 буда (Shahar 2008, 73; Lu 2019 ch. 4.1). Забележено је да је број монаха током династије Минг знатно порастао те је 1360. године забележено присуство 20 монаха, 1513. године 190 монаха, и 1599. године 440 монаха (Lu 2019, ch. 4.1).

Позитиван однос династије Минг према будизму и Три учења почиње још од њеног оснивача, Џу Јуанцанга (1328-1398). Џу је као млад човек скромног порекла преживео много недаћа после чега се прикључио манастиру Хуангјуе у данашњој провинцији Анхуеи (Xin Anting 1983 према Lu 2019, ch. 4.0). Међутим у време пада династије Јуен, Џу постаје војсковођа на челу побуне Црвних турбана. Сматра се да су његове потоње политичке идеје и однос према државно регулисаној религији биле под утицајем будистичког учења. По угледу на бирократско државно уређење успоставио је три високе надлежне управе које су биле надлежне над будистичким активностима, и то: практиковања чана, теолошког подучавања и извођења езотеричних ритуала. Држава је од чан монаха захтевала да теже „увиду у истинску природу сопства без успостављања вербалног израза“. Школовани монаси који су се бавили подучавањем доктрина имали су за задатак да тумаче значење старих списа, док је последња група монаха имала за задатак да будистичким ритуалима „елиминише карму коју су створила људска бића“ (Wu Jiang 2008, 22). Џу Јуанцанг као владар ново-устоличене династије је, као и његови претходници, подржавао најзаступљеније три религије како би под уједињеном државном идеологијом осигурао легитимност своје власти и успоставио друштвени мир (Wu Jiang 2008, 22; Lu 2019, ch. 4.0). Обновљени су конфуцијански, даоистички и будистички ритуали. Успостављена је снажна контрола над религијским институцијама (Ren Jie and Liang Ling 2006 према Lu 2019, ch. 4.0) под управом Министарства обреда (Si Xiang 2002 према Lu 2019, ch. 4.0). Држава је ограничила број и величину религијских институција. Монаси званичници су имали задатак надгледања манастира широм државе (Ren Jie and Liang Ling 2006 према Lu 2019, ch. 4.0). Будистичка монашка популација била је ограничена на 40 по перфектури, 30 по округу и 20 по граду, при чему је 1392. године

успостављен регистар свих монаха широм државе (Wu Jiang 2008, 28). Генерална администрација за будистичка питања и Централни административни савет, успостављени за време династије Јуан, су укинута. Даоистички и будистички монаси и монахиње почев од 1391. године више нису могли да откупљују сертификате монашења већ су на сваке три године у сврху примања нових религијских кандидата били организовани ригорозни испити. Држава је дакле успоставила стриктна правила контроле над религијском популацијом путем испита и националног регистарског система (Wu Jiang 2008, 28; Lu 2019 ch. 4.0). Будистичко монашење је између осталог подразумевало меморисање и разумевање Ланкаватара сутре, Дијамантске сутре и Сутре срца. Организовано је штампање Кинеског будистичког канона (大宗經 Dàzōng Jīng). Будизам и даоизам су се развијали постепено и стабилно тако да је до касног периода династије Минг забележено 500 000 монаха и монахиња (Liu Xuan and Zhi An 2005 према Lu 2019, ch. 4.0).

Са друге стране постојала је тенденција уједињења и узајамне комплементарности Три учења (Timothy Brook 1993, 68-70; Chen Baoliang 2002 према Lu 2019, ch. 4.0). Јасне границе између три религије су биле све мање дефинисане. Многи конфуцијански храмови доспели под управу будиста или даоиста, док су у неким случајевима симболи конфуцијанских врлина били постављени у даоистичке и будистичке манастире. Тако су у Шаолину за време династије Минг изграђене две статуе генерала Гуан Јуа (?-220 н.е.) који је био симбол конфуцијанских врлина лојалности и правичности (Lu Hongjun 2001, према Lu 2019, ch. 4.0). У Шаолину је 1565. године подигнута стела са „Илустрацијом три учења и девет школа“ („Hùnyuán sānjiào-jǐuliú tú zàn bēi“). Натпис на споменику говори о вредности и функцијама сваког од три учења:

„Будизам нам помаже да откријемо истинско сопство; даоизам помаже људима да остану здрави и достигну дуговечност; конфуцијанство пружа оквире индивидуалне, друштвене и политичке етике... Три учења су једна целина. Девет школа има исто порекло.<sup>33</sup> Сто школа

---

<sup>33</sup> Девет школа су примарне школе тзв. 100 школа мисли развијених од 8. до 3. века п.н.е. и то су: конфуцијанство, даоизам, јин јанг, легализам, логицизам, мохизам, политички стратегизам, еклектизам и агрикултуризам. Сто школа мисли су филозофије и школе развијане у Кини током периода Пролећа и Јесени (771-476 п.н.е.) и периода Зараћених држава од петог века до 221. године п.н.е.

мисли су засноване на истом принципу и сви методи и праксе теже хармоничном прожимању свеукупног постојања.“ (Lu 2019, ch. 4.1)

Током 16. века држава је тражила учешће народа у одбрани царства па се самим тим и од монаха захтевало да се прикључе војсци. Мобилисани су монаси широм царства.<sup>34</sup> Шаолински монаси су позивани на учешће у војним операцијама у другој и трећој деценији 16. века. Вођа Шаолинских монаха тог доба био је Ши Џоујоу (?-1547) који се прославио због своје изванредне вештине руковања копљем и развијања технике копља познате као „три изванредне заслуге“. Називали су га „светски познати херојски борац, инструктор ратника монаха“ и „монах три изванредне заслуге“. Шаолински споменици у облику пагода сведоче о учешћу монаха у војним борбама у првој половини 16. века (против Лиу Чанга, Лиу Чена, Ванг Танга и Ши Шанг Џаоа) и у борби против јапанских пирата (倭寇 wōkōu) од 1540их година (Shahar 2008, 68; Zhou Weiliang 2004 према Lu 2019, ch. 4.2). С обзиро на вештине које су монаси показали у поменутих борбама, овај манастир је препознат као центар одличности борилачких вештина. Манастир је освојио наклоност двора државе Минг, а монаси су били упућени да наставе са тренингом борилачких вештина и буду спремни на евентуални поновни позив прикључењу државној војсци. Државне власти су такође позивале монахе да обучавају локалне безбедносне јединце (Zhao Baojun 1982 према Lu 2019, ch. 4.2).

Након гушења локаних побуна и елиминисања пиратских инвазија<sup>35</sup>, 1560их година држава Минг је уживала у неколико деценија мира. Међутим убрзо су немири поново отпочели. Економски губици изазвани ратовима, унутрашње побуне и инвазија Јурчена довели су до пада династије Минг (Lu 2019, ch. 4.4). Јурчени су потомци племена под истим именом које је владало северним територијама за време династије Ћин (1127-1234). Док је политичка моћ династије Минг слабила, Јурчени су успоставили Манчурију, државу северо-источно од државе Минг. Од Монгола су прихватили ламански будизам који се у њиховој држави одржавао упоредо са народним шаманизмом. Као кључну

---

<sup>34</sup>Током кинеске историје забележени су бројни случајеви учешћа будистичких монаха у борбама државне војске (опширније у Shahar 2008).

<sup>35</sup> О учешћу шаолинских монаха у борбама током династије Минг, видети Shahar 2008.

фигуру заслужну за њихов успон Манчурци истичу владара Нурхација (1559-1626) (Ebreu and Walthall 2014, 271).

Нурхаци је 1583. године постао вођа једне од група Манчураца и у периоду од неколико година не само да је успео да уједини Манчурце и прошири територије освајајући Лиаодонг (североисток државе Минг) већ је и успоставио функционалну „друштвено-политичко-војну“ организацију у њиховој мултиетничкој држави у којој су живели Манчурци, Монголи и Кинези (Ebreu and Walthall 2014, 271).<sup>36</sup> Нурхаци је 1616. године објавио рат династији Минг и прогласио се за кана обновљене династије Ћин. Наследио га је син Хонг Таиђи који је успешно наставио вођење државе и освајања која је отац започео. Он је 1636. године преименовао династију Ћин у Ћинг (清 Qīng) у преводу „чисто“. Тежио је да створи мултиетничку елиту компетентну како у ратовању тако и у бирократским пословима. Принц Фулин (1638-1661) крунисан је за цара династије Ћинг 1644. године, а након њега су државом владала три цара која су за нешто више од једног века направила од царства Ћинг једну од највећих и најмоћнијих држава тог доба, мултиетничко царство коме је у односу на територију државе Минг придодат Тајван, Монголија, Тибет и територија данашњег Синђианга. Јурченска фризура која је карактеристична по обријаном предњем делу главе и дугачкој кики, од 1645. године постаје обавезно за војнике, а убрзо и за све мушкарце (Ebreu and Walthall 2014, 273).

Монаси Шаолина су учествовали у одбрани државе Минг и у њеним најтурбулентнијим годинама (опширније у Shi Yongxin 2020, Shahar 2008, Lu 2019). Ли Зиченг је 1641. године дошавши у Хенан, заједно са локалним савезницима елиминисао шаолинске борбене јединице и нанео велику штету манастиру (Shahar 2008, 71). С обзиром на манастирско земљопоседништво и лојалност држави Минг, побуњеници су, под вођаством Ли Ћијуа,

---

<sup>36</sup> Као и Џингис кан, који је реорганизовао своју војску како би умањио приоритет племенске припадности, Нурхаци је успоставио патрилинеарни систем војне и административне организације која се одржала током династије Ћинг и дозволила владарима да одржавају контролу над војском. Војска је била подељена у такозване „барјаке“ који су се састојали од више војних јединица (<https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Nurhaci>; Ebreu and Walthall 2014, 271). Сваком „барјаку“ поред војника припадале су и њихове породице и њихови робови, а на челу „барјака“ биле су војсковође чија позиција је била наследна. Већина командујућих војсковођа била је у сродничкој вези са самим Нурхацијем. Број и величина ових организација је расла те је до 1644. године било 8 манчуранских, 8 монголских и 8 кинеских „барјака“.

опустошили манастир и побили припаднике монашке заједнице. Шаолин након тога улази у веома тежак период (Lu 2019, ch. 4.4).

#### г. Време династије Ћинг

Манчурци су наследили бирократски систем и политичке институције династије Минг са културним вредностима заснованим пре свега на конфуцијанству (Lu 2019, ch. 5.0; Ebrey and Walthall 2014, 271-287). Цар Кангси (1654-1722) династије Ћинг је улагао велике напоре како би придобио области које су још увек биле лојалне претходној династији. Ишао је на више путовања у јужне области државе, где је отпор био најснажнији, и одржавао је испите помоћу којих је требало одредити најадекватније појединце за компилацију историје династије Минг. Кангси се постарао за мир на северним границама државе освајајући територије и устоличавајући власт на монголским територијама. Освојио је Ласу 1718. године и поставио војне гарнизоне на Тибету иако се од локалног народа није захтевало да се одрекну свог начина живота. С обзиром да се држава Ћинг приближила границама Руског царства, 1689. године је потписан споразум у коме су дефинисане границе два царства и услови трговине<sup>37</sup>. Кангсијев наследник Јонгџенг дошао је на престо као зрео човек у својим четрдесетим годинама, за разлику од Кангсија који је са 14 година преузео престо.<sup>38</sup> Јонгџенг је ојачао централну државну контролу и увео фискалне реформе којима, између осталог и рационализацију пореза.

Трећи велики цар Ћинга био је Ћианлонг (1736-1795) за време кога је династија Ћинг владала над највећом територијом у историји Кине. Овај владар је освојио територију данашњег Синђанга у више наврата борећи се против Ујугура и Џунгар Монгола који су живели на тој територији. Ћианлонг је, слично као и на Тибету оставио аутохтоном народу права на сопствене религијске поглаваре и изузео их од правила ношења перчина. Овај цар се одликовао посебном интелектуалном и уметничком надареношћу. Сматрао је

---

<sup>37</sup> Као амбасадор руског двора у доба Петра Великог и Катарине I, српски гроф Сава Владисавић, водио је преговоре и учествовао у одређивању граница између Кине и Русије. Видети Дучић 1982, 350-385.

<sup>38</sup> Кангсијев отац Шунци умро је од малих богиња – епидемија од које се разболео велики број Манчураца по заузимању Пекинга. Кангси је преживео богиње и био изабран за наследника под регентом кога је са 14 година затворио на робију и преузео власт.

да народи којима династија Ћинг влада морају да препознају своје културне идиоме у идеологији владара. Поред манчурског и кинеског језика споразумевао се и на монголском, ујгурском, тибетанском и тангут језику. Био је покровитељ како ламанског будизма тако и кинеског конфуцијанстава. Образовао је Далај Ламе и припремао их за будућа задужења у Пекингу. Сматрао је себе краљем Чакравартином, „краљем који окреће точак“, тј. владаром који кроз своја освајања и подвиге покреће свет до новог степена универзалног спасења. Ћианлонг је абдицирао 1795. године како не би владао дуже од свог деде Кангсија (Ebreu and Walthall 2014, 276-277).

За време династије Ћинг, држава је отворено подржавала будизам и даоизам како би придобила Хан (Кинезе), Монголе и Тибетанце. Ипак религијске институције и активности су биле строго контролисане (Goosaert 2005). У Великом правном коду државе Ћинг, детаљно су објашњена права и обавезе религијских заједница и њихових чланова, у циљу ограничења моћи религијских институција. Приватне церемоније монашења нису дозвољене, а будући монаси су морали бити старији од 16 година и долазити из породица са више од троје деце. Монаси су могли да прихвате једног ученика и то после навршених 40 година (Ji Yun 1986 према Lu 2019, ch. 5.0). Ширење манастирског поседа није било дозвољено. Ипак, под окриљем политика државе Ћинг, Шаолин се полако опорављао. Половином седамнаестог века организовани су радови на реконструкцији бројних грађевина, и то главне капије, Махавира дворане, Дворане за медитацију, Дворане посвећене Кимнари, Снежни павиљон, звоник, одаје старешине и Дворане сутри (Jingxing Fu 1997 према Lu 2019, ch, 5.1). До почетка 18. века Шаолинска инфраструктура се опоравила од огромне штете коју јој је нанело демолирање с краја династије Минг. Поред реконструкције и подизања нових зграда у самом Шаолину (саграђене су нпр. Дворана Чуипу, Дворана посвећена Гуанјин бодисатви и др.) обновљени су и манастири који су представљали огранке Шаолина. Табла са три карактера имена Шаолин (寺林少) која и данас стоји на главној капији манастира добијена је на поклон од цара Кангсија 1704. године. Цар Ћианлонг је 1750. године посетио манастир и поклонио још пет таблица са именима других манастирских дворана.

Све у свему, и поред установљивања јаке контроле, држава је током 18. и 19. века омогућавала обнову и развој будистичким религијским институцијама. Ипак број верника је значајно опао. Бирокуратски систем је прожимао све друштвене слојеве и омогућавао лакши приступ вишим друштвеним слојевима. Елита се одлучивала за изучавање конфуцијанства које им је омогућавало полагање царског испита и приступ државној служби, а тиме и моћи, богатству и угледу. Будистички монашки кандидати често су се одлучивали за манастирски живот, не толико из посвећености будистичкој култивацији, већ ради бега од друштвеног неуспеха. Такође је дошло до такмичења са другим религијама, а пре свега хришћанством чије слободно ширење је било обезбеђено Споразумом из Нанђинга, који је био потписан након пораза Кине у Првом опијумском рату (1839-1842). Таипиншка хришћанска побуна (1850-1864) завршила се уништавањем религијског наслеђа институција Три учења и осталих народних религија (Тароссо 2015 и Yu 1984 према Lu 2019, ch. 5.2). Као последица, у самој монашкој заједници није било могуће одржати строгу религијску дисциплину. Дешавало се да се у заједницу интегришу и разбојници те је 1855. године у Шаолину подигнута стела која говори да су неки чланови заједнице крали храну и манастирске предмете, рушили дрвеће и уништавали шуму која је припадала манастиру. Ова стела је говорила о правилима и казнама које је манастир од тог доба успоставио у својој заједници и која су се тичала неморалног понашања, а пре свега крађе и уништавања манастирског поседа. Други део 19. века и почетак 20. века шаолинска заједница је провела у релативно лошим економским условима. У том периоду забележена је обнова појединих грађевина али ниједан нови споменик (Lu 2019, ch. 5.2).

Индустријска револуција довела је до јачања колонијалних интереса западних сила. Држава Ћинг је током 19. века изгубила два опијумска рата, а мировни споразуми који су тада потписани, слабили су државу како на међународном плану тако и изнутра. Боксерска побуна 1898. година подигнута је као радикално супротстављање интервенционизму западних сила (Zhao Suisheng 2004 према Lu 2019, ch. 5.4). Држава Ћинг још једанпут је изгубила рат против западних сила када се прикључила Боксерској побуни и била приморана на потписивање Синчоуског мировног споразума 1901. године (Lu 2019, ch. 5.4).



Политичка елита и академски кругови у време династије Ћинг формирали су мишљење да држава мора да се прилагођава модерном времену и да лојалност треба да буде усмерена ка модерној националној држави која би морала довољно да ојача тј. да оствари свој суверенитет и независност и супротстави се западним силама. У последњој деценији 19. века анти-манчурски покрет организован је од стране Хан националиста и предвођен Сун Јатсеном (1866-1925) у циљу свргавања династије Ћинг са власти. Синхајска револуција, коју је 1911. године започео Кинески револуционарни савез, а завршила се падом династије Ћинг.<sup>39</sup>

## 2. Ера Републике Кине

Модерна национална држава која је требало да представља корак напред за кинеску нацију формирана је 1912. године. Централа државне власти формирана је под називом Беијанг влада у Пекингу. Међутим реална ситуација је била много компликованија јер су регионалне власти биле под командом обласних господара те се борба за превласт претворила у грађански рат. Нереди су трајали 16 година, тј. док Национална револуционарна армија, под вођством Кинеске националне партије није организовала Северну експедицију (1926-1927) и поразила обласне господаре. Централизована државна власт успостављена је у Нанђингу 1927. године.<sup>40</sup> Идеологија модерне секуларне државе која потиче још од првих религијских реформи (Wuxu 1898), које су започете у последњим годинама династије Ћинг одржала се до периода Републике и доживела реализацију током даљег периода кинеске државе. Од проглашења Републике и доношења Устава из 1912 године слобода „нормалне“ религиозности, строго одвојене од „сујеверја“, бива званично призната (Goossaert 2005). Шаолинска монашка заједница се, као уосталом током читаве њене историје, трудила да одржи добре односе са државним властима. По формирању републике шаолински монах Ши Хенглин (1865-1923) одређен је да управља будистичким регистром Денгфенга. Шаолински монаси су у борби против локалних бандита и у

---

<sup>39</sup> Кинески револуционарни савез основали су Сун Јатсен и Сонг Ћиаорен (1882-1913) у Токију 1905. године (Lu 2019, notes).

<sup>40</sup> Национална партија Кине и Кинеска комунистичка партија формирале су Уједињени фронт 1922. године како би се борили против локалних побуњеника. Створена је Национална револуционарна армија и 1926. године покренута је Северна експедиција.

сагласности са локалним властима оформили Шаолински стражарски пук на чијем челу је био Хенглин, а потом његов наследник у свим функцијама Ши Миаосинг (1891-1927) (Yucheng Wen 2001 према Lu 2019, ch. 6.1). Поред тога што је наследио функције свог претходника Ши Миаосинг је саставио неколико практикума/уџбеника шаолинских борилачких вештина.

Током борбе између обласних господара Шаолинска заједница је стала на страну Фан Џингсина који је и сам у младости учио у манастиру. Фанов противник Фенг Јусјанг – један од најближих савезника новог вође националне партије Ченг Каишека, био је настројен анти-будистички. Фенг је примио хришћанство, као и сам Ченг Каишек нешто касније (1930), и трудио се не само да обезбеди ширење хришћанства већ и да уништава аутохтоне религије које су му стајале на путу. Тако је одмах након уласка у провинцију Хенан 1927. године, Фенг започео анти-будистичку кампању. Шаолински монаси су подржавали његовог противника Фана и обезбедили му склониште после пораза од стране војске Фенговог под-генерала Ши Јоусана. Јоусанова војска је успела да порази Фана и шаолинске монахе и у марту 1928. године запалила манастир. Поред грађевина уништене су и стотине будистичких списа, практикуми/уџбеници за борилачке вештине и колекције књига о историји чан будизма. По завршетку Северне експедиције, Фенг Јусјанг постављен је за подпредседника владе Републике Кине. Његову анти-будистичку политику прихватила је и Националистичка влада. Ипак, монаси су успели да скупе приходе од локалне будистичке заједнице како би обновили Храм првог патријарха почетком 1930их. (Lu 2019, ch. 6.1),<sup>41</sup> а вежбање борилачких вештина се у манастиру наставља и у нареднојдеценији. Велика већина монаха напустила је манастир, а 1936. године приликом посете Ченг Каишека у манастиру је било забележено присуство 50 монаха (Lin Zengxin 1993 према Lu 2019, ch. 6.1).

Кинеско-јапански рат почео је 1937. јапанском окупацијом Кине, и трајао је до 1945. године. Центар кинеске државне власти пребацио се из Нанђинга у Чонгђинг. Јапанска

---

<sup>41</sup> Ови подаци записани су на две стеле манастира Шаолин настале 1932. године. Прва носи назив „Реновирање главне дворане Храма првог патријарха“ (‘Chong xiu Shaolin si chu zu an da dian bei ji’), а друга „Донације за обнављање Храма првог патријарха“ (‘Chong xiu chu zu an da dian juan zi hua yuan chou zi’).

војска сурово је убијала све које је доводила у везу са покретом отпора, па и припаднике религијских заједница. Велики број монаха и монахиња нашао се у бекству (Zeng Youhe 2015 према Lu 2019 ch. 6.2). Цела нација се ујединила у борби против Јапанске инвазије<sup>42</sup>. Кинеска будистичка заједнице је учествовала на различите начине и то ширећи идеолошке поруке о отпору и одбрани народа и државе, прикључивањем војсци и герилским борбама покрета отпора, помагањем и пружањем прве помоћи на борбеном фронту, организовањем сакупљања донације за војску и организовањем религијских обреда за војнике. После јапанског заузећа Денгфенга, Шаолин је постао један од седишта покрета отпора. Ши Суси је писао о реакцији монаха на напад манастира и њихово учешће у борби. Написао је да је велики део монаха био против коришћења ватреног оружја и усмрћивања нападача, али да када су видели како су њихова браћа заједно са цивилима убијана, променили су мишљење и почели да се бране. Ши Суси објашњава да је кинески народ доживео велике патње за време јапанске инвазије и да је број убијених цивила био веома велики. Он сматра да је прикључивање покрету отпора био једини начин за спасење нације и да овакво патриотско опредељење није кршење будистичких принципа већ да манастирској заједници треба одати признање за заслуге у борби против окупатора. После предаје јапанских трупа 1945. године неки од шаолинских монаха су напустили манастир и прикључили се државној војсци (Lu 2019, ch. 6.2).

### **3. Период Народне Републике Кине у маоистичко време**

Комунистичка партија Кине (КПК) извојевала је победу над Кинеском националном партијом и 1949. године основала Народну Републику Кину. Педесетих година 20. века успостављене су реформе чији је циљ био изградња социјалистичког економског система. Промовисане су државне политике чији циљ је била контрола над религијским институцијама и усмеравање њихове управе у складу са државним интересима које је одређивала партија. Најшира класификација религија била је на националне и стране и

---

<sup>42</sup> Ривалство између националистичке и комунистичке партије довело је до раскола између њих 1927. године. Националистичка партија затворила је и погубила стотине чланова Комунистичке партије априла 1927. године, на шта је она одговорила Побуном у Нанђингу 1. августа 1927. године. Ова побуна означила је почетак грађанског рата, у коме су комунистичке снаге изгубиле. Дугим маршом преостале комунистичке снаге 1935. године стигле су у провинцију Шанси. Годину дана касније ове две партије су се поново ујединиле ради супротстављања јапанској инвазији.

одлучено је да су реформе неопходне и код једних и код других. Такозване стране религије морале су да прекину односе са иностранством и да постану самосталне заједнице по питањима управљања, финансијске одрживости и пропагирања вере (Yang Fenggang 2011 према Lu 2019 ch. 7.0). Националне религије, морале су да искорене феудалне елементе, тј. укинута је приватно власништво над земљиштем, укинуте су привилегије припадника монашких заједница, а моћ и утицај клерика су редуковани. Шаолински посед, који је крајем 1940их година чинио око 2000 ари земље на којима је под рентом живело преко 150 сеоских домаћинстава, се после Акта о земљишној реформи из 1950. године, свео на 4.6 ари и две краве. Већина младих монаха је напустила манастир и вратила се световном животу, прихватајући земљу која им је била додељена од стране државе (De Qian 2005 према Lu 2019, ch. 7.1). Празни манастири широм државе коришћени су за школе, фабрике и државне канцеларије, док је преостало свештенство било приморано на „продуктиван“ рад (Yang 2006). Захтевало се да монаси допринесе економском развоју државе. Будисти су усмеравани на две главне идеје – супротстављање сујеверју и „љубав према земљи која је изнад љубави према религији“ (Welch 1961, 9). Свака врста религијских донација и дарова од стране верника је била забрањена. Одређени манастири су очувани као вредно културно наслеђе. Тада би неколико монаха добијало за задатак старање о манастиру, као државној својини, за шта би примали одговарајућу радничку плату. Мали број монаха који је остао да брине о манастирима се удруживао и узајамно помагао (Welch 1961). Шаолинска монашка заједница се свела на мање од 20 монаха који су морали да поред обрађивања земље траже друге начине издржавања манастира и манастирске заједнице (De Qian 2005 и Zhen Binhao 2006 према Lu 2019 ch. 7.1). Тако је на пример забележено да је старешина Ши Сингџенг организовао продају угља ради прикупљања новца за манастир и да је старешина Ши Суси повео одређени број монаха на период од годину дана на рад у Нањанг који се састојао од прављења будистичких статуа. Оваквим и другим напорима заједница је успела да се одржи (Lu 2019, ch. 7.1).

Комисија за културу и образовање Државног административног савета 1951. године основала је Департман за религијска питања, после чега је издејствована одлука о заштити значајних будистичких манастира као културног наслеђа. Шаолину су додељена средства

за обнову Дворане 1000 буда. Партијски врх је сматрао да је потребно ујединити се са будистичким заједницама против „заједничких непријатеља“, те успоставити националну будистичку асоцијацију, што се убрзо и десило. Држава је прогласила пет званичних религија – будизам, даоизам, ислам, католичанство и протестантизам – које су 1950из година институционализоване (Yang 2006). Будистичка асоцијација Кине основана је 1953. године у Гуанги манастиру у Пекингу, а на њеном челу био је еминентни монах Линђи чан будистичке школе. Три званичне улоге Асоцијације биле су: преношење партијских политика на будисте, надгледање праксе извршавања религијских политика и одговарајућа презентација религијске заједнице пред иностраним посетиоцима (Welch 1961).

На Првом националном народном конгресу 1953. године успостављена је правна заштита верске слободе. Кинески будистички колеџ отворен је 1956. године као прва будистичка академска институција, а услови за пријем су поред високе селективности подразумевали претходну политичку подобност (Yang 2006). Будистичка асоцијација Кине одржала је три велика састанка 1954, 1955 и 1957. године а на последњем је одлучено да се установе локални огранци Асоцијације на нивоу провинција и у великим градовима, који су под директном контролом државе. Шаолин је реновиран у четири наврата у периоду од 1951. до 1963. године, а Храм првог патријарха и Шума пагода заштићени су на провинцијском нивоу од стране власти Хенана као Кључни историјски и културни споменици (Lu 2019, ch. 7.1). Шаолински монаси Ши Сингџенг и Ши Миаосинг су 1958 позвани на национално будистичко обучавање у Вухану, провинција Хебеи, а Ши Суши и Ши Миаосинг су похађали Будистичку академију Кине у Пекингу од 1960. до 1962. године.<sup>43</sup>

Децембра 1957. године почео је Велики корак напред (1958-1962)<sup>44</sup> чиме је КПК увела радикалне политике у циљу снажења социјалистичког система, економског развоја и модернизације. Религијске институције су затваране или претваране у места за

---

<sup>43</sup> Будистичка академија Кине основана је у манастиру Фајуан у Пекингу 1956. године као прва будистичка институција за високо образовање (Lu 2019, ch. 7 notes).

<sup>44</sup> Велики корак напред је назив за петогодишњи план који је Мао Цедунг покушао да спроведе у циљу индустријализације читаве земље. Захваљујући нереалном планирању и занемаривању пољопривредне производње, овај план је био неуспешан и напуштен је пре предвиђеног рока.

индустријски и пољопривредни рад којем се и свештенство морало прикључити (Wang Xingguo 1996 и Yang Fenggang 2011 према Lu 2019, ch. 7.2). Велики корак напред се завршио неуспешно и уследила је економска криза (1960-1962). Велика пролетерска револуција под вођством Мао Цедунга подигнута је 1966. године у циљу елиминисања сваког вида капитализма, елитизма и остатка феудализма. Партија је захтевала званична одрицања, реедукацију кроз слање урбане омладине на село и отварање радних кампова. За главне непријатеље проглашени су „Четири стара“, тј. стари обичаји, старе навике, старе идеје и стара култура. Самим тим религија је постала непожељна и претрпела је јак удар. Религијске институције су затворане, а посебно монашки центри у градским зонама (Yu 1971). Шаолинским монасима не само да је забрањено извођење ритуала и ношење монашких одора већ су вербално и физички нападани, а сам манастир је претрпео велике губитке 1966. године када су монаси својом пожртвованошћу успели да сачувају део манастирског наслеђа. Премијер Џоу Енлеи је спречио потпуно уништење Шаолина издавши налог о очувању манастира као јединственог културног наслеђа Кине (Сао Yingwang 1994 према Lu 2019, ch. 7.2). Након три године, 1969. године манастир је постављен на листу културних реликвија под државном заштитом<sup>45</sup>, а велики напори манастирске заједнице и 11 апела код локалних власти омогућили су реновацију Шаолина и Храма првог патријарха између 1971 и 1976.<sup>46</sup> Од 1974. године манастир долази под државну управу Административне управе културног наслеђа округа Денгфенг. Ради доприноса државној каси почиње наплата улазница за Шаолин, која је у то време била 0.05 кинеских јуана (Lu 2019, ch. 7.2). Од 1949. године до краја Земљишних реформи 1952. године у Шаолинским стамбеним јединицама (常住院 Chángzhùyuàn) живело је 82 монаха. Током Културне револуције број се смањио на 16, а када је држава прогласила политику религијске слободе, у манастиру је било 13 монаха (Shi Yongxin 2004, 65).

---

<sup>45</sup>Овај податак наводи Лу на основу документа Револуционарног комитета округа Денгфенг насловљеног „Сугестије за појачање заштите културних реликвија“ из 1969. године (Lu 2019, ch. 7.2).

<sup>46</sup> И овај податак Лу наводи на основу документа Револуционарног комитета округа Денгфенг, а то је „Захтев за дрвену грађу ради поправке главне капије манастира Шаолин, Гуанјин дворане и Дворане хиљаду буда, из 1974. године (Lu 2019, ch. 7 notes).

#### 4. Реформе у Народној Републици Кини и отварање ка свету

Партијски врх направио је радикалан заокрет у вођењу државе од доласка Денг Сјаопинга 1979. године на власт и то пре свега промовишући модернизацију кроз економске реформе и политику „отворених врата“ (Нешковић 2017). На трећој пленарној сесији 11.

Централонг комитета, одржаног 1978. године у Пекингу, проглашен је почетак политике „Реформе и отварања“ (Lu 2019, ch. 8 notes). У периоду реформи држава је била окренута успостављању „социјалистичког система са кинеским одликама“ и „социјалистичке тржишне економије“. Идеологија „ујединити, образовати и реформисати“ подразумевала је кооперацију са религијским фигурама ради њиховог доприноса државној модернизацији (Luo Guangwu 2001 према Lu 2019 ch. 8.0). Мере искорењивања религије бивају замењене политиком толеранције и од 1979. године почиње обнављање манастира и оживљавање религијских заједница. Администрација за религијска питања после четири године је поново отворена 1979 године, а 1980. године је Државни савет донео одлуку о повраћају поседа религијским институцијама одузетих за време Културне револуције. Легална егзистенција пет религија, под окриљем одобрених „патриотских“ асоцијација, поново ступа на снагу „Документом 19“ из 1982. године (Pomfret 2002, Yang 2006, Нешковић 2017). Документом из 1982. године дефинишу се религијске политике социјалистичких реформи које неколико месеци касније улазе у Устав НРК. Осамдесетих година признатих пет религија и њихове институције су прошле кроз период обнове, а најзначајнији манастири су претворени у туристичке атракције ради доприноса државној каси. Од доба Републике, религијске заједнице су морале да прођу „прочишћавање“, тј. одвајање „нормалне“ религије од „сујеверја“, а затим и процес усклађивања структуре и делатности са актуелним државним политикама. Такође, држава је присвајала одређене елементе религијске културне баштине претварајући их у секуларно национално добро (Gooseart 2005, Нешковић 2017).

Шаолинским монасима је дозвољено ношење монашких одора приликом посета важних гостију од 1979. године (Shi Yongxin 2013, 118), а манастирска архитектура је обновљена у периоду од 1979 до 1989. године захваљујући напорима и упорности манастирског руководства, као и државној и донаторској помоћи. Локална власт округа Денгфенг је

1980. године издала документ који говори о неопходности разграничења између манастирског земљишта и локалног сеоског земљишта, чија реализација је једним делом и остварена почетком 21. века када су школе вушуа, ресторани, хотели и продавнице у околини Шаолина иселени. Један од разлога за овај подухват био је повраћај атмосфере „Старог манастира сакривеног дубоко у шумовитом планинском пределу“ у којој би сваки чан будистички, тј. 'Цонг лин' (丛林 Cónglín) манастир требао да обитава (Shi Yongxin 2013, 83; Lu 2019, ch. 8.0). У истом документу такође стоји да је манастир Шаолин у власништву. Манастирске зграде, културне реликвије и шума су стављени под управу Департмана за културу и образовање. Канцеларија за религијска питања у Денгфенгу је основана 1981. године и њен задатак је био да управља религијским институцијама у регији планине Сонг. Државни савет је 1983. године прогласио Шаолин за Кључни национални будистички манастир, а планина Сонг је проглашена за једну од 36 кинеских националних паркова (Han Xin 2006 према Lu 2019, ch. 8.0). Шаолин је био под заштитом и управом Државне администрације за културно наслеђе. После великих напора шаолинске и шире будистичке заједнице, управљање Шаолином је априла 1984. године из државних руку прешло у руке монашке заједнице (Shi Yongxin 2013, 21-22; Lu 2019, ch. 8.0). Наредне године основан је Шаолински будистички административни комитет који је за задатак имао да управља дневним функционисањем манастира. Године 1986. Ши Сингџенг проглашен је званично за старешину Шаолина - првог после Ши Хикуана (1596-1682) (Lu 2019, ch. 8.0).

Однос државе према религији у пост-маоистичко доба, одређен је у значајној мери државном идеологијом која заступа визију о модерној Кини (Tong 2010). Савремене религијске политике, представљене у документима као што је „Уредба о религијским питањима“ (2005), потребно је сагледати из шире перспективе социо-економских и политичких реформи државе. Активности верника и религијске заједнице свакако и дан данас морају бити у сагласности са моделом секуларне власти и модернизацијом државе. Државне реформе са прецизним критеријумима за унапређење мира и развоја озваничене су на 15. Конгресу КПК 1997. године. У економском сектору, реформе су подразумевале привредни напредак унутар државе и отварање ка међународним споразумима, док су



политичке реформе подразумевале „ширење социјалне демократије, јачање правног система и управљање државом путем примене закона“ (Tong 2010, 870).

Однос кинеске државе и религије наставља свој развој при чему се религијска заједница полако али мудро бори за све већу аутономију. Концепт модерне кинеске државе ипак не подразумева апсолутну моћ над званичном религијом. Тако за разлику од Устава из 1975. године који је проглашавао социјалистичку државу под вођством пролетаријата, Устав из 2004. године дефинише кинеску државу такође као социјалистичку, али засновану на начелима народне демократије<sup>47</sup> (Tong 2010, 870).

СТИЦАЊЕ АУТОНОМИЈЕ РЕЛИГИЈСКИХ ЗАЈЕДНИЦА ЈЕ ДАКЛЕ ДЕО ДРЖАВНИХ РЕФОРМИ КОЈЕ ЗА ЦИЉ ИМАЈУ ОДВАЈАЊЕ ДРЖАВЕ ОД ДРУШТВА, ТЈ. ПРЕБАЦИВАЊЕ ОДРЕЂЕНОГ ДЕЛА ДРЖАВНИХ ФУНКЦИЈА НА ЦИВИЛНЕ ОРГАНИЗАЦИЈЕ. ДА БИ ЦИВИЛНЕ ОРГАНИЗАЦИЈЕ МОГЛЕ ДА ПРЕУЗМУ БИЛО КОЈУ ОД ФУНКЦИЈА КОЈУ ЈЕ ДРЖАВА ТРАДИЦИОНАЛНО ИМАЛА У СВОЈИМ РУКАМА, ПОТРЕБНО ЈЕ ПРЕТХОДНО УСПОСТАВЉАЊЕ ОДГОВАРАЈУЋЕ СТРУКТУРЕ ЗА ЊИХОВО САМОСТАЛНО УПРАВЉАЊЕ. ПОТРЕБАН ЈЕ ДАКЛЕ СИСТЕМ УНУТРАШЊЕ ОРГАНИЗАЦИЈЕ КОЈИ ПОДРАЗУМЕВА ИЗБОРНИ СИСТЕМ КОЈИМ СЕ ДОДЕЉУЈУ ПРЕСЕДАВАЈУЋА МЕСТА У САВЕТИМА И ИЗВРШНИМ КОМИТЕТИМА, УСВАЈАЊЕ ОДГОВАРАЈУЋИХ ПРАВНИХ АКТА, АДМИНИСТРАЦИЈА ФИНАНСИЈА И СЛИЧНО. САМОСТАЛНА УПРАВА РЕЛИГИЈСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ ЈЕ ДАКЛЕ ОДГОВОРНА ЗА ЛЕГИТИМНОСТ СВЕШТЕНСТВА И ЊИХОВО ЗАПОСЛЕЊЕ, КАО И ЗА ПРИЈЕМ И ОБРАЗОВАЊЕ УЧЕНИКА У РЕЛИГИЈСКИМ ШКОЛАМА – ЧИЈИ ПРОГРАМ САМИ ФОРМИРАЈУ. СА ЈЕДНЕ СТРАНЕ, ОВЕ ПРОМЕНЕ СУ ДОЗВОЛИЛЕ РЕЛИГИЈСКИМ ЗАЈЕДНИЦАМА ДА ПОСЕДУЈУ И КОРИСТЕ РЕЛИГИЈСКА ДОБРА, ДА УЖИВАЈУ СОЦИЈАЛНУ ЗАШТИТУ И ДА УСПОСТАВЉАЈУ И ОДРЖАВАЈУ ОДНОСЕ СА МЕЂУНАРОДНИМ РЕЛИГИЈСКИМ ЗАЈЕДНИЦАМА. СА ДРУГЕ СТРАНЕ СВЕ ДРУШТВЕНЕ ОРГАНИЗАЦИЈЕ, СОЦИЈАЛНЕ ГРУПЕ, ПРИВРЕДНА ПРЕДУЗЕЋА, ПА САМИМ ТИМ И РЕЛИГИЈСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ, МОРАЈУ ДА ПОШТУЈУ ИСТИ НАЦИОНАЛНИ ПРАВНИ СИСТЕМ КОЈИ САЧИЊАВА 126 „ПАКЕТА“ ЗАКОНА И ПРАВИЛА КОЈЕ РАСПИСУЈЕ ДРЖАВА (Tong 2010, 866).

---

<sup>47</sup> Устав из 2004 и данас је на снази у НРК. Сви национални акти, заједно са Уставом из 1982. године (са амандманима из 1988, 1993, 1999 и 2004) могу се наћи на следећем сајту: [http://www.npc.gov.cn/englishnpc/Constitution/node\\_2824.htm](http://www.npc.gov.cn/englishnpc/Constitution/node_2824.htm). Члан 36 у Делу II. Основна права и обавезе грађана, дефинише слободу вероисповести.

Будистичка асоцијација Кине се може сагледати као амбивалентна институција која се одувек налазила између верских циљева и партијске идеологије. Одређени број Западних научника сматра да је она у ствари створена као орган за контролу будистичке заједнице и њено подвргавање државној вољи (Yu 1971), док други високо вреднују њену улогу у борби за права и аутономију ове верске заједнице (Ashiva and Wank 2006). Ашава и Ванк скрећу пажњу да су оживљавање религије у Кини и стварање државног апарата за њену администрацију развијани паралелно. У 2000им годинама Кинеска будистичка асоцијација задржава улогу посредника између монашких организација и државне власти. Бирнбаум сматра да се ова национална организација брине о усклађивању потреба монашке заједнице са државном политиком (Birnbauм 2003, 438). Асоцијацију чине бирократе, свештенство и интелектуалци, који имају важну улогу у имплементацији и прилагођавању верских заједница државној политици. С обзиром да су ови појединци упућени и у будистичка учења и у државну структуру, они имају могућност успешног усклађивања државне политике са религијским потребама и преговарања између две стране.

Прва академска будистичка институција био је Кинески будистички колеџ, отворен 1956. године. Изузетно селективан пријем ученика захтевао је претходно похађање политичке наставе, а 1958. године уведена је обавезна политичка настава (Welch 1961). Бирнбаум сматра да су реформе у образовању будистичких кадрова које су биле инспирисане западним моделом и започете почетком 20. века (у доба Републике), данас остварене. Мрежа будистичких академија, у којој је конзистентан програм интелектуалне обуке усмерен ка будистичкој филозофији, поново је успостављена. Задржан је оригиналан пренос знања у оквиру монашке иницијације (на релацији учитељ-ученик), док се званично образовање и даље одвија у будистичким академијама у којима се додељује диплома еквивалентна универзитетској. Ученици похађају широк спектар предмета, између осталог и политичке студије (Birnbauм 2003, 440).

Бирнбаум сматра да се управници великих манастира и значајних будистичких институција бирају пре свега према њиховом политичком умећу и способности административног вођства. Истакнути студенти будистичких академија долазе на чела локалних, провинцијских и националних административних тела, спремни да се боре за

будистичке интересе у савременом добу. Занимљива Бирнбаумова примедба се односи на повлачење одређеног броја монаха у изоловане планинске и руралне манастире (Birnbaut 2003, 437). Наиме, савременом верском животу се може критички приступити са гледишта посвећености верском животу. Административне обавезе и структура руководства манастира могу одвући пажњу свештенства са верских пракси, због чега се неки монаси повлаче на одређени период у удаљена станишта – где се окружени природом могу посветити свом позиву. Лаичка посвећеност религији може бити врло различита по интензитету. Код појединаца, религијске праксе могу чинити значајан део свакодневног живота, тим пре што се велики број ритуала може изводити и пред кућним олтаром. Међутим већина лаичких верника најчешће даје свој допринос преко донација верским заједницама и преко учешћа у званичним верским ритуалима.

Већина монаха у последњим деценијама двадесетог века били су ученици реформатора из доба Републике, што указује на континуитет реформистичке идеологије. Савремено доба је донело религијску толеранцију и одређени ниво аутономије религијских заједница. Ипак, став државе је амбивалентан утолико што са једне стране држава подржава економски развој религијских институција и инвестиције будиста из иностранства, док са друге стране, одржава атеистичку идеологију (Yang, 2006). Бирнбаум предвиђа да будућност будизма не зависи само од припадника будистичке заједнице, већ и од социоекономских и политичких услова у коме ће се ова религија наћи у већ започетом процесу модернизације (Birnbaut 2003, 450).

Садашњи старешина манастира Шаолин, Ши Јонгсин се обавезао да настави напоре свих претходника у преношењу и развоју више од 1000 година старог наслеђа Шаолина и обезбеђивања услова за ширење монашке заједнице. У својој монографији *Манастир Шаолин у мом срцу* (Shi Yongxin 2013) он је изнео став да се у савременом добу Шаолин нашао у ери кинеског просперитета и у ситуацији у којој држава поштује религије, због чега је дошло до могућности обнове манастира и религијског живота. Он истиче да је повољни историјски след околности, подршка државе и народа била од кључног значаја за обнову и развој Шаолина. Крајем 20. века шаолинска архитектура је обновљена до стања у ком је била пре пожара 1928. године. У прикупљању података о архитектури почетка 20.

века круцијалну улогу су одиграли јапански монаси Бодидарминог храма у Кјотоу који су осам година пре пожара фотографски документовали шаолинске грађевине и будистичке реликвије ради обogaћења и промовисања јапанског будизма (опширније Shi Yongxin 2013). Старешина Ши Јонг Син је заступао мишљење да детаљи манастирске архитектуре треба да буду обновљени на вернакуларан начин, а не потпуним слеђењем званичних царских храмова, јер је баш то оно што даје манастирским грађевинама јединственост. Старешина се изборио да архитектура Шаолина буде обновљена у сагласности са развојем чан културе, тј. да одражава специфичне карактеристике шаолинског културног наслеђа. „Постоје две врсте чана, *Thatagatha-dhyana* и Чан предака. По *Thatagatha-dhyana* будизам се практикује на основу класика (светих књига), док се по шаолинском Чану предака, будизам практикује следећи методе и животе предака. Ми не само да треба да поштујемо Буду већ и наше претке. Поштовање предака не значи непоштовање Буде, већ придавање високе вредности прецима.“ (Shi Yongxin 2013, 87) Тако у шаолинској Махавира дворани (大雄宝殿 Dàxióngbǎodiàn) стоје статуе два шаолинска претка, двоје бодисатви, Бодидарме и Кимнаре. Старешина Шаолина је такође објаснио да се традиционална кинеска архитектура фокусира на симетрију чија важност је саставни део Три учења. Тако у будизму имамо доктрину Средњег пута, у конфуцијанству Доктрину средине, док даоисти истичу равнотежу између Јина и Јанга.

Ши Јонгсин који је званично постао старешина манастира 1999. године, наследивши старешину Ши Сусиа (1924-2006), наставио је борбу за обнову и развој религијског живота и културе Шаолина коју су вековима водили његови претходници. Он то чини на себи својствен начин - тачније са изузетном мудрошћу прилагођавања савременом добу. Један од цитата из његове књиге „Шаолин у мом срцу“ илуструје ову тврдњу: „Пре било каквог разговора о развоју, најпре морамо да постанемо самоодрживи. Морамо да разумемо снагу Шаолина и да нађемо одговарајући модел развоја за будизам у контексту националне реформе и отварања. Кључ процене о томе да ли су овакви комерцијални подухвати исправни или погрешни јесте у томе да ли су они позитивно допринели развоју манастира Шаолин и промоцији будизма (Shi Yongxin 2013, 209). Потешкоћа лежи у функционисању у комерцијализованом друштву; како можемо да користимо бизнис и агенде профита тако да помогнемо трансформацији и ослобођењу

људи, уместо да дозволимо бизнису да нас 'трансформише'? С једне стране, потребно је да се прилагодимо друштвеном развоју настављајући да одржавамо моралне и религијске квалитете наших монаха. С друге стране, потребно је да се проактивно укључимо и уронимо у секуларни свет, и применимо исправну веру, исправне мисли и исправно делујемо како би водили развој будистичке културе и културе чан-вушуа. Када се затекнемо у сред велике струје комерцијализације, уколико не трансформишемо ми њу, трансформисаће она нас.“ (Shi Yongxin 2013, 211-212)

Поред обнове манастирске архитектуре старешина Ши Јонгсин је посветио велику пажњу обнављању, неговању и унапређењу религијског живота у Шаолину и промовисању шаолинске културе. У својој монографији он говори о важности подмлађивања манастира новим талентованим монасима, и њиховом квалитетном образовању у складу са индивидуалним способностима и наклоностима. Овај процес укључивао је обнављање редовних медитацијских сесија, као и враћање старих обредних и интелектуалних пракси. Ритуални и интелектуални догађаји организују се и за широку јавност, те поред локалне монашке заједнице укључују и најеминентније будистичке интелектуалце и управитеље будистичких манастира. За све важне манастирске одлуке и догађаје потребна је подршка државних власти, те је манастир доспео у средиште верских, интелектуалних и културних активности Кине.

Ши Јонгсин 1993. године постаје члан комитета Будистичке асоцијације Кине, а деценију касније њен потпредседник. Члан деветог парламента НРК постаје 1998, исте године када заузима позицију председника Будистичке асоцијације Хенана. Од 2000. године Будистичка асоцијација Кине покреће бројне иницијативе за обнову манастирског живота те се од 2000. године поново успоставља традиционална Церемонија преношења монашких правила (2007, 2010, 2019) коју је прекинула династија Ћинг 1774. године (Shi Yongxin 2013, 57). Такође се успоставља годишњи период интензивне медитације од 49 дана под називом „чан седам“ (禪七 Chán qī) када се у Шаолину окупљају учитељи медитације из читаве Кине. Овај годишњи догађај такође истиче важност очувања и преноса традиције медитације чан будистичких манастира и идеале кунгфуа медитације. Интензивна медитативна пракса захтева здраво и витално тело, снажне ноге и стопала као

и „кунгфу прекрштених ногу“ тј. вештину дуготрајног седења у медитативном положају (опширније у Shi Yongxin 2013, 2020). Сврха овог скупа је медитација над животом и смрти и потрага за будистичком мудрошћу.<sup>48</sup> У медитативној дворани, из које се не излази током 49 дана, постоји око 1000 правила која омогућавају да медитативно стање ума не буде нарушено. Успостављени су прекори и казне за поспаност, померање и нагле покрете тела и главе, чешање лица и разговор како са другима тако са самим собом. Одређени број монаха контролора је увек присутан како би се одржала дисциплина и вршило усмеравање монаха који медитирају.

У последњој деценији 20. и у 21. веку, старешина Ши Јонгсин успоставио је различите културне активности и скупове који резултирају у интелектуалном развоју чланова монашке заједнице и све значајнијем академском интересовању за шаолинско наслеђе и културу. Тако је 1996. године успостављен академски часопис Роса чан (禪露 Chán lù) затим 1999. године Истраживачки центар шаолинске културе, 2002. године отворена је издавачка кућа у циљу издавања књига о чан будизму и шаолинском кунгфуу, а 2015. је издат Чан канон који садржи преко две стотине свезака литературе о чан будизму. Прослава 1500-годишњице манастира Шаолин (1995), укључила је Међународни семинар чан културе и изложбу слика. Такође је успостављена Шаолин чан дебата као догађај у коме одабрани талентовани млади монаси расправљају о будистичким темама и надигравају једни друге (користећи коане, тј. специфичне чан приче и исказе), при чему су најеминентнији будистички интелектуалци Кине позвани као судије које оцењују учеснике и бирају победника. Научници из целог света долазе у Шаолин како би изучавали различите аспекте његове традиционалне и савремене културе. Шаолинска култура је све присутнија на међународном плану кроз рад званичних Шаолинских

---

<sup>48</sup> Монах Ханшан Деџинг је објаснио везу између медитације и кључних фраза коана (公案 gōng'àn), у овом случају медитацијом над фразом „живот-смрт“ на следећи начин: „Овај метод није намењен за то да би ти мислио о значењу коана као да је коан питање које захтева интелектуални одговор. Када говоримо о методи *huàtōu* (кључне фразе), Тахуеи је учио своје ученике да убијају „подмукли ум“ са хладнокрвном руком. По њему, први принцип чан праксе је пражњење ума. Појединац мора прво да залепи две речи „живот-смрт“ на чело, и да их посматра толико озбиљно као да је у дугу од милион тежина сребра. Дању или ноћу, док се пије или једе, путује или остаје код куће, седи или лежи, док се пријатељи забављају, у мирном тренутку или бучном сату, појединац мора да се држи за *huàtōu*“ (кључну фразу, у овом случају живот-смрт) (Hanshan Deqing, Hanshan dashi mengyou ji, JXZ no. 115, vol. 22 према Wu Jiang 2008, 41).

културних центара, међународне пројекте културне размене, научне скупове и публикације, и отварање школа борилачких вештина.

Такође треба напоменути добротворни рад манастира Шаолин. У циљу испуњавања основних вредности будизма, 1994. године основана је Добротворна фондација Шаолина. Она је остварила низ пројеката, од којих су најзначајнији били Помоћ за 1000 сирочади (千名孤儿救助 qiān míng gū'ér jiùzhù), који је започет 2003. године заједно са Добротворном фондацијом провинције Хенан, у циљу пружања помоћи 1039 сирочади широм Кине. Под-пројекат под називом Шаолинска кућа доброчинства (少林慈幼院 Shàolín Cíyòuyuàn) основан је 2004. године са идејом издржавања и школовања 50-100 сирочади, који поред основног образовања имају могућност учења традиционалне шаолинске културе. Од 2004. године Шаолинска кућа доброчинства је двома групама од по 50 сирочади обезбедила уточиште и државно образовање. Манастир је 2007. године донирао значајне суме новца добротворним друштвима у провинцији Хенан и организовао помоћ за становништво које је погођено непогодама великих размера (Wenchuan 2008, Yushu 2010 и Ya'an 2013). У неким случајевима помоћ су на лицу места пружали шаолински лекари из Одсека за медицину. Манастирски добротворни рад такође обухвата скупљање средстава за обезбеђивање воде у руралним местима која немају одговарајуће снабдевање, потпомагање медицинским објектима руралних болница, достављање хране у станишта националних мањина које живе у сиромаштву, организовање волонтерских медицинских тимова у циљу помоћи породицама погођеним природним катастрофама и пружање финансијске помоћи академским организацијама и пројектима.<sup>49</sup>

Популарност Шаолина довела је до неопходности проналажења одрживог модела за очување заштитног знака манастира. Потреба за овом акцијом јавила се услед бројних примера флагрантне злоупотребе имена „Шаолин“ у комерцијалне сврхе.<sup>50</sup> Зато се управа манастира одлучила да региструје свој заштитни знак, а то је захтевало оснивање корпорације са ограниченом одговорношћу. Тако је оснивање Индустрија Хенан Шаолин

---

<sup>49</sup> Преузето са званичног сајта манастира: [www.shaolin.org.cn](http://www.shaolin.org.cn) (9.11.2020.)

<sup>50</sup> Име „Шаолин“ коришћено је за бројне комерцијалне производе унутар и ван Кине, без икакве контроле, нпр. за производе прехранбене индустрије и сл.

манастира ДОО, 1994. године био први случај да је једна религијска институција основала своје предузеће. Од тада до 2010. године Шаолин је добио 43 сертификата заштитног знака у 29 категорија. У новембру 2006. године, Национално министарство за економију и трговину прогласило је заштитни знак „Манастир Шаолин“ за „Препознатљиви бренд Кине“. Шаолин годишње посећује преко два милиона туриста, а привлачи и преко 50.000 ученика који похађају школе борилачких вештина у његовој непосредној околини. Ово предузеће омогућило је манастиру пословни развој у домену религијских и културних активности. Они сматрају да су доказали да је „комбиновање будистичке културе и комерцијалних активности“ постало могуће.

Оно што је важно потцртати је да су све акције око обнове и проширења манастира, устоличења верских ритуала и интелектуалних догађаја, као и успостављање добротворне фондације морале бити спровођене у блиској сарадњи са свим нивоима власти, почев од централне до локалне, тј. са администраторима и партијским руководиоцима на нивоу државе, провинције, округа и градске општине. Поред тога, на свим овим нивоима управа манастира Шаолин се трудила да временом повећа ниво своје аутономије у односу на различита државна тела, као што су Администрација за културну баштину, Државна канцеларија за шумарство, и Национална туристичка канцеларија. У исто време, требало је придобити што већу подршку Државне канцеларије за верска питања и Кинеске будистичке асоцијације. Све ово било је остварено и путем активног политичког ангажмана старешине Ши-а у највишим националним телима – парламенту и Будистичкој асоцијацији Кине. Кроз монографију Ши Јонгсина се провлаче његова настојања као политичког функционера да уведе новине у државно законодавство које би побољшале статус верских заједница, али и стандард кинеског друштва у целини. Он је у два мандата биран за потпредседника Кинеске будистичке асоцијације (2001. и 2010. године), при чему је 2010. године изабран и за директора Прекоморског комитета за комуникације Кинеске будистичке асоцијације. Такође је у четири мандата служио као одборник Кинеског националног конгреса (државног парламента) у име будистичке заједнице, где је биран сукцесивно на по пет година, и то 1999, 2003, 2008. и 2013 године. Ши Јонгсин такође предлаже да се постојећи закон о „Јавној помоћи путем донација“ замени новим актом, тј. „Законом за промоцију добротворства Народне републике Кине“, чиме би се верским



организацијама дала могућност за пружање помоћи, те би акт добио додатну духовну и моралну вредност.

Период последње три деценије такође обележава обнова бројних шаолинских под-манастира. Активности усмерене на даљи развој традиционалне шаолинске културе у савремено доба веома су богате, и напори старешине и манастирске заједнице у промоцији манастирског наслеђа већ су дали значајне резултате 2005. године шаолински кунгфу је проглашен за Репрезентативно дело усмене и нематеријалне културне баштине Кине од националног значаја (National Representative Work of Human Oral and Intangible Heritage in China) . Поред тога, манастир Шаолин је најпре 2010. године проглашен за Светско културно наслеђе од стране УНЕСКО-а (World Heritage Site proclaimed by UNESCO), да би га 2013. године Државни савет Кине прогласио за Кључни историјски и културни споменик заштићен на националном нивоу (Key Historical and Cultural Site Protected at the National ) (Shi Yongxin 2013; Lu 2019, ch. 8.2).

Најзад треба рећи на који начин старешина Ши Јонгсин сагледава однос будизма и модернизације. Он будизам описује као барку коју носи струја (модернизација), и која је једном половином уроњена у воду, а другом половином изнад њене површине. При том, модернизацију види кроз три њене најизраженије карактеристике, а то су: комерцијализација друштва која је резултат реформи, креирање „информацијског друштва“ које је производ напретка у образовању, и политика отворених врата и глобална интеграција као последица уздицања транспорта и комуникације. Старешина Ши је учинио манастир Шаолин репрезентативном националном институцијом, коју посећују најзначајнији домаћи политичари и страни државници. Као такав, Шаолин је постао важан субјекат националне политичке, економске, верске и културне индустрије.

Заједница манастира Шаолин данас, на почетку 21. века, налази се у сложеној ситуацији како због различитих очекивања државе с обзиром на значај ове институције као „националног брэнда“ тако и због сопственог настојања да се избори за виши ниво административне и економске самосталности. Ситуацију још више усложњава чињеница да су шаолински монаси, чији је задатак да негују традиционално наслеђе Шаолина и

преносе га новим генерацијама, стасавали и живели у различитим политичким околностима – почев од касне Републике, преко социјализма у доба Мао Цедунга, до данашњег периода реформи – те да носе искуства и идеолошке вредности свих ових епоха.

## **II. РАЗВОЈ ЧАН БУДИСТИЧКИХ ШКОЛА У КИНИ**

Основни концепти будистичког учења као и идеја о ослобађању од циклуса поновног рађања кроз реализацију истине о световном животу као илузији, постоје још од доба браманских мистика-филозофа древне Индије. Оснивач будизма Сидарта Гаутама, такође познат под именом „Шақјамуни“ тј. мудрац племена Шақја, а широм света познат као Буда (разубуђени/просветљени), рођен је у шестом веку пре нове ере. Син владара Шудходане који је владао мањом државом са престоницом у Капилавастуу, у Хималајанском пределу данашњег Непала, овај младић је по категоризацији индијских касти припадао шақтријама, тј. касти владара и ратника. Са 29 година напустио је дом и отиснуо се на пут духовног препорода. Незадовољан постојећим религијским учењима и праксама са којима је долазио у додир, упутио се на самосталан пут духовног трагања. По традицији, буђење/просветљење (на санскриту: bodhi) је доживео седећи испод смоквиног дрвета, у месту Бод Гаја на простору данашњег Бихара. Сидарта Гаутама Буда је путовао по Индији ширећи своје учење и прикупљајући ученике и следбенике. Будина учења вековима су преношена усменим путем све до краја старе ере када од њих настају први записи. После неколико векова током којих су ученици путовали и ширили Будино учење, посвећеници су почели да подижу манастире и то најчешће на земљи коју су у те сврхе поклањали владари и локални великаши. Главни ритуали извођени од стране монашке заједнице биле су рецитације сутри (на санскриту: sutta), (Norman 1997, 104) тј. канонских скрипти.

Историјски врло значајан допринос ширењу будизма допринео је краљ Ашока из трећег века п.н.е. који је после прихватања будизма и 256-дневног ходочашћа почео да шири будизам уз помоћ мисионара и то не само на територији индијског полуострва већ и у

другим азијским државама, и то најпре у средњој Азији. Краљ Ашока је организовао велики савет монаха који су кодификовали најраније будистичке каноне, а заслужан је и за подизање 84000 ступа<sup>51</sup>, с чим почиње грандиозна будистичка уметност и архитектура. Међутим приказивање Буде у људском облику почиње за време Кушанског царства (50-250 н.е.), пре свега краља Канишке I, када је и грчка уметност била у значајној мери присутна на поднебљу средње Азије. Почиње гранање различитих будистичких традиција које су започете у облику група које су специфично изучавале и давале приоритет једној од сутри. Једна од најзначајнијих традиција, махајана будизам или „Велико возило“ развила се на учењима монаха-филозофа Нагарцуне (150-250 н.е.) и сматра се једном од инклузивнијих праваца будизма. Један од концепата које је развио Нагарцуна јесте концепт „празнине“ тј. идеја да „ништа не постоји независно од себе самог“ (Ebrey and Walthall 2014, 58).

Овај концепт се узима као апсолутна истина и права природа која је у сржи свих световних феномена који су сами по себи пролазни и илузорни. Од рута којима се будизам ширио по Азији за нас је најважнија она којом је дошао у источну Азију, тј. када се кретао почевши северо-западно од Индије ка централној Азији одакле је стигао у Кину. Религиозна пракса махајана будизма развијала се под утицајем иранских религија централне Азије. Буде и бодисатве су постале предмет обожавања, а пре свега буда Амитаба и бодисатва Авалокитесвара (на кинеском 观音 Guānyīn). Махајана будизам се ширио како кроз увећање монашке заједнице тако и кроз популарност код лаичких посвећеника. У првим вековима нове ере будизам се устоличио у градовима-државама централне Азије и то у Бамијану, северозападно од Кабула, Кучи, Кхотану, Лоулану, Турфану и Дунхуангу. Први преводиоци будистичких текстова на кинески били су Парти, Согдианци и Кушани. После пада династије Хан, већина градова-државе централне Азије постаје независна што је омогућило њиховим путујућим трговцима да долазе на просторе данашње Кине. Будизам се у Кини дакле прво појављује као религија страних трговаца, а убрзо потом уследили су и мисионари. Комплексан процес превођења будистичких текстова са санскрита и других индијских језика на класичан кинески одигравао се у

---

<sup>51</sup> Ступа је споменик у којем се чувају будистичке реликвије, најчешће пепео еминентних монаха и монахиња.

сарадњи између кинеских и централно-азијских монаха. Овај превод је био од великог значаја за ширење будизма у источној Азији, пре свега у Кини, а затим и као основа за корејске и јапанске школе будизма (Ebrey and Walthall 2014, 60).

Манастир Шаолин је 496. године основао будистички монах из Индије Баутоу (на кинеском још Fotuo, на санскриту Buddhahadra), који је ресурсе и подршку добио од владара династије Северни Веи, Сјаовена (Shahar 2008, 17). Захваљујући Баутоу, Шаолин је постао важан центар за изучавање и превођење оригиналних будистичких списа на кинески, за окупљање будистичких мислиоца, али и за медитацију (William M. Johnston 2000 према Lu 2019, ch. 4.0). Такође постоје извори који говоре о присутности борилачких вештина у манастирском животу већ од доба првих Батуових ученика.<sup>52</sup>

Улога Бодидарме у развоју чан школе (на кинеском: 禪 Chán, на санскриту: dhyana) се у модерним историјским изворима доводи у питање (McRae 1986; Faure 1986; 1991, 12 ; Shahar 2008, 12-13). Историјски извори упућују на то да је чан будизам дошао у Кину већ у другом веку, али да је Бодидарма (на кинеском: 达摩 Dámó) тај који је запамћен и проглашен за првог патријарха кинеског чан наслеђа. Нова будистичка школа, кинески чан будизам, која је настала више од века после Бодидарме, заступала је директну/непосредовану трансмисију дарме (心法 xīnfǎ) са учитеља на ученика.

Легитимизација оригиналности учења захтевала је успостављање линије наследства самог Буде Гаутаме до кинеских патријарха, те је било неопходно устоличити фигуру која је пренела ово специфично наследство из Индије. Према предању, Бодидарма је стигао у Кину 470их година и као мисионар чан будизма путовао по Кини деценијама пре него што је 520их година стигао на планину Сонг и настанио се у Шаолину (Shahar 2008, 13; Shi Daoxuan 2014 према Lu 2019, ch. 2.1). Бодидармина учења заснивала су се пре свега на Ланкаватара сутри (楞伽经 Léngqié Jīng) као главној сутри махајана будизма која је са

---

<sup>52</sup> Један од оваквих извора је 1997. године уредила Академија за истраживање борилачких вештина Министарства за спорт Народне републике Кине, под насловом Историја кинеског вушуа - Zhōngguó wǔshù shè (Опширније у Lu 2019).

санскрита преведена у раном петом веку.<sup>53</sup> Садржај сутре представља разговор између Гаутама Буде и његовог ученика Бодисатве Махаматија, од кога потиче чан традиција. Централна мисао јесте да све форме објеката и доживљаји у ствари произлазе из нашег ума и да је сазнање о томе нешто што се мора доживети путем искуства с обзиром да није описиво ни објашњиво речима.

Бодидармин наследник Хуике сматра се другим патријархом кинеског чан будизма, а посебно је запамћен по предању које каже да је себи одсекао руку како би доказао посвећеност будистичком учењу пред Бодидармом (Adamek 2007 према Lu 2019 ch. 2.3). Ипак, постоји још једна верзија о начину на који је Хуике изгубио руку, а то је да му је учитељ Даохенг одсекао из освете која је уследила након тога што су Даохенгови ученици њега напустили како би пошли за Хуикеом (Shi Daoxuan 2014 према Lu 2019, ch. 2.1). Хуике је напустио манасир Шаолин за време прогона даоизма и будизма од 574 до 580. године, који је организовао владар Ву Северне Џоу династије. Хуикеови наследници, тј. трећи, четврти и пети патријарх кинеског чан будизма Сенгца, Даохин и Хунгжен путовали су по Кини, подучавајући и оснивајући манастире, а у Шаолин се тек век касније вратио један од три патријарха шесте генерације - учитељ Фару. После Хунгжена дошло је до поделе чан будизма на северну и јужну школу од којих ће јужна током историје добити преимућство. Јужна школа је усвојила Дијамантску сутру као приступачнију ширим народним масама<sup>54</sup> док је Северна школа наставила искључиво подучавања Ланкаватара сутре и преношење дарме путем традиционалног односа између учитеља и мале групе ученика. Оснивач северне школе био је Ши Шенсин (606-706) и ова школа је имала посебне симпатије царице Ву Зетиен. Оснивач Јужне школе био је Ши Хуиненг (638-713) који је заговарао доктрину изненадног просветљења (顿悟 dùnwù). Ова школа није имала за циљ утицај религијске праксе на прошлост или будућност већ потпуни доживљај тренутка мудрости/просветљења, дакле саме садашњости (Lai 2008 према Lu 2019, ch. 2.3). „Ово изненадно просветљење нема објекат. Прави објекат знања је сопствени ум

---

<sup>53</sup> Ланкаватара сутру је први на кинески превео индијски монах Dharmakshema који је путовао до Кине Дунхуанг оазом Пута свиле око 414. године (Опширније у Lu 2019).

<sup>54</sup> Дијамантска сутра садржи дијалог између Шақјамуни Буде и Subhuti-ја, једног од Десет великих Будиних ученика. Њена кинеска верзија је дугачка око 5000 карактера и рецитује се око 40 минута (Lu 2019, ch. 2 notes).

појединца, и не постоји дистинкција између ума као субјекта и ума као објекта“ (Karyn L. Lai 2008 према Lu 2019, ch. 2.3). Одржавање Јужне школе чан будизма и њен потоњи успех се такође приписују напорима Хуиненга и његових ученика за интегрисање будистичких доктрина са даоистичким и конфуцијанским учењима. Захваљујући Јужној школи чан будизам добија кинеске карактеристике. Хуиненгови ученици су саставили прву домаћу сутру, Сутру шестог патријарха (六祖壇經 Liùzǔ Tán Jīng), на основу његовог подучавања. Фару који је такође наследник дарме учитеља Хунгжена, па је самим тим сматран за шестог патријарха, поред Шенсина и Хуиненга, се први после Хуикеа враћа у Шаолин (683. године) и самим тим манастиру враћа значај колевке чан будизма. Манастир је, дакле, место у коме се скупљају будисти из различитих будистичких школа целе Кине. Јужна школа је до прве половине деветог века развила такозваних Пет кућа, тј. Веијанг, Линђи, Цаодонг, Фајан и Јунмен.

Хуиненгова Јужна школа је узета за школу ортодоксног чана повезујући се ближе са конфуцијанством и даоизмом. Најпроминентније чан школе у време династије Сонг биле су Линђи, Јунмен и Цаодонг, од којих се касније Јунмен припојила Линђи (Lu 2019, ch. 3.1). Школу Цаодонг је основао Ши Лиангђие (807-869) на планини Синфенг у округу Лифанг, провинције Ђиангси. Централна идеја ове школе заснива се на доктрини Пет редова помоћу које се објашњава будистичко учење о Две истине (апсолутне и релативне). На овој доктрини се такође заснива специфичан процес праксе и различити нивои духовног буђења (Fang Litian 2014 према Lu 2019 ch. 3.1). Она дефинише потпуно буђење будине природе, тј. просветљење као достизање јединства принципа и бића, апсолутног и релативног. Ова школа се издваја по доктрини „нечујног“ просветљења (уведена у 12. веку)<sup>55</sup> која омогућава да се будина природа, која лежи у сваком бићу, дакле оригинална чистота ума, испоји. Иако су неки од учитеља Цаодонга користили колекције коана (公案 gōng'àn) као припомоћ изучавању и култивацији будизма, ова школа је заступала становиште да пракса не треба да буде окренута специфичном циљу просветљења. Практиканти су били упућени на отпуштање стремљења ка просветљењу (Buswell, Jr. and Lopez 2013, 166 према Lu 2019, ch. 3.1) јер је будина природа већ свакако у нама. Практика је

---

<sup>55</sup> Ова новоустановљена доктрина стављала је нагласак на чан медитацију уместо на усмено преношење знања.

била окренута ка свакодневном животу, јер се ментално просветљење могло догодити било где и било када, (Lai 2008 према Lu 2019, ch. 3.1) дакле независно од укључивања у друштвени живот. Особа која поседује будистичку мудрост би се, по схватању Цаодонг школе, укључивала у свакодневне животне активности као и сви остали, али би његова/њена дела имала другачије значење од дела непросветљених људи (Lai 2008 према Lu 2019, ch. 3.1). Доктрина Цаодонг школе била је прихваћена од владајуће класе династије Сонг зато што је омогућила премошћавање јаза између материјалног, духовног и друштвеног домена живота (Du Jiwen and Wei Daogu 2007 и Wei Daogu 2013 према Lu 2019, ch. 3.1). За време династије Сонг, манастир Шаолин је представљао средиште изучавања будизма тако да су се поред чана у њему изучавали и Винаја и Тиантаи облици будизма. Од касног 11. века у Шаолину почиње да се интензивније изучава Цаодонг школа чана. За време боравка Цаодонг учитеља Ши Баоена (1058-1111) у Шаолину су изграђени храмови првог и другог патријарха.<sup>56</sup>

Током 14., 15. и 16. века еминентни монаси и наследници дарме Цаодонг школе Ши Ћибин (1382-1452), Ши Кеџонг (1420-1483), Ши Вензаи (1454-1523) и Ши Зонгшу (1500-1567), боравећи у манастиру Шаолину, устоличили су позицију манастира као једног од најважнијих центара ове будистичке школе. Међутим, почевши од Ши Зонгшуових наследника Ши Чангруна (1514-1585) и Ши Чангџонга (1514-1588) ова школа се развија у три гране. Монах Чангрун проглашен је за старешину манастира, а његов наследник Џенгдао (1592-1609) наставља шаолинско цаодонг наслеђе које траје до данашњег дана. Ши Чангрунови други наследници путују на исток и успостављају Јунмен грану Цаодонг школе која је допуњавала цаодонг учења учењима школе Чисте земље. У исто време, Чангџонг је путовао на југ, у провинцију Ћиангџи (данашње провинције Ћиансу и Анхуи), где су његови ученици развили Канхуа чан праксу (Lu 2019 ch. 4.1).

Од половине 15. до половине 16. века постоји врло мало историјских записа који говоре о активности будистичких заједница. У овом периоду су државне политике допринеле

---

<sup>56</sup> Храм првог патријарха налази се у подножју врха Вуру, 1.2 километара северозападно од манастира Шаолин. Храм другог патријарха налази се на врху Боју, 2.5 километара југозападно од манастира Шаолин и у њему се, по легенди, Хуике лецио од ране на одсеченој руци (Lu 2019 ch. 2 notes).

слабљењу будистичких заједница. Цар Ђиађинг, који је практиковао даоистичке технике достизања бесмртности, довео је до урушавања будистичких институција које су уништаване а њихови објекти продавани. Министарство обреда је 1544. године монасима и монахињама забранило ношење религијских одора. Церемоније монашења су укинуте 1566. године и тако је остало све до почетка 17. века. Током касног периода династије Минг, будизам поново оживљава захваљујући цару Ванли и његовој царици мајци царици. Синкретичко оживљавање чан будизма долази нешто касније и то захваљујући претходно обновљеним будистичким традицијама као што су студије доктрина и церемоније монашења. У овом периоду је оживљавање будизма подразумевало развој академских активности које су пре свега биле заступљене у оквиру Хуајен, Јога-кара и Тјентаи традиције. Држава је подржавала јавна предавања школованих монаха на теме Avatamsaka, Lankavatara, Surangama сутри и Сутре срца.

На захтев цара Ванлија монах Гусин је успоставио Троструку платформу за монашење која је и данас популарна широм Кине. По махајана традицији монашење подразумева три нивоа: почетно монаштво (沙弥戒 Shāmí jiè), при коме појединац прихвата „Три драгоцености“ и 10 завета, затим пуно монаштво са 250 завета за монахе и преко 350 за монахиње (比丘戒 Bīqīū jiè), и Бодисатвину монашку дисциплину (菩萨戒 Púsà jiè). Прва два нивоа монашења су заједничка за све будистичке школе, монахе и монахиње, а последњи ниво је специфичан за махајана будизам у коме постоје Бодисатвини завети, како за монахе тако и за будистичке лаике. Ова трострука платформа омогућава прихватање сва три нивоа будистичких завета монашења на једном месту у релативно кратком временском периоду (у данашње време је то период од 30 до 40 дана интензивног учења и полагања испита). Један од Гусинових ученика био је Ханјуе Фазанг који је постао учитељ чана и наставио је да шири „Троструку платформу монашења“ у чан заједницама, састављајући документ под називом „Ритуал и процедуре за дисеминацију церемоније монашења“. Појава овог документа омогућила је да се церемоније одржавају у чан заједницама и да их самостално изводе чан учитељи чиме се од 17. века прекида монополизација државе и такозваних Винаја учитеља над овим церемонијама (Wu Jiang 2008, 31).



Истраживања указују да се на крају 16. века разумевање чан праксе у великој мери свело на медитацију, а да је први учитељ који је пропагирао вежбу чан медитације био Јунгу Фасјуен (1500-1579). Фасјуен је 1549. године понудио организовано седмодневно повлачење у манастиру Тјанђие. Подучавао је коришћење „кључних фраза“ (huàtōu) из коана (公案 gōng'àn) као технику медитације. Једна од кључних фраза била је „рецитација Будиних имена“, чиме је подстицао ученике да постављају себи питање „ко рецитије Будине имена“ и тако буде сумњу о сопству. Убрзо су настале праксе изоловане медитације у планинским окружењима, а развијена је и традиција постизања просветљења кроз постепени, акумулирани напор (Wu Jiang 2008, 40).

У 16. и 17. веку интерес за чан будизам поново расте, а самим тим и потреба за успостављањем линија директног наслеђа дарме („наставак повезаних цветова“, 续联芳 xù lián fāng) које је посебно за чан школу од изузетне важности с обзиром на специфичан пренос дарме „од ума до ума“ (以心传心 yǐ-xīn-chuán-xīn)<sup>57</sup>. Неке од чан заједница су имале потешкоће с доказивањем континуитета директног наслеђа и самим тим потврђивањем аутентичности њихове чан будистичке праксе. Ван директног преноса дарме „од ума до ума“ успостављена су још два начина трансмисије и то су пренос дарме преко посредника (代付 dàifù) и наслеђе на даљину (遙嗣 yáosì). У случају када носилац дарме није могао да нађе одговарајућег наследника он би изабрао посредника који би то урадио уместо њега. Пренос дарме на даљину омогућен је тиме што се по чан учењу дарма преноси од „ума до ума“, при чему физичка дистанца између учитеља и ученика није неопходно представљала проблем. Дакле појединци који су „осећали резонанцу“ с предањем одређеног чан учитеља, могли су да буду сматрани за наследника (Wu Jiang 2008, 35).

Монаси Цаодонг школе 17. века проглашавали су се наследницима Фуронг Даокаиа (1043-1118), учитеља из династије Сонг, и његових ученика. Ова линија наслеђа одржала се и током окупација Китана и Јурчена, а један од наследника био је Сјуетинг Фују (1203-

---

<sup>57</sup> О овој чан будистичкој традицији погледати и Faure 1991, 12.

1275), старешина манастира Шаолин. И поред недаћа кроз које је будизам пролазио током раног и средњег доба династије Минг, пренос Цаодонг дарме у Шаолину се одржао непрекинут, о чему сведочи запис на шаолинској стели „Запис повезаних цветова“ (少林联芳碑 Shàolín Liánfāng Bēi). Фују је обновио Шаолин и устоличио га као центар Цаодонг школе. У касној династији Минг шаолински монаси се поново активирају у ширењу Цаодонг школе. Ву тврди да већина Цаодонг заједница 17. века потиче од две најзначајније фигуре које су дарму наследиле управо у Шаолину, а то су Цанран Јуанченг и Вуминг Хуиђинг. Ова два учитеља су привукла велики број ученика, између осталог и литерата, и преносећи дарму на ограничени број способних ученика успели су да врло брзо прошире Цаодонг школу у провинције Циђианг, Фуђијен и Гуангдонг. Цаодонг учитељи су преносили дарму малом броју изабраних ученика који су се између осталог издвајали по успеху у изучавању доктрина, због чега је велики број литерата био привучен овом школом. Ву сматра да, иако је деловало да је чан традиција верна свом раном облику, друштвено окружење 17. века са акцентом на интелектуалном приступу изучавању доктрина, је на њу имало велики утицај. Тако су на пример расправе о валидности изненадног просветљења полако утихнуле. Кинески чан будизам је у великој мери решио овај проблем тежећи ка томе да чан пракса мора бити допуњена различитим праксама као што је изучавање доктрина и интензивна медитација (Wu Jiang 2008, 161).

Чан будизам је доминирао међу будистичким школама 17. века. Промоција ове школе од стране конфуцијанских литерата допринела је јачању веза између чан будизма и друштва. Комплексна улога наслеђивања дарме у чан будистичким заједницама довела је до успостављања ригорозних провера аутеничности њеног преноса. Развој чан школе убрзан је после пада династије Минг када су се, с једне стране бројни литерати и лојалисти династије Минг прикључили будистичким редовима, и када је с друге стране нова манчурска власт династије Ћинг подржала будизам (Wu Jiang 2008, 108-109).

У читавом потоњем периоду, све до данашњих дана, следбеници Цаодонг школе чана и даље развијају своје учење у неколико главних манастира широм Кине, међу којима Шаолин и даље представља важан центар, а своје теолошке увиде и знања размењују путем дужих боравака у братским манастирима, организовањем и учествовањем у

заједничким будистичким скуповима, као и у заједничким публикацијама. Цаодонг наслеђе обновљено после Минг династије широм Кине потиче из Шаолина (Wu Jiang 2008, 36 и 94).

### III. РАЗВОЈ ШАОЛИНСКИХ БОРИЛАЧКИХ ВЕШТИНА

Први помени кинеских борилачких вештина почињу још у доба династије Шанг (1600-1046 п.н.е) када се вежба борбених вештина различитог оружја уводи као део војног тренинга. Историја кинеских борилачких вештина је знатно шира од историје шаолинског кунгфуа и будистичке употребе борилачких вештина. Поред будистичке традиције борилачке вештине су такође биле развијане у склопу даоистичке и конфуцијанске традиције, а у модерном свету се промовишу кроз романе, филмове, и уопште популарну културу. Зато се, уколико желимо да разумемо шаолински кунгфу, морамо оградити од опште присутних митова и популарних тумачења шире историје, као и од митова о азијским борилачким вештинама. Шахар пише да су борилачке технике са којима смо упознати данас, као што су Тайђи ђуан (太極拳 tàijíquán), Синји (心意 xīnyì) и Шаолин ђуан (少林拳 Shàolínquán), настале као такве током 16. и 17. века и то у специфичним економским, религијским и политичким околностима које се не могу свести на манастирско окружење. Шахар нас подсећа на утицај гимнастичке традиције која је развијана у Кини вековима пре оснивања манастира и објашњава да су кинеска претеча техника борбе рукама у ствари даоистичке вежбе „даојин“ (導引 dǎoyǐn). Ове вежбе настале пре доласка будизма у Кину и засноване су на принципима кинеске традиционалне медицине. Коришћење телесних вежби у терапеутске сврхе, али и у религијској самокултивацији, постоји у Кини још из времена пре оснивања манастира Шаолин, те се може закључити да су приче о Бодидарминим борилачким и терапеутским вештинама, као и о најранијем шаолинском кунгфуу надовезују на ове старе традиције (Shahar 2008). Тако је током династије Џоу (1046 – 256 п.н.е.) војни тренинг борилачких вештина уврштен у конфуцијански образовни систем. У периоду Зараћених држава (476-

221 н.е.) борбене вештине су развијене у врсту уметности и изведбе су приказиване у циљу културне разоноде/забаве (Lu 2019, ch. 2.1).

Први кинески цар Ћин Ши Хуанг (259-210 п.н.е.) је забранио лично поседовање оружја, а гологрука борба је такође била коришћена у оквирима забавне изведбе. После династије Ћин, владари Хана су увели војну обавезу и цивили су поново могли да поседују оружје чиме је олакшан развој и ширење борбених техника. Рана историја борилачких вештина води до закључка да је у доба подизања манастира Шаолин коме су непосредно претходили друштвени и политички немири великих размера, распрострањеност вештина самоодбране била знатна и то на свим друштвеним нивоима. Постојали су уџбеници за стреличарство и борбене технике, а документа из 5. и 6. века указују на то да је развој будизма привукао како цивиле тако и старе војнике у пензији, да се посвете манастирском животу. Историјске списе из 7. века, као нпр. „Биографије потоњих еминентних монаха“ описују Батуове ученике Сенгчоуа (480-537 н.е.) и Хуигуанга (468-537 н.е.) као пионире шаолинске традиције борилачких вештина који су били принуђени да се бране од бандита који су нападали манастир. Усмена предања о Батуовим ученицима указују да су борилачке вештине дакле постојале у Шаолину малтене од његовог оснивања, а да су се после интегрисале са чан будистичком мисли и праксом коју је у Кину и Шаолин донео Бодидарма половином 530их година (Cheng Dali 2016 према Lu 2019, ch. 2.1).

Историјски извори указују на 12. век као почетак манастирских борилачких вештина и на два стадијума током којих су у манастиру развијане и коришћене борбене вештине<sup>58</sup> (Shahar 2008, 3). Шахар објашњава да је прва фаза у којој су монаси стављали акценат на технике борбе штапом, почела у 12. веку, а врхунац достигла у 16. веку када је њихова борбена вештина била позната у читавој Кини. Друга фаза, која је почела у 16. веку и траје до данас је карактеристична по томе што су монаси најпре усавршавали технике борбе без оружја, иако су као саставни део војних јединица вежбали и руковање хладним оружјем (користећи мач, сабљу, копље, итд.). Након тога, технике голоруке борбе бивају

---

<sup>58</sup> Овде правим разлику између борилачких вештина чија примена може бити вишеструка и борбених вештина под којим подразумевам борилачке вештине намењене за реалну борбу.

прихваћене и признате широм света и данас се изучавају и у званичним Шаолин културним центрима, као и ван њих.

Зашто су монаси Шаолина уопште морали да вежбају технике борбе? Како је до тога дошло и зашто су им уопште биле потребне? Шахар издваја два најважнија разлога која су довела до тога да је манастир био мета за напад разбојника и пљачку. Први је тај што је манастир симболизовао институционализовано богатство, због чега је понекад кроз историју и бивао критикован, на пример почетком династије Минг.<sup>59</sup> Други разлог јесте географска близина манастира центру политичке моћи, тј. његова локација на путу који је водио до царских престоница.

Неминовно питање је наравно како се званично, као и у оквиру будистичке заједнице, оправдавала физичка борба, тј. чин насиља монаха. Један од одговора који Шахар нуди јесте да је државна власт била изнад религијских забрана. Царева дозвола уз било које од објашњења или аргумената које је давала монашка заједница је била довољна да монаси не буду осуђивани за насиље. Кључну историјску улогу за манастир имао је Ли Шимин, будући цар династије Танг, коме су тринаест шаолинских монаха помогли у борби против непријатељске војске (у тренутку када је са својим оцем подигао устанак против династије Суи). Манастирска заједница, као и дела популарне културе (нпр. многобројне екранизоване и писане приче на тему Шаолина) данас истичу изузетну важност овог храброг подвига монаха за даљи однос државе и манастира Шаолин.

Објашњење које сам ја чула током боравка у манастиру јесте да су се монаси који су учествовали у борби и тиме вршили насиље над другима, у ствари одрицали свог духовног уздицања ради заштите локалног становништва и државе. Шахар указује на чињеницу да је будизам дошао у Кину у таквом облику да је у његовом предању већ било речи о војним божанствима и да је у будистичкој иконографији видљиво да је сам Гаутама Буда био окружен наоружаним, застрашујућим божанствима која уништавају демоне. Шахар

---

<sup>59</sup> Током овог периода (1368 - 1664) монаси су лојално служили царству чинећи део војске када је то било од њих тражено. Ипак, однос државе и Шаолина није увек био оволико повољан за монашку заједницу, те нпр. за време династије Ћинг она није уживала потпуно поверење државних званичника.

закључује да је било врло могуће оправдати физичку одбрану манастира, иако она представља чин насиља, с обзиром да поменуто религијско наслеђе указује да је и самом Буди била потребна заштита војних божанстава. Тако се монаси нису ослањали на будистичке учењаке ради тражења софистициранијег објашњења за њихово „насиље“, већ су се ослањали на визуелне представе снажних војних божанстава (нпр. Ваџрапани, на санскриту *Vajrapani*, на кинеском 金剛神 *Jingang shen*) као очигледне потврде да је сам Гаутама Буда дозвољавао употребу силе ради одбране вере. Дакле, монаси су, према историјским доказима, почели с вежбањем борилачких вештина ради одбране манастира, а касније се, на царев позив, прикључивали његовој војсци ради одбране државе.

Првим патријархом шаолинског кунгфуа сматра се монах Ши Танзонг коме је цар Таизонг понудио место великог генерала царске армије династије Танг.<sup>60</sup> Као што је напред већ изнето, 620их година Танзонг је заједно са других 12 шаолинских монаха одиграо кључну улогу у победи Ли Шимина, будућег цара Таизонга над Ванг Шичонгом. Место другог патријарха додељено је краљу Кимнари који је после рушења династије Јуан, приликом једне од борби са побуњеничком групом Црвени турбани, показао велику снагу и вештину у руковању са штапом и тако одбранио манастир.

Владавина династије Минг остаје запамћена као период од изузетног значаја за развој борилачких вештина. Интерес државе за шаолинске борбене вештине везује се за опадање бројности и моћи регуларне, наследне војске државе Минг. Држава је била приморана да укључује становништво у локалне војне одреде (乡兵 *xiāng bīng*), те отуда и мобилизација монаха из различитих делова Кине, те и из Шаолина (Shahar 2008, 68; Lu 2019, ch. 4.2).

Мобилизација цивила током 15. и 16. века довела је до развоја практикума борилачких вештина које су састављале искусне војсковође и у којима су објашњаване технике борбе и начини тренинга. Развој едукације у овој области довео је до развоја различитих школа борилачких вештина, између осталог и шаолинске школе (Shi Yongxin 2004, 64; Shahar 2008, 113-132; Wang Guangxi 2012 према Lu 2019, ch. 5.3). Међу првим илустрованим

---

<sup>60</sup> The Shaolin Monastery Editorial Department 2015, 31.

практикумима кинеске историје били су Ченг Зонгјоуов „Вештине изван пољопривредних“ и Ћи Ћигуангов „Нови споразум о војној ефикасности“. Од друге половине 16. века у литератури почињу да се помињу шаолински ратници монаси и шаолинска кунгфу вештина. Уз чан као главну одлику манастира појављују се и борилачке вештине. Шаолин су посећивале војсковође, практиканти борилачких вештина и путописци, али су и ратници монаси Шаолина одлазили на друга места како би усавршавали манастирске борилачке вештине. Тако је забележено да су после посете великог војсковође Ју Дајоу 1566. године, два монаха ратника провела три године са његовим војском како би их овај војсковођа, стратег и изврстан познавалац борилачких вештина, учио технике борбе штапом. „Класик мача“ (劍經 Jiàn Jīng) је назив његовог уџбеника за технике борбе штапом (у коме је користио исти назив (劍 jiàn) за штап и мач (Shahar 2008, 64-65). Први шаолински писани и илустровани практикум настао је 1616. године под називом „Разјашњење шаолинског метода штапа“ (少林棍法禪宗 Shàolín gùnfǎ Chánzōng) (Lu 2019 ch. 4.3.).

До краја 16. века Шаолин је успоставио важно место на тлу кинеских борилачких вештина. Међутим, од касне династије Минг манастирске борилачке вештине постају сагледаване као део шаолинске чан праксе. Старешина Ши Јонгсин објашњава да је шаолински кунгфу прошао период сазревања како би постао нераздвојни део шаолинске монашке чан праксе (Shi Yongxin 2020, 76). Настају разне приче које подржавају интеграцију борилачких вештина и чан будистичке праксе. Различити аутори су записивали усмена предања која се заснивају на наслеђу шаолинског кунгфуа које потиче од Бодидарме (Gong Pengcheng 2001 према Lu 2019 ch. 4.3). Успоставља се генеалогичка борилачких вештина још од првог патријарха кинеског чан будизма. Једна од прича говори да су монаси после Бодидарминог одласка из пећине испод врха Вуру, на планини Сонгшан, у којој је девет година медитирао, нашли две књиге са записима о телесним вежбама и то Класик развоја мишића (易筋經 Yì Jīn Jīng) и Класик чишћења тетива (洗髓經 Xǐ Suǐ Jīng). Ова прича записана је у предговору Зонг Хенговог практикума, у предговору сачињеном од записа генерала Ли Ћинга (571-649) династије Танг и генерала Ниу Гаоа (1087-1147) династије Сонг. Ова два практикума се сматрају основом за

развијање спољашњег и унутрашњег ћи гонга/„ћуана“<sup>61</sup>, при чему се спољашњи концентрише на развој мишића, тетива и костију кроз отварање енергетских канала и усклађивање протока ћиа уз помоћ телесних техника борилачких вештина. Унутрашњи ћи гонг/ „ћуан“ се пре свега бави контролом и генерисањем ћиа и регулисањем његовог протока путем вежби дисања и флексибилности. Ове вежбе би као последицу такође требале да имају умну разборитост. Ћи гонг се може дефинисати као „систем телесне и духовне вежбе са циљем поравнавања тела, дисања и ума ради постизања физиолошке и психолошке равнотеже, као и култивације и балансирања ћиа, фундаменталне животне енергије традиционалне кинеске медицине и филозофије“ (Roxana Ng 2000 према Lu 2019, ch. 4.3).

„Интензивна пракса која обједињује борилачке вештине и духовну култивацију чана води ка духовном откровењу и слободној контроли над телом и умом. Достижање савршенства у пракси борилачких вештина захтева увиђај у праву природу света.“ (Shi Yongxin 2013, 48)

Још једна прича говори да је Бодидарма по доласку у Шаолин увидео да су монаси слабог тела и духа, недовољног за посвећену праксу чана, а пре свега интензивну праксу медитације. Он је тада показао монашкој заједници вежбу коју је требало да практикују сваког јутра. Рекао је да потрага за правим сопством захтева разумевање тела и да су јако тело и јака воља неопходни како се појединац не би изгубио у пракси медитације (Lu 2019, ch. 2.1).

Записи из доба династије Ћинг говоре о шаолинским монасима који су путовали по држави изводећи перформансе и подучавајући с циљем упознавања шире публике са шаолинским борилачким вештинама (Lu 2019, ch. 5.3). Велики број практиканата борилачких вештина који су учили од Шаолинских путујућих монаха или у самом манастиру развијали су сопствене стилове и школе. До времена династије Ћинг, главне

---

<sup>61</sup> Лу пише о унутрашњем и спољашњем ћи гонгу (气功 qìgōng, у преводу вештина владања ћи-ем), Шахар о унутрашњем и спољашњем „ћуану“ (拳 quán, у преводу песница или песничење) (Shahar 2008 175-176; Lu 2019, ch. 4.3). Разматрање појма „ћуан“ погледати у Shahar 2008, 113.



школе борилачких вештина биле су Шаолин, Вуданг и Емеи. Током 17. и 18. века развијене су „нове“ школе и то су Багуа, Нан, Тайђи и Сингји.<sup>62</sup> Главна подела између школа била је на унутрашње (内家 nèijia) и спољашње (外家 wàijia) борилачке вештине. Популарни приказ порекла унутрашње школе јесте везан за даоистичке монахе планине Вуданг, док се спољашња школа везује за манастир Шаолин (Wang Guangxi 2012 и Green and Svinth 2010 према Lu 2019, ch. 5.3).

Иако се не може рећи да су све борилачке вештине потекле од шаолинских, манастир је свакако одиграо изузетно важну улогу у развоју кинеских борилачких вештина и велики утицај на највећи део кинеских борилачких вештина. Тако је на пример оснивач Сингјићуана, Ђи Ђике (1602-1680), као младић провео одређено време у манастиру после чега је развио низ борбених техника са и без оружја (Lu 2019, ch. 5.3).

Појава да се шаолински кунгфу везује за различите школе и стилове кунгфуа присутних у Кини постоји још од 17. века. Неке од ових школа су оснивали практиканти који су одређено време боравили у манастиру, а неке од њих појединци који су изучавали теорију Шаолинског покрета као основу за развој сопственог стила. У сваком случају шаолинско име је ојачавало репутацију практиканта и њихових школа (Cai Baozhong 2003 према Lu 2019, ch. 5.3).

Међутим развој и популарност борилачких вештина је достигао те мере да су цареви Ђинга осетили да постоји могућност угрожавања државне власти и формирања побуњеничких и криминалних група. Цар Јонгџенг је забранио подучавање и праксу на јавним местима 1727. године.<sup>63</sup> Његов наследник Ђианлонг је појачао забрану 1740. године у Великом правном коду Ђинга. Овакав став државе према пракси борилачких вештина је свакако негативно утицао и на шаолинску традицију, те се говори о периоду у коме су монаси тајно, ноћу вежбали у Дворани 1000 буда. Цар Ђианлонг је 1775. године прекинуо могућност постављања шаолинских монаха на позиције војних инструктора са

---

<sup>63</sup> Qing shi lu (Records of Qing), vol. 7. 1985. Beijing: Zhonghua Book Company, 974-975 према Lu 2019, ch. 5.3)

образложењем да монаси треба да се посвете религијској пракси и поштују правила будистичког монаштва.

Шаолински монаси поново почињу званично да говоре о борилачким вештинама као саставном делу њиховог живота и као комплементарним религијској пракси после посете високог државног званичника Ванјан Лићинга 1828. године манастиру. Овај догађај су монаси овековечили стелом из 1846. на којој су написали: Ја поштујем мог учитеља и испуњавам своју дужност као ученик. Ја проучавам свете списе током дана и вежба борилачке вештине увече, и увек поштујем ову рутину. То је шаолинска традиција. Академски рад/учење и вежба борилачких вештина иду руку под руку.<sup>64</sup>

По оснивању републике држава је подстицала развој борилачких вештина као националних вештина (国术 guóshù) које представљају дух кинеске нације (Shahar 2008, 195). Тако је 1919. године Министарство образовања предложило укључивање кинеских борилачких вештина тј. „вушуа“ у курикулум физичког образовања (Lu 2019, ch. 6.3). Званичне државне политике су подржавале и подстицале култивисање вушу духа и развијање снаге читаве нације путем његове вежбе. У другој и трећој деценији 20. века изникло је на стотине друштава за изучавање и подучавање вушуа чији циљ је био унапређивање физичке снаге кинеског народа (Lu 2019, ch. 6.3). Кинеске научници су такође све више проучавали историју, теорије и праксе борилачких вештина. Лу истиче да је Шаолин као извориште чан будизма и место од изузетне важности за кинеске борилачке вештине постао симбол кинеске врлине и снаге. Врло важну улогу у развијању вушуа одиграо је Ма Лианг (1875-1947), војни гувернер Шандонга, а у једно и реномирани експерт за Шаолински стил борилачких вештина. На његову иницијативу састављена је серија уџбеника „Нови кинески вушуа“ (中华心武书 Zhōnghuá Xīn Wǔshū) у коме су компиловане вежбе борилачких вештина које је Ма развијо за војску почетком 20. века. Тадашњи председник Републике Кине Фенг Гуоцанг је подржао рад Ма Лианга и интеграцију Новог кинеског вушуа у школски систем, војни и полицијски тренинг (Lin Xiaomei 2012 према Lu 2019, ch. 6.3).

---

<sup>64</sup> Zhongguo dier lishi dangan guan, ed., 1991. Zhonghua minguo shi dangan ziliao huibian (Collection of historical records of the Republic of China), vol. 3. Nanjing: Jiangsu guji chubanshe, 857 према Lu 2019, ch. 5.

После оснивања Народне Републике Кине, Комунистичка партија Кине наставила је иницијативу својих претходника у промоцији вушуа као спорта од националног значаја. Кинеска вушу асоцијација основана је 1958. године у Пекингу и успостављена је стандардизација образовног програма. Основне и средње школе су од 1961. имале обавезан вушу као део курикулума физичког васпитања. Током реформи 50их и 60их година много шаолинских монаха је напустило манастир и прикључило се локалним школама и уметничким групама у улози инструктора вушуа (Lu Hongjun 2001 према Lu 2019, ch. 6.1). Ши Деген (1914-1970) који је био вођа кунгфу-монаха такође је подучавао у основним школама у Денгфенгу, али и у Денгфенгшкој Ју оперској трупи и у Хенанској провинцијској уметничкој трупи (Yue Xiaofeng 2011 према Lu 2019, ch. 7.2). Повремено су организоване и изведбе кунгфу-монаха за ширу публику. После озваничавања правилника за национална вушу такмичења 1959. године Ши Деген је преузеу иницијативу у реформисању шаолинских борбених форми без оружја које су вежбали и изводили кунгфу-монаси (Yue Xiaofeng 2011 према Lu 2019, ch. 7.2).

Током културне револуције још једном долази до великих губитака наслеђа шаолинског кунгфуа и шире кинеских борилачких вештина. Вушу као део кинеске традиције везиван је за феудалну културу те су бројни уџбеници/практикуми конфисковани и уништени. Познати вушу мајстори су понижавани и затварани (Zhang Juan 2012 према Lu 2019, ch. 7.3). После Културне револуције, дакле почетком 1970их година долази до оживљавања вушуа. Денгфенг аматерска вушу спортска школа поново је отворена 1970. године и монаси из Шаолина су поново позивани да у њој предају борилачке вештине. 1973. године је оформљена Група за истраживање шаолинског вушуа чији задатак је био да помогне у проналажењу и повраћају података о шаолинским борилачким вештинама (Alpanseque 2011 према Lu 2019, ch. 7.3).

Са политикама Реворме и отварања долази до оживљавања не само будизма већ и борилачких вештина и то у оквиру концепта оживљавања националног културног наслеђа (НАО QIN 2008 према Lu 2019, ch. 8.1). У округу Денгфенга је 80их година почело отварање државних и приватних школа борилачких вештина али и института за истраживање вушуа. 1986. године основана је Академија за истраживање шаолинског кунгфуа чији

главни задатак је било истраживање и документовање шаолинских оружаних и неоружаних техника борбе. Ши Сингџенг је 1987. године оспособио центар за тренинг шаолинских борилаких вештина у ком су два манастирска монаха подучавала групу од око 20 појединаца, што шаолинских монаха, што лаичких ученика. Када нису тренирали лаички ученици су помагали монасима у обрађивању земље (Yue Xiaofeng 2014 према Lu 2019, ch. 8.1). Исте године формирана је манастирска група за борилачке вештине, а две године касније преименована је у Шаолински тим ратника-монаха чији главни задатак јесте промоција шаолинског кунгфуа и чан будизма путем националних и међународних презентација.

Као што сам раније навела, од 1999. године за старешину манастира Шаолин именован је монах Ши Јонгсин. Под његовом управом манастир је постао репрезентативна институција не само будизма, већ и академских и културних делатности. Када је реч о шаолинском кунгфуу, манастирска група ратника-монаха је један од најистакнутијих елемената у промовисању шаолинске културе широм света. Ипак манастирска заједница наставља вредно да ради на теорији шаолинског кунгфуа, његовој стандардизацији и интеграцији у образовни систем. Децембра 2019. године у сарадњи са Одељењем за студије вушуа Хенанског универзитета из Каифенга, манастир Шаолин је организовано прво полагање стандардизованих форми и теорије шаолинског кунгфуа. Овај систем стандардизације уз пропратне уџбенике ће омогућити укључење шаолинског кунгфуа у програм физичке едукације свих нивоа образовања у Кини. Међународна популарност шаолинских борилачких вештина сваке године подстиче долазак бројних посетиоца и практиканата у манастир на краће или дуже боравке, док званични шаолински културни центри који се налазе у Азији, Европи и Америци уживају велику популарност.

Старешина манастира Ши Јонгсин каже да су некада шаолинске борилачке вештине служиле за одбрану будистичке дарме, али да данас оне служе за њено ширење. Вушу-чан је термин који представља јединство чан будизма и шаолинских борилачких вештина, а старешина га дефинише као: „приступ који вушу практикантима омогућава да индивидуално доживе и достигну стање прочишћења ума и да пробуде праву природу сопства“ (Shi Yongxin 2020, 9). Он каже да највиши ниво шаолинског кунгфуа настаје при

достизању праксе у који се субјект и објект разлажу, тј. у пракси у којој је језгро шаолинског кунгфуа управо чан. Вушу-чан је један од „чан увида“ (禪机 Chánjī), тј. метода чан школе за демонстрацију неописивог стања просветљења. „Узвишено стање шаолинског кунгфуа је заборав, уједно и пФуојава и сопства, у коме практикант заборавља своја сопствена ограничења и поседује контролу над непредвидљивом и невероватном моћи.“ (Shi Yongxin 2004, 11).

## **ТРЕЋЕ ПОГЛАВЉЕ**

### **СТРАНИ УЧЕНИЦИ КУНГФУА У МАНАСТИРУ ШАОЛИН**

#### **I. ОБРАЗОВНИ ПРОГРАМ ЗА СТРАНЕ УЧЕНИКЕ**

Ово поглавље посвећено је разумевању перцепција које страни ученици имају у односу на традиционалне образовне методе савременог манастира Шаолин. Шта више, бавићемо се начинима на које страни ученици који долазе у манастир ради учешћа у кунгфу програму, посматрају, разумеју и упражњавају шаолинску културу, а посебно однос између чан будизма и шаолинског кунгфуа.<sup>65</sup>

Ученици су испитивани о личним доживљајима преношења кунгфу знања и вештина током њиховог боравка у манастиру, након чега су анализирани њихови утисци о методама подучавања које примењују шаолински учитељи, затим главним кунгфу принципима и њиховим историјским изворима, простору за имитацију и креативност, као и о разликама између приступа вежбању у манастиру и у земљама где живе. Даље су истраживана размишљања ученика о културним значењима шаолинског кунгфуа, узевши у обзир да ова пракса представља традиционално кинеско наслеђе, али у исто време и борилачку вештину изузетно популарну у савременом свету. На крају, ученици су испитивани о променама које је вежба кунгфуа у манастиру увела у њихове животе. Интеграција различитих теоријских приступа, заједно са личним искуствима „дубинске партиципације“ (Samudra 2008) и анализама интервјуа са страним ученицима је довела до формирања концепта интеркултурних педагогија борилачких вештина и њихове примене у чан будистичком окружењу.

---

<sup>65</sup> Напомињем да ће ово поглавље, као и следећа два, садржати теренску грађу саздану од одговора на формалне и неформалне интервјуе, док ће анализа и интерпретација интервјуа са све три групе испитаника бити изложена у посебном (шестом) поглављу.

## 1. Страни ученици као испитаници

Страни ученици који учествују у кунгфу програму манастира Шаолин представљају једну од три главне групе испитаника у мом истраживању. Одабир ученика који бивају примљени у програм није ригорозан, што чини да су профили учесника програма врло различити када је у питању њихово старосно доба, физичка спремност, културно и религијско порекло, запослење, мотивација за долазак и дужина боравка у манастиру. Међутим, сви страни ученици живе заједно, вежбају кунгфу заједно и манастирска заједница се према њима опходи на исти начин. Мек и вољан судар различитих култура у групи шаолинских страних ученика је приказан кроз њихове различите перспективе о кунгфуу, манастирском животу и образовању, дисциплини свакодневног живота, здрављу, као и нормама поштовања спрам манастирске заједнице и манастирског светог простора.

Анализа одговора испитаника је имала за циљ да покаже како страни ученици разумеју, кроз њихово сопствено искуство, метод преноса кунгфу знања у манастиру Шаолин. Зарад тога сам се при испитивању концентрисала на лична и колективно дељена искуства страних ученика, као и на сопствене увиде учења и праксе шаолинског кунгфуа у манастиру. Овај део мог истраживања се одиграо у периоду између априла и новембра 2018. године. Постављање истих питања одабраним страним ученицима (укупно 20) ми је помогло да одредим не шта је својствени карактер шаолинског образовног програма, већ како га страни ученици интерпретирају. Још важније, испитивање је отворило могућност примене компаративног приступа, при коме се правило поређење између страних и кинеских манастирских кунгфу ученика. Најважнија основа за поређење је та да страни ученици нису одрасли у манастиру нити у чан будистичкој културној средини као што је то случај са кунгфу-монасима. Усмерила сам се на истраживање питања како појединци различитог културног порекла разумеју шаолинску културу и шта заправо могу да науче током боравка у манастиру. Другим речима желела сам да сазнам како страни ученици лично доживљавају пренос кунгфу знања у манастиру Шаолин 21. века.

## 2. Карактеристике изучаване групе страних ученика

Манастирски кунгфу програм за стране ученике је отворен за вежбаче кунгфуа и љубитеље шаолинске културе неvezано за њихову националност, пол, годиште, физичку спремност, религијску или културну опредељеност, професионалну оријентацију, разлог за долазак и жељену дужину боравка. Учесници кунгфу програма долазе из читавог света. До узорка од 20 ученика дошла сам тако што сам желела да узорак одражава карактеристике групе која је учествовала у програму у периоду истраживања. Велика већина испитаника долази из западне и северне Европе (14), а остатак је дошао из Русије (2), Индије (2), Америке (1) и Француске Полинезије (1). Старосно доба испитаника протезало се у оквиру између 17 и 51. Најзаступљенији учесници били су мушког пола (14), старосног доба између 20 и 30 година, у физичкој кондицији која је одговарајућа за рекреативну вежбу борилачких вештина. Четвртина испитаника је засновала сопствене породице и имала децу. Што се тиче религијске припадности, пет од десет ученика за себе кажу да су будисти, двоје да су муслиманске вере, двоје да су римо-католици и шесторо се сматрају атеистима. Петоро ученика је рекло да имају индивидуалан приступ духовности.

Седам испитаника је као професионалну оријентацију и главни извор прихода навело активности везане за борилачке вештине, плес или здравствене праксе (традиционална медицина са акупунктуром или физиотерапијом). Петоро од претходно поменутих седам подучавају борилачке вештине у својим земљама, а међу њима, двоје су основали сопствене школе шаолинског кунгфуа. Када је реч о искуству са вежбом кунгфуа, седам испитаника има више од пет година искуства, седам вежба кунгфу између једне и пет година, четворо вежба мање од годину дана и двоје није имало никакво претходно искуство са борилачким вештинама пре доласка у Шаолин.

Скоро половина испитаника (9) је имала искуство са другим борилачким вештинама као што су карате и џудо, пре него што је почела да вежба кунгфу. Остале телесне праксе које су поменуте су јога, степовање, фудбал, кошарка, трчање, аеробик и вожња скејтборда. Можемо запазити да су чак и они испитаници који су одлучили да развију професионалну каријеру везану за шаолинске борилачке вештине, концептуализовали ову праксу као



врсту самокултивације у комбинацији са подучавањем других. Ниједан од испитаника није имао за циљ да професионално учествује у такмичењима или постане уметник-извођач. Они којима су послови били везани за борилачке вештине су почели да их тренирају релативно рано (пре 18. године), док су остали видели ову врсту вежбе или као разоноду или као „метод самоспознаје и рада на себи“.

Страни ученици су живели у Дому за шаолинске ученике у сеоцу Вангцигоу, близу манастира Шаолин, и о њима се старала манастирска Канцеларија за спољне послове. Сви су живели заједно, спавали у четворокреветним собама и јели храну која је била за њих посебно припремана. Учествовали су као група и у манастирским догађајима. Размена доживљаја и искуства између „старих“ и „нових“ ученика се одвијала на свакодневном нивоу, потхрањена различитим перцепцијама шаолинског кунгфуа, живота у манастиру са специфичним правилима и рутинама, манастирског образовања као и разумевања односа који су ученици могли и смели да развијају са припадницима манастирске заједнице и са светим будистичким простором.

### **3. Програм вежбања кунгфуа у манастиру Шаолин**

Међународној групи ученика је у манастиру Шаолин понуђено више могућности за упознавање шаолинског културног наслеђа и чан праксе као начина живота. Један од учитеља који учествује у организацији овог програма описао је рекавши: „Без старосне, расне, културне или друштвене дискриминације, циљ програма за стране ученике је да пружи оптимизам, бистрину ума, емпатију, саосећање и помало мудрости заинтересованим појединцима“. Програм нуди свакодневне тренинге шаолинског кунгфуа али и увод у шаолинску културу кроз чан медитацију, традиционалну медицину, калиграфију, чан стреличарство и игру „го“. Како ово изгледа у пракси? Тренинзи борилачких вештина су организовани два пута дневно (два сата пре подне и два после подне) док су остале активности организоване на захтев и у односу на број заинтересованих (медитација, традиционална медицина и калиграфија) или током посебних културних догађаја током године (чан стреличарство и игра „го“).

С обзиром на то да већина странаца не говори кинески језик и већина учитеља говори само кинески језик, превод је организован за првих неколико основних часова малопре поменутих културних активности. Међутим, уколико појединац жели да продуби своје знање у било којој од ових области и да се озбиљно посвети изучавању било које или свих аспеката шаолинске културе, неопходно је да не само комуницира са учитељима на кинеском већ и да борави при манастиру дужи период времена. Резултат је да се током већег дела године свакодневно одржавају часови кунгфуа, док се у одређеним периодима, када постоји макар мала група страних ученика заинтересована за часове чан медитације, будистичке културе или традиционалне медицине, организује неколико уводних часова. Током мог боравка ови часови су се углавном одвијали једном недељно, и то викендом када није било кунгфу тренинга. Овакав распоред оставља значајно слободно време ученицима, које они углавном користе шетајући се по манастиру и природи око њега, пењући се на околне планине и дружећи се са осталима из групе у сеоцу Вангциго или у оближњем граду Денгфенг.

У периоду у ком су се одвијали формални интервјуи и неформалне дискусије са ученицима, два учитеља су била одговорна за подучавање групе. Смењивали су се на недељном или месечном нивоу. У ретким ситуацијама када су оба учитеља била спречена да одрже час неко од кунгфу-монаха би их заменио и то често неко од младића који су имали претходно искуство подучавања странаца у једном од званичних шаолинских културних центара у иностранству. Поред подучавања странаца, учитељи су имали друге обавезе у манастиру и то у складу са њиховим задужењима у оквиру религијске заједнице и кунгфу-монашке заједнице<sup>66</sup>. Упитник припремљен за стране ученике омогућио ми је упознавање са њиховим утисцима о подучавању два главна учитеља групе у периоду између априла и новембра 2018. године. Образовни програм за стране ученике као и било

---

<sup>66</sup> Теримин кунгфу-монах (武僧 – wǔsēng, може да се преведе и као монах ратник) се у савремено доба односи на мушке припаднике манастирске заједнице који су примљени у манастир Шаолин као извршни кунгфу извођачи и чија улога је промоција шаолинске културе. Кунгфу-монаси живе у заједници (武僧团 – wǔsēng tuán) у оквиру манастирског комплекса и као примарни задатак имају вежбу и представљање шаолинског културног наслеђа унутар манастира, као и широм Кине и света, као извођачи и као учитељи. Кунгфу-монаси могу и не морају припадати реду будистичких монаха (和尚 – héshàng). Они започињу свој духовни пут у манастиру као лаички будисти и ученици манастира и после двадесете године могу да изаберу да ли желе да се замонаше или не.

који облик њиховог учешћа у активностима локалне заједнице регулисани су од стране манастирске Канцеларије за стране послове.

У оквиру заједнице страних ученика постојало је неписано правило да они који бораве дуже време при манастиру помажу новајлијама око дневних активности, почев од укључивања веш машине у Дому за шаолинске ученике, до комуникације са учитељима. Када нови ученик, који никада није вежбао шаолински кунгфу дође на тренинг, учитељ по правилу замоли искуснијег ученика да га подучава покрете одређене форме (套路 tàolù), најчешће 五步拳 – Wǔbùquán or 连环拳 – Liánhuánquán. Учитељ преузме подучавања тек када ученик запамти покрете. Он углавном подучава исправљајући основне ставове, објашњавајући покрете и прелазе између покрета, као и покушавајући да полако и поступно уведе ученика у начин на који је потребно да изрази и користи снагу свог тела. Учитељи често понављају да не треба аутоматски понављати покрете, већ да је потребно да при сваком понављању покрета заиста вежбамо, користећи целокупан капацитет снаге.<sup>67</sup>

Током мог боравка у манастиру Шаолин увек је у групи био присутан бар један ученик чије је знање кинеског језика било довољно добро да је могао/могла да преводи инструкције учитеља. Један учитељ је знао да говори енглески довољно добро да је могао да даје основне инструкције за тренинг (провео је две године подучавајући у иностранству), док други учитељ никада није користио енглески језик. Оба учитеља су развили савршено јасан говор тела тако да у већини случајева вербалне инструкције нису биле неопходне. Ипак, из сопственог искуства бих рекла да могућност вербалне комуникације са учитељима и разумевање њиховог говора како међу собом тако и упућеног ученицима чини потпуно другачију атмосферу на тренингу. Перспектива у односу на шаолински културни контекст је заиста различита када појединац, чак и делимично, разуме кинески језик, те је у могућности не само да разуме шта је речено у

---

<sup>67</sup> Према мом разумевању, о поменутој разлици између учења и вежбања кунгфу форми можемо рећи следеће. Учење форме се односи на меморисање покрета док вежба форме заправо значи понављање покрета изнова са циљем њиховог присвајања, тј. са циљем да ови специфични покрети тела постану природни и самим тим постану усвојени, тј. „наши“. Вежбаом форми ми трансформишемо наше тело у вешт инструмент за покрет који нам омогућава да изразимо телесни потенцијал.

његовом/њеном окружењу већ и да се самостално изрази. Ученици који не разумеју кинески језик врло често погрешно тумаче детаље на које им се указује, као и ситуације које се око њих збивају током тренинга, што може да доведе до ремећења дисциплине и атмосфере часа.

#### 4. Свакодневни живот ученика у манастиру

Интензитет свакодневних активности страних ученика у манастиру Шаолин зависи од опредељења самог појединца. Обавезни тренинзи трају четири сата дневно, од 8:30 до 10:30 ујутру и од 2:30 до 4:30 после подне. Ипак, ученици могу да узму слободан дан уколико им је потребан одмор или уколико испланирају другу активност као што је шетња по околној природи или одлазак до оближњих културних знаменитости Сонгшан планинске регије. Тренинзи се најчешће одвијају у „новој“ или „старој“ дворани за вежбу или на отвореном простору манастирског комплекса уколико су временски услови за то погодни. Понекад учитељи организују тренинг ван капија манастира, близу Тизиго туристичког локалитета. Током великих киша и веома ниских температура тренинзи углавном бивају отказани.

Страни ученици, као што смо већ поменули, живе у Дому за шаолинске ученике који се налази у сеоцу по имену Вангциго<sup>68</sup> на десет минута узбрдо од манастирске капије. „Тетка“ и „теча“ се брину о простору дома и кувају три оброка за ученике. Доручак се служи у заједничкој трпезарији у 7 сати, ручак у 11:30 и вечера у 5:30 после подне. Понекад, у посебним приликама када се одржавају манастирске религијске свечаности, ученицима је дозвољено да једу у манастирској трпезарији, где се служи стриктно вегетаријанска храна. У Вангцигоу, продавнице за воћем, грицкалицама, разноврсном храном и пићем су отворене до 10 сати увече зими, а лети чак и до поноћи. Неколико локалних малих ресторана је такође врло угодно за касну вечеру. Њихова популарност је велика, тако да су готово сваке вечери пуни с обзиром да их, поред страних ученика, посећују туристи који одседају у сеоцу и тренери из оближњих школа борилачких вештина. Цене су врло прихватљиве, а на менију

---

<sup>68</sup> Село Вангциго је исељено лета 2019. године, при чему су све грађевине срушене, а становници пресељени ван туристичке зоне манастира. Овај подухват је саставни део пројекта обнове оригиналног окружења манастира Шаолин који се налазио „дубоко у шумовитом планинском пределу“ (丛林 Cónglín).

постоји разноврсна понуда популарних кинеских јела која се допадају како локалном становништву тако, углавном, и странцима.

Пре доручка, по неки ученик одлази на трчање у околној природи или учествује у манастирском јутарњем часу у коме монаси рецитују сутре. Већина страних ученика ипак спава до доручка, после кога следи тренинг. Руте за јутарње трчање се разликују по дужини, нагибу пута и врсти подлоге. Растојање од манастирских врата до капије за улазак у туристички комплекс је око 1,2 километра асфалтираног пута са благим нагибом. Пут до Тизигоа, у чијој близини се налази мали водопад, је такође асфалтиран и има нешто већи нагиб. Међутим најзахтевнија путања јесте до пећине патријарха Бодидарме, која је направљена од каменог пута и стрмих степеница. Камени пут је прилично нераван и неправилан с обзиром да се састоји од камења различите величине и облика, те појединац мора да обрати пажњу где ставља стопало при сваком кораку и на који начин се одражава од земље при трчању. Јутарњи монашки час почиње у 5 или 5:30 ујутру зависно од годишњег доба и траје око 45 минута. Број монаха који су присутни током рецитација које се одржавају сваки дан у јутро и после подне (у 4 или 4:30), а чешће током будистичких празника, варира од десет до више стотина, у зависности од дневних задужења чланова манастирске заједнице и од прилика у којима се рецитација одвија. Лаички будисти такође могу да присуствују рецитацијама, а најчешће долазе током будистичких и националних празника. Понекад, радознали страни ученици одлуче да се одрекну неколико сати спавања и прикључе јутарњем часу.

Између ручка и послеподневног часа кунгфуа, већина ученика се одмара док понеки похађају приватне часове кинеског језика. Када посебни гости, кинески или страни, посете манастир, организује се изведба кунгфу-монаха којој сви страни ученици присуствују а поједини, који су за то спремни, учествују у перформансу изводећи неку од традиционалних форми коју су најбоље увежбали. Изведбе нису јавне и њима могу да присуствују искључиво чланови манастирске заједнице и гости у чију част се изведба организује. Изведбе се организују најчешће током пролећа и лета и уочи кинеске Нове године, тј. Пролећног фестивала. Старешина манастира је најчешће тај који се брине о гостима и објашњава им специфичности и значај сваке од изведених форми. Када старешина није у

могућности да присуствује перформансу, уместо њега то ради старешина Одсека за пријем гостију (知客 zhīkè).

## II. ПЕРЦЕПЦИЈЕ УЧЕНИКА И ИСКУСТАВА УЧЕЊА КУНГФУА У МАНСТИРУ ШАОЛИН

### 1. Учење од различитих шаолинских учитеља

Основна структура тренинга страних ученика је увек иста – током првог сата вежбају се основе кунгфуа (基本功 – jīběngōng),<sup>69</sup> при чему учитељ прави избор између вежбања форми, снаге, скокова, и специфичних телесних покрета који, најчешће извађени из комплекснијих форми имитација животиња, имају за циљ да учине наше тело агилнијим и покрете „флуиднијим“. Током другог сата се вежбају традиционалне форме шаолинског кунгфуа (传统套路 chuántǒng tàolù).

Ученицима је одговарало да их подучавају два учитеља јер им је то омогућило да доживе различите приступе подучавању и различите аспекте тренинга. Описали су учитеље и њихове приступе на следећи начин:

- Учитељ 1: структура тренинга се поштује стриктно, учитељ је веома строг и захтеван са ученицима, „помало диктаторски“ настројен али фин, концентрише се на снагу, продужава први део тренинга у коме се вежбају основе (2).<sup>70</sup> Међутим, за истог учитеља су ученици давали и следеће описе: није строг, има изразиту жељу да посвети време ученицима и подучава све ученике у групи са једнаком пажњом.
- Учитељ 2: Концентрише се на вежбу форми (2) и основа – пре свега на основне ставове и на то да их ученици изводе довољно ниско, концентрише се више на групу него на

---

<sup>69</sup> Кроз читав текст преводим термин 基本功 (jīběngōng) на различите начине, пре свега, као основе кунгфуа.

<sup>70</sup> Број одговора (у загради) наводим само на местима где је више од једног испитаника дало исти одговор.

појединца, пријатељски настројен и позитивно подстиче почетнике, често понавља исте основне принципе, старог кова – учиће те само ако си заиста заинтересован, ретко подучава нове форме, говори нам да користимо снагу, фокусира се на слабости, доста објашњава.

Моји саговорници су приметили да различити учитељи интерагују са њима на различите начине. Неки од њихових коментара су били: „Сваки учитељ има свој стил, али они су сви усмерени у истом правцу“; „Сваки учитељ има другачији приступ у зависности од његове личности и искуства“; „Различита путовања, иста дестинација“; „Током тренинга, учитељи су веома строги, иначе су веома слободни и опуштени“. За учитеље је речено да траже: дисциплину, снагу, издржљивост и развој осећаја кунгфу покрета.

Када се говори о дисциплини вежбања за време часа, ученици су генерално приметили да су учитељи били строжи према групи него према појединцу. Иако је већ поменуто да сваки учитељ има свој јединствен приступ подучавању, сваки од њих је за време часа заузимао чврст став према ученицима. Учитељи су окарактерисани као строги од стране већине ученика, али ипак не онолико строги као што то учитељи који подучавају кунгфу-монахе и редовне ученике школа борилачких вештина у околини манастира. Чак су и кинески ученици, којих је повремено било у програму за стране ученике, третирани са више строгости у поређењу са осталим ученицима у групи. Иако је структура тренинга морала да се поштује од стране свих учесника подједнако, учитељи су прилагођавали тренинг у односу на физичке могућности већине. Један од ученика је рекао да је приступ појединачном вежбачу био много блажи и да ситуација није могла да постане превише озбиљна јер „ипак ми смо странци и одрасли људи и учитељи не могу да се понашају према нама исто као према кинеској деци“.

## **2. Перцепција метода подучавања шаолинског кунгфуа**

Одређени број питања који сам поставила ученицима је усмерен на главне карактеристике метода подучавања кунгфуа у Шаолину. Учитељи су изнова подсећали ученике да су брзина и флексибилност најважнији квалитети тела и покрета који омогућавају напредак. Критика

коју су ученици често добијали јесте да су лењи и да им недостаје дух и снага воље и да због тога не успевају да изразе снагу кроз кунгфу форме. Такође сам приметила да су критике често биле на тему брзања и недовршеног извођења покрета и занемаривања основних принципа хармоније покрета (кукови морају да се крећу складно са раменима, колена са лактовима и шаке са стопалима). Велика већина појединаца која је похађала часове односила се са великим поштовањем према учитељима и дисциплини коју су они захтевали. Часове су узимали за озбиљно, без кашњења, поштујући учитељеве инструкције и одржавајући атмосферу дисциплине (без приче, ремећења других, одмарање пре времена одређеног за паузу, осим у неким ванредним околностима).

Неке од карактеристика тренинга које су ученици препознали су: напоран рад, понављање, опуштена снага, „гледај и понављај док не успеш да разумеш“, „када вежбаш, немој да журиш и ради сваки покрет од почетка до краја“, „споро колико год треба ... али исправно“ (4), и „савршенство основних ставова“. Међутим, једна од карактеристика шаолинског кунгфу тренинга, препозната углавном од стране најiskusнијих ученика, била је инсистирање на понављању. Почетници су веровали да су учитељеве инструкције понављања исте форме низ дана, недеља, па некад и месеци нека врста казне или бар знак да не напредују довољно. Тек после дужег периода праксе шаолинског кунгфуа они су схватили да је круцијалан метод за развијање кунгфу вештине управо понављање. Релативно мали број ученика (до десет од преко стотину које сам упознала током истраживања), успео је да одржи мотивацију и ентузијазам за свакодневно понављање истих кунгфу форми. Код шаолинског кунгфуа нема пречица и нема талентованих ученика или учитељевих „миљеника“ – сви морају да вежбају упорно и посвећено.

Ученици су осећали да су квалитети које је било неопходно да развију како би напредовали током тренинга били: стрпљење, телесна меморија, дисциплина (5), конзистентност (2), посвећеност, „поштовање структуре тренинга“, „релаксираност током извођења форми ... отпуштање тензије“, и „познавање своје мотивације и одржавање интензитета и духа у сваком покрету“. Помињали су да су тренинзи били углавном усмерени на групу и да нису добијали много индивидуалне пажње. Некима је то сметало и осећали су да их учитељ запоставља, али је већина ученика разумела то као



карактеристику традиционалног кинеског метода образовања. Учитељи су једноставно објаснили да дужина тренинга није довољна да би могли да се посвете сваком ученику понаособ у истој мери. Ученици углавном нису узимали у обзир ограничено време тренинга као разлог за мањак добијене пажње, већ су сматрали да „традиционалан“ приступ подучавању, између осталог, подразумева да ученици морају да покажу дубоку посвећеност тренингу како би заузврат добили учитељеву пажњу. Ипак, чини ми се да неvezано за то колико је појединац био посвећен тренингу и развоју своје кунгфу вештине, учитељ није могао да уради много тога да убрза његов/њен напредак осим да коригује грешке и понуди савет. Када учитељ уради свој део, ученик/ученица мора самостално да развије своје вештине и за то је потребно време. Међутим, изгледа да је бар половина ученика мишљења да учитељ неизоставно поседује некакав кључ за убрзано стицање техника шаолинског кунгфу, који би му омогућио да за врло кратко време подучи изабраног ученика изузетној шаолинској вештини. Пошто се то не деси, неки ученици постају свесни захтевности процеса стицања вештина и значај стрпљења, док други одлазе из Шаолина разочарани. На крају, морам да приметим да је постизање стрпљења узбуђеног ученика који после више година ишчекивања напokon има прилику да „освоји“ вештине Шаолина, заиста тешко оствариво.

Ево неколико детаља о кунгфу тренинзима које су ученици истицали. Речи које су учитељи најчешће понављали док су подучавали су биле: снага (7) и ниже (5).<sup>71</sup> Принципи које су ученици препознавали као интегрисане у тренинг су били: понављање (6), поштовање према учитељима и поштовање шаолинске културе (2), алтруизам, вредан и напоран рад, посвећеност учитељу и самодисциплини, превазилажење граница, поређење са другим ученицима и упоређивање својих покрета са покретима учитеља и других кунгфу-монаха, поређење са тренутним личним перформансом и пређашњим перформансима (нпр. један од учитеља је подстицао ученике да у слободно време праве видео снимке својих изведби форми које вежбају). Један од ученика је рекао да учитељи изражавају и преносе принципе шаолинског кунгфу кроз свој глас, став и понашање као и

---

<sup>71</sup> Реч „снага“ се односила на улагање више снаге у покрете, а реч „ниже“ се односила на постављање тела ниже ка земљи при заузимању основних ставова и прављењу покрета.

кроз покрете које нам демонстрирају. Објаснио је: “Учитељи представљају принципе шаолинског кунгфуа ученицима кроз то како се носе ... они су сами по себи инспирација“.

### 3. Вредновање достигнутог нивоа кунгфу вештина

Страни ученици манастира Шаолин врло често дискутују о свом нивоу кунгфу вештина и њиховом развоју. Ипак, ове дискусије немају формалну основу. Разлог томе је то што није постојала формална класификација нивоа различитих вештина све до децембра 2019. године када је манастир успоставио прву стандардизацију теорије и праксе шаолинског кунгфуа, са поделом на 18 нивоа: 9 дуана и 9 пина (пин су нивои који следе након деветог дуана).<sup>72</sup>

С обзиром да шаолинска кунгфу пракса подразумева разноврсност физичких вештина, ученици се често међусобно пореде у нивоу кунгфу основа (基本功 jīběngōng), које обухватају основне ставове и рад ногу, скокове, напад и одбрану са техникама руку и ногу, као и основне технике истезања и рада на физичкој кондицији. Учитељи такође обраћају велику пажњу и процењују вештину ученика и његово разумевање сопственог тела кроз њихово извођење основа. Они непрестано дају ученицима савете како да поправе своје основне ставове и стекну друге вештине (нпр. израз снаге, брзину и прецизност). Иако сви ученици тренирају заједно, учитељи прилазе сваком понаособ као појединцу коме је потребно да усаврши своје вештине. С обзиром да је концепт основа кунгфуа прилично широк, сваки од ученика је говорио о свом омиљеном аспекту вештине или аспекту тренинга који му је највише одговарао и пријао, али и о другим аспектима у којима се осећао/осећала слабим. Након стицања солидног нивоа основа кунгфу вештина, ученик/ученица су могли да вежбају различите традиционалне кунгфу форме (套路 tàolù).

---

<sup>72</sup> У литератури постоје различити начини категоризације нивоа знања и вештина. Међу њима је и класификација фаза педагошког процеса и његових резултата коју су успоставили Dreyfus and Dreyfus (1986), која подразумева следеће нивое: иницијација, почетак, компетентност, вештина, напредност и стручност. Ипак, оваква и сличне класификације не могу бити директно примењене на традиционални кинески систем кунгфу вештина у манастиру Шаолин. За ово постоје два разлога. Први је што се у манастиру Шаолин негује велики број борилачких вештина и што се сваки члан заједнице посвећује само малом броју специфичних вештина. Други разлог је што традиционални манастирски приступ борилачким вештинама не подразумева стратификацију вежбача по нивоима савладавања вештине.

Форма је јединица праксе, која се састоји од низа техника напада и одбране. У сваком случају, сваки ученик који долази у Шаолин има нешто што треба да поправи у својој техници и нешто ново што може да научи, те заувек остаје ученик.

#### **4. Имитација и простор за креативност**

Ученици су испитивани о томе да ли се, за време вежбе традиционалних форми, труде да имитирају покрете учитеља или можда покушавају да пронађу сопствени начин извођења покрета. Петоро је рекло да имитирају учитеље и њих двоје је објаснило да њихова кунгфу пракса није креативан процес, са импровизацијама, већ искључиво понављање онога што учитељ покаже. Један од ученика је нагласио да уколико није могао да уради покрет исто као и учитељ, то једноставно значи да му је потребно више вежбе. Друга два ученика су рекли да током вежбе форми покушавају да пронађу пријатан и природан осећај и да после меморисања покрета које им учитељ покаже они покушавају да те покрете присвоје. Седамнаестогодишњак који је тежио ка професионалној каријери у кунгфу филмској индустрији и одлучио да студира на Пекиншкој филмској академији је рекао да за њега креативност долази са кореографијом и режирањем борбених сцена. Двојица ученика сматрају да је креативност неопходна у реалној примени борилачких техника.

Дакле иако су се ученици трудили да прате учитеље колико год су то могли (уз објашњење „учитељ увек зна боље од ученика“), неки од њих су покушавали да „пронађу сопствени осећај“ за вежбу. Неки од ученика сматрају да креативност долази касније, и то изразили речима „прво имитирај, онда покушај да пронађеш свој пут“ и „правилно учење важно је у почетку како би, када се мозак искључи, покрети тела још увек били правилни“. Искуснији ученик, који је већ неколико пута долазио у Шаолин, приметио је да у традиционалним формама има мање простора за креативност него у формама са оружјем и формама имитација животиња. Додао је да чак и у традиционалним формама има простора за лични допринос и креативност, и то пре свега у одлукама где и како употребити брзину и снагу.

Све у свему ученици су пронашли креативни простор у два домена. Први домен би био прилагођавање покрета телесним карактеристикама појединца и његовим/њеним индивидуалним капацитетима, док би други домен била примена техника форми у одређеној ситуацији за одређену сврху (тј. током уметничке изведбе или борбе у свакодневном животу). У оба случаја је наведено као неопходно да ученици прво добро науче форму и довољно је извежбају како би могли да развију своје разумевање покрета и присвоје их.

Следеће реченице илуструју креативни простор који ученици откривају у вежби шаолинског кунгфуа. Један од искуснијих ученика је поредио кунгфу праксу са уметношћу говорећи: „Када је реч о изведбама кунгфу форми ... то је као кад 20 људи сликају исти мотив ... две слике никада неће бити исте ... свака има своје карактеристике, али сваки сликар мора да зна како да направи боју, како да држи четкицу, итд.“ Ученик који је имао приватне часове са једним од кунгфу-монаха и трогодишње искуство вежбања кунгфуа у Шаолинском културном центру у Бечу је објаснио: „Ја се трудим да имитирам учитеља али и да остварим свој сопствени осећај покрета, зато што је борилачка вештина такође начин личног изражаја ... тек када почнеш да тренираш, разумеш колико тога је садржано у борилачким вештинама и шта све борилачке вештине обухватају“.

## **5. Разлике између вежбања у манастиру Шаолин и у земаљама порекла**

Ученици који долазе са Запада су окарактерисали начин подучавања у Шаолину као традиционалан насупрот модерним западним спортским праксама, борилачким вештинама и тренинзима физичке спремности. Ученици из Европе су примећивали да је важан фактор, који одређује ниво посвећености како учитеља/тренера тако и ученика, управо финансијски. Уколико је тренер плаћен, он/она ће посветити пажњу својим вежбачима које уједно види и као клијенте. Уколико тренер није довољно посвећен подучавању и испуњавању очекивања он ће изгубити клијента, тј. вежбач ће одустати и потражити некога ко му више одговара. Уколико вежбач не долази редовно на тренинге, он/она ће узалудно потрошити новац као и добар део новца уложеног у претходне тренинге (с обзиром да је за одржавање физичког нивоа потребан континуитет). Ово је наравно

симплификација која наглашава економски интерес који је, по мишљењу мојих саговорника, веома присутан у склапању договора око тренинга на Западу.

Два ученика из Индије су говорила о специфичности односа између учитеља и ученика који је карактеристичан за традиционални источњачки начин подучавања борилачких вештина. Обојица су имали искуство у учењу традиционалних борилачких вештина од индијских учитеља (*guru*). Један од њих је две и по године вежбао у кући свог старијег рођака (*perieppa* - брат од ученикове баке) традиционалну индијску борилачку вештину по имену каларипајату. Иако је младић врло волео каларипајату и каже за себе да је тренирао у *perieppa*-иној кући врло посвећено са млађим учитељима, сам *perieppa* га никада није подучавао. Наглашава да чак никад није ни видео *perieppa*-у да вежба. Објаснио је да индијски учитељи врло ретко и тешко примају нове ученике. Други индијски ученик говорио је о свом учитељу кунгфуа са којим је развио пријатељски однос који је укључивао дискусије о животу и будућим плановима. На основу датих примера као и мог искуства боравка у Индији при једној школи каларипајатуа, закључујем да успостављање односа учитељ-ученик у Индији подразумева поштовање основних традиционалних вредности, у том смислу што се однос формира само под условом да учитељ одлучи да су природа и личне вредности појединца одговарајуће за његово подучавање. Лични карактер, моралне вредности и циљеви ученика морају бити евалуирани и одобрени од стране учитеља.

Када карактеришу процесе преношења знања у манастиру Шаолин као традиционалне, ученици примећују да без обзира на разлог њиховог доласка и улагања која су била неопходна за њихов долазак (пре свега времена и новца), учитељи реагују и показују вољу за подучавањем искључиво у односу на ученикову мотивацију и искрено улагање напора у дужем временском периоду. Није неопходно да учитељи изађу у сусрет свим жељама ученика и испуне сва њихова очекивања. Познато манастирско име дозвољава учитељима да се држе принципа шаолинске школе. На крају крајева, ученици долазе у манастир управо зато што су учитељи успели да одрже традиционалне кинеске концепте подучавања.

Приступ који учитељи имају наспрам појединца и групе, а који ученици увиђају као тачку разграничења између педагошког приступа у манастиру Шаолин и код куће, је описан од стране ученика на различите начине. Осим једног ученика који је рекао да се ученици идентично понашају са појединцима и са групом, већина је приметила разлике као што су: „Приступ учитеља групи је чврст али са разумевањем“; „Ми увек тренирамо свако за себе, али ученици се међусобно помажу“; „Имају више стрпљења са индивидуама“; „Пажња је усмерена више према групи него према индивидуама“. Генерално, ученици су закључили да су учитељи били строжи са групом него са појединцима. Ипак, неки су прижељкивали да учитељи буду врло строги према њима јер би им то створило осећај правог шаолинског тренинга. Један ученик је приметио да су учитељи строжи са локалним ученицима као представницима манастира док је малтене једина ствар која је стриктно захтевана од страних ученика било поштовање основне дисциплине (без пропуштања тренинга, кашњења, приче и ремећења тока часа, итд.).

Говорна баријера између учитеља, који говоре само кинески, и ученика, од којих велика већина не зна ни једну реч кинеског, је перципирана од стране ученика као значајан проблем. Неки од најилустративнијих констатација биле су: „Некада учитељи покушавају да нас науче нешто, али ми не разумемо ... постоји говорна баријера“; „Наше очи морају да се навикну на прецизно уочавање покрета и разумевање те врсте перфекције“; „Ученици, уколико желе да науче нешто ново, морају да питају учитеља и да то траже од њега“.

### **III. СТРАНИ УЧЕНИЦИ О ЗНАЧЕЊИМА ШАОЛИНСКОГ КУНГФУА**

#### **1. Дефинисање „кунгфуа“ и „шаолинског кунгфуа“**

Током интервјуа, упитала сам ученике да ми дају дефиницију „кунгфуа“ и „шаолинског кунгфуа“. Неколицина ученика једноставно није могла да ми пружи било какав одговор и изабрали су да прескоче ово питање. Остали су ми испричали шта ови концепти за њих значе. Била сам изненађена бројем различитих дефиниција које сам добила. Закључила

сам да је срж дефиниција коју су ми искусни практиканти борилачких вештина и познаваоци традиционалне кинеске културе давали углавном иста. По мишљењу већине ученика, „кунгфу“ је концепт који је шири од концепта „шаолинског кунгфуа“ и шири од концепта „вушуа“.

Девет ученика су се дефинишући кунгфу позивали на појам вештине и напорног рада кроз дуг временски период. Неки од примера су: „кунгфу је вештина“, „вештина стечена кроз напоран рад и посвећеност“, „напоран рад током времена који води до развоја вештине“, „кунгфу је усавршена вештина, савладана пракса“, „могућност до које се долази дугачким, тешким и непрекидним напором“. Ученици су разумели да кунгфу има неке везе са савладавањем одређене вештине, било то посао или хоби, али и са искреним личним посвећењем одређеној делатности. Један од ученика, који је вежбао карате од детињства и дошао у манастир са 23 године како би се припремио за отварање сопствене школе шаолинских борилачких вештина у Индији, често је говорио о кунгфуу као о виду уметности. Сматрао је да је потребно уложити велику пажњу у усавршавање сваког покрета и у достизање флуидности покрета. Четири ученика су појам кунгфуа везивали за борилачку вештину, тачније за „мајку свих борилачких вештина“ јер „све борилачке вештине долазе из Кине“.

Већина интервјуисаних ученика није дефинисала појам „шаолински кунгфу“ као одвојену категорију од „кунгфуа“, али они који јесу, врло прецизно су изложили своје ставове. Њихове дефиниције су следеће: „Свакодневна пракса 'вушуа' обogaћена духом чана кроз дугачак, тежак и константан напор срца“, „шаолински кунгфу је чан-ву“, „напоран рад кроз време ради достизања просветљења“ и „начин на који се будисти изражавају и кроз који себи задају изазове“.

## **2. Познавање шаолинских кунгфу форми**

Потребно је најпре да објасним избор глагола „научити ... (форму)“ који сам направила постављајући ученицима питање колико шаолинских кунгфу форми знају и шта им свака нова форма доноси. Кроз моје интервјуе са учитељима манастира Шаолин, схватила сам

да они праве значајну разлику између „учења форме“ и „вежбања форме“. Научити форму би значило запамтити покрете, разумети шта они могу да представљају као борбене технике и на који начин појединац мора да помера своје тело како би правилно извео технике. Међутим, када појединац научи форму, он/она мора да је вежба. То значи да појединац у ствари мора да тежи да створи континуирану форму од различитих техника и покрета које је научио/научила и да разуме карактеристике специфичног начина кретања које је одликују. Свака традиционална форма шаолинског кунгфуа може да се посматра као стил за себе – начин/стил кретања у одбрани и нападу. Кроз вежбу форме, практикант има прилику да схвати како ће је користити у пракси, тј. како ће му она бити од користи (нпр. као техника самоодбране, средство за духовну самокултивацију, начин рада на физичкој спремности, уметност телесног покрета, итд.).

За мене је било посебно занимљиво то што сам постављајући ово питање, у 16 од 20 случајева добила директан одговор о томе колико форми су ученици научили, а само у четири случаја сам добила специфичнији одговор да је број научених форми већи од броја форми који је практикант посвећено вежбао, заиста „знао“ или савладао. Разлика у одговорима је била у корелацији са количином искуства коју су испитаници имали у вежбању шаолинског кунгфуа. Поставила сам питање на једноставан начин, наменски, како бих избегла наметање сопствених ставова.

Кроз дискусије које сам водила са страним ученицима током мог целокупног боравка у манастиру разумела сам да неким ученицима више одговара да уче форме корак по корак, врло прецизно, док другима више одговара да појединачне покрете науче отприлике, развију „осећај“ целе форме и добију њену ширу слику, а онда након тога уроне у појединости. Искуснији вежбачи су више волели да се прво упознају са обрисом целе форме, а онда полако кроз вежбу науче борбену примену сваког покрета и тиме прецизније уђу у „дубину“ форме. Једна од ученица која је имала само неколико месеци искуства у вежбању кунгфуа у званичном Шаолинском културном центру у Лос Анђелесу, је развила веома прецизан аналитички приступ искуству учења шаолинских кунгфу форми и приказала овај процес кроз следеће кораке: фрустрација (осећај немоћи), уживање и креативност („уживање у открићу покрета који одговарају мом телу“), задовољство и



захвалност због стицања осећаја флуидности, забава уз импровизацију додавања снаге покретима и приступ „унутрашњим деловима бића“ („не мораш да се усредредиш на покрет већ на то како се осећаш“), и коначни корак када схватимо колико ми сами можемо да се изразимо кроз форму. Иако је ово лична опсервација процеса учења форме, она у ствари показује шта је заједничко за све практиканте, тј. да сви ученици пролазе кроз различите делове/нивое праксе и да иако сви вежбају исту форму, они кроз време доживљавају различита искуства захваљујући различитим аспектима праксе. Због тога, иако ученици вежбају исте форме више узастопних месеци или година, напредак ће довести до тога да њихов рад и напор изнова мењају фокус. Самим тим осећај вежбања се временом мења и не долази до засићења. Чак и ако појединац ради на истих 10, 20 или 30 покрета више сати небројено дана, он неће осећати монотонију понављања истих покрета јер заправо покрети за њега неће бити исти. Са друге стране, ученици који слабо или уопште не напредују често осећају да је тренинг досадан, једноличан, без садржине и на крају крајева фрустрирајући.

Када се говорило о томе шта свака нова форма доноси ученицима, одговори су углавном показивали да ученици сматрају да свака нова форма шаолинског кунгфуа представља различит „стил и флуидност“, „дух“, и „квалитете“, доноси нове технике и примене. Свака нова форма представља изазов, и тиме буди нову варницу ентузијазма и мотивације. Нове форме за ученике представљају ново знање и нову прилику за улагање напора у праксу коју често идеализују. Ученици такође у њима виде потенцијал за ново разумевање тела и то пре свега рад на снази тела и побољшању здравља. Један од ученика је одговорио врло практично: „нови покрети за вежбу, нови мишићи за тренирање, нови делови тела за истезање“. Други ученик, почетник у шаолинском кунгфуу је рекао да је током његовог једно-месечног боравка покушао да разуме зашто ученици имају толико ентузијазма да науче нове форме. Иако за време разговора још није докучио одговор на то питање, рекао је да мисли да је то зато што свака форма учи тело да се покреће на нове начине и уопште чини тело агилнијим.

Моје искуство у манастиру ме је навело да приметим да су млађи ученици (до 25 година старости) често опседнути учењем нових форми, тј. да желе да науче што више форми у

најкраћем могућем временском периоду. Ово се дешава и поред тога што учитељи упорно објашњавају да је за напредак вежбача много боље да учестало вежба мали број форми дуже време и да је то „традиционалан“ начин по ком су и они сами учили и вежбали – једну или две нове форме годишње. Мој закључак је да припадници млађих генерација имају мање стрпљења да уђу дубље у садржај форми и да је за њих број форми које науче оно што представља превасходни домет њихових кунгфу знања и вештина. Један од учитеља је често говорио да треба да имамо једну форму коју вежбамо заиста добро и коју можемо да изведемо беспрекорно било када и било где. Та форма треба да нам омогући да испољимо наше квалитете и вештине – да се представимо. Говорио је да би ту форму могли да покажемо када би нас неко питао шта смо то научили у манастиру.

Све у свему, може се приметити да је већина интервјуисаних ученика ентузијастично поделила своја лична искуства и описала процес кроз који пролази од почетка вежбања шаолинског кунгфуа. Ево неких исказа који су усмерени на улогу форми у овом процесу: форме шаолинског кунгфуа су „мој израз и моја екстензија“, „свака форма доноси нови елемент перформанса, а перформанс истиче наше најскривеније делове“, „када вежбаш форму није ти потребно да се ослониш на партнера и можеш да се фокусираш на своје слабе тачке“, „кунгфу-будистичка учења су ту да ти помогну да лоше навике промениш у добре“, „вежба форми је прилика да осетимо, упознамо и развијемо дух форме и наш сопствени дух“ и „форме представљају добру структуру за постепено напредовање“.

### **3. Символика, дубинска значења и концепти уграђени у форме шаолинског кунгфуа**

Одговори на питање шта то шаолинске кунгфу форме симболишу веома су се разликовали од једног испитаника до другог. Два ученика су сматрала да је име форме повезано са њеном садржином. Један од њих је дао пример форме 长虎心意门 (Chǎng Hǔ Xīnyì Mén) којом кунгфу-монаси започињу изведбе за манастирске госте. Изведбе у манастиру се организују дакле само у специјалним приликама током којих старешина манастира објашњава гостима историју шаолинског кунгфуа и специфичности савременог перформанса. У периоду током 2018. и 2019. године, кунгфу-монашка изведба је почињала малопре поменутом групном формом, а непосредно пре мог одласка 2020.

године, замењена је формом 大洪拳 (Dàhóngquán). Превод назива форми звучи врло поетично па чак и инспирише стране ученике да трагају за идејом како то име форме открива њене карактеристике. Једна ученица је објаснила да, иако никада није подучавана о томе, она сама проналази паралелу између будистичких прича и симболичних покрета садржаних у форми. Тако на пример у форми Архата<sup>73</sup> (罗汉拳 Luóhànquán) постоји покрет који се назива „Архат спава“ (罗汉睡觉 Luóhàn Shuìjiào), а позиција тела је таква да извођач седи прекрштених ногу, главе прислоњене о своју шаку и одмара.

Један од ученика је говорио о формама које носе називе животиња (тигар, мајмун, гепард, змија, патка, жаба и орао) и које спадају у „новије“ форме самим тим што на перформансима изазивају највеће одушевљење гледалаца и што су покрети прилагођени естетским вредностима модерне публике. Извођачи се труде да, инспирисани животињом коју представљају, заиста изразе њен борбени дух. Друга два ученика су осећала да форме шаолинског кунгфуа представљају манастирско културно наслеђе, тј. историју и културу манастира Шаолин и да „учење ових форми значи настављање шаолинског наслеђа“. „Свака форма има своје значење и своју историју“ и „заједно са будизмом симболише корене, гране и стабло шаолинске културе, традиције и учења“.

Остали ученици су сматрали да покрети форми симболизују борилачке вештине, самоодбрану, борбене технике, апстракцију борбених покрета, низове покрета који припремају тело за праву борбу и ратовање, покрете које је потребно трансформисати у борбене вештине напорним радом и трудом. Два ученика су поменула да су форме у ствари структуриране тако да, уколико се практикују на правилан начин (а пре свега са акцентом на дисању), позитивно доприносе нашем здрављу. Издвајам још три одговора о симболици форми, и то: форме одражавају „количину посвећености“, „много напорног рада“ и „стање ума“. Један ученик је посебно нагласио да би веома волео да зна више о симболичким значењима форми и њиховом „дубљем“ значењу, али да о томе никада није подучаван у манастиру.

---

<sup>73</sup> Више о појму „архат“ биће речи даље у тексту.

Појам „дубоког“ значење форми се може разумети на различите начине. Постављајући питање какво дубинско значење форме у себи носе, мој циљ је био да откријем какво је размишљање станих ученика о могућем отеловљеном, невидљивом знању, сакривеном у формама шаолинског кунгфуа. Током наших интервјуа подстицала сам ученике да открију свој осећај о томе шта се то налази у дубинама овог манастирског наслеђа. За неке ученике се дубоко значење форми у ствари односи на могућност њихове примене и резултат који појединац постиже вежбајући. Употребу су такође видели кроз различите перспективе, пре свега у борби, побољшању физичке спремности, зарад самокултивације, добростања и побољшавања здравља. Одговори који су бар делимично укључивали духовни аспект или су директно указивали на шаолински кунгфу као праксу самокултивације су следећи: рад на „фокусу и одлучности и веза са унутрашњом снагом“, „ум и унутрашњи саморазвој“, „паралела са медитацијом“, „бити један с једним, универзалним“, „направити бољу верзију себе“ и „тотални баланс, баш као медитација али кроз кретање тела“. Један ученик је рекао да је за њега дубоко значење у ствари историјско и културно значење које форме садрже, на пример „веза са старим учитељима и традицијом“.

Остали ученици су поделили са мном своја прилично специфична разумевања „дубоких“ значења кунгфуа. Тако је на пример један ученик рекао да је „флуидност коју остваримо током извођења форме та која јој даје дубље значење, зато што, концентришући се на себе и на замишљеног противника, ми заборављамо време и место.“ Додала бих да се препознатљиви аспект телесне флуидности у интервјуима појављује као репрезентација сржи наслеђа шаолинских борилачких вештина, и то на неухватљивом и интуитивном нивоу, који међутим осећају и извођач и публика. Чини ми се да живи, тренутни и динамичан карактер тог ентитета који „тече“ настаје кроз вешто тело које је усмерено ка спровођењу специфичне радње, било то уметничка изведба, самоодбрана или „унутрашњи“ рад са здравственим добробитима. Један ученик је приметио да „практична примена кунгфу техника постаје очигледна кроз коришћење покрета традиционалних форми у борби ... али да уколико покрете понављамо заиста много пута, они постају аутоматски и ми малтене можемо да доживимо стање транс“.

Четири ученика која су учествовала у кунгфу програму мање од месец дана су објаснили да немају довољно знања и разумевања да би могли да одговоре на ово питање, с тим што је један од њих нагласио да „учитељи нас уче само спољашњи аспект, само покрете“.

Ученица која је долазила у манастир више пута током последњих пет година, која говори течно кинески језик и редовно вежба кунгфу и медитацију, сматра да је дубље значење форми шаолинског кунгфуа изражено концептом 禅武合一 (Chán-wǔ-hé-yī). Она је говорила о једном од истакнутих принципа шаолинске културе, тј. о неодвојивој природи шаолинских борилачких вештина и чан будизма. На крају, ученица која је од малена вежбала прво јапанске, а затим и кинеске борилачке вештине је рекла следеће: „Никада нисам учила о овоме, али сам кроз своје искуство и кроз вежбу борилачких вештина створила осећај о вези између покрета које вежбамо и њиховог имена. На пример, када вежбам 长虎心意门 (Chǎng Hǔ Xīnyì Mén) осећам се као заштитник или као чувар нечега вредног. 大洪拳 (Dàhóngquán) ми даје осећај велике поплаве у коју ја и мој животни пут урањамо“.

#### **4. Главни принципи шаолинског кунгфуа и њихова повезаност са чан будизмом и традицијама кинеских борилачких вештина**

Ученике сам питала да ли мисле да су принципи шаолинског кунгфуа специфични за ову праксу или долазе из шире традиције борилачких вештина и/или будистичке традиције. Дванаесторо њих верује да су ови принципи засновани уједно на принципима шире будистичке традиције и борилачких вештина. Међу преосталих осам ученика, двоје мисли да принципи шаолинског кунгфуа долазе пре свега из чан будистичког учења, друго двоје сматра да су део шире кинеске традиције борилачких вештина и преосталих четворо нису имали одговор на ово питање. Неки ученици, који препознају везе са традицијом кинеских борилачких вештина су поменули да је манастирска заједница прикупљала различита знања борилачких вештина из целе Кине, чувала их и развијала током времена. Ученици сматрају да одатле потиче израз да све борилачке вештине долазе из Шаолина, иако је одређени део наслеђа настао у другим регионима.

Међутим, шест од горе поменутих 12 ученика сматрају да постоје концепти који су такође специфични за шаолински кунгфу, „у супротном не би било такве ствари као што је шаолински кунгфу“. Двоје од њих су истакли да јединственост шаолинског кунгфуа у ствари проистиче из специфичног односа ових борилачких вештина и чан будизма. Интеграција будистичких принципа са принципима борилачких вештина је у ствари главна одлика шаолинског кунгфуа и оно што чини карактер ове праксе. Овај став је најбоље илустрован кроз речи једног ученика: „Будистичка учења морају бити део учења шаолинског кунгфуа, она га чине бољим и усавршавају га“.

Ученици разумеју чан будистичку контрибуцију кунгфу пракси као нешто што се своди на религијску праксу самокултивације, начин контролисања сопственог ума и проналаска душевног мира, као и начин побољшања концентрације кроз праксу медитације. Један ученик је приметио да „поштовање, дисциплина и будистички дух“ јесу будистички принципи који су неизбежно интегрисани у праксу шаолинског кунгфуа. Чан будизам је углавном сведен на праксу медитације и његов допринос је поменут у том смислу. Ученици су такође сматрали да је медитација неопходна за постизање телесне флуидности<sup>74</sup> која је перципирана као једна од главних детерминанти високог нивоа кунгфу вештина. Чак је и почетник, са не више од три недеље вежбе у манастиру осетио да достизање флуидности захтева дужи период вежбања како би се тело навикло и постало, нпр., довољно еластично. Телесна флуидност је углавном схваћена као нешто што произилази из „потпуне релаксације“ и захтева интеграцију умног мира и вежбаног тела. Неки ученици мисле да је примена кунгфу вештине у реалном животу неопходна како би се „флуидност извукла“ из покрета. Ученик са десет година искуства вежбања каратеа и неколико година искуства вежбања кунгфуа је рекао како никада није видео особу која има савршену флуидност. Два ученика су направила везу између кунгфу праксе и чан праксе. Један је објаснио: „Потребна ми је медитација како бих поправио своју концентрацију ... мањак концентрације значи да не можемо да мислимо о покретима и да снага не може бити одговарајућа“, а други: „Потребан ми је духовни мир и хармонија,

---

<sup>74</sup> О важности концепта телесне флуидности (body flow) погледати истраживања Kohoutkova, Masaryk and Reguli (2018) о бразилском циу-цитсу.

физичке вежбе и џигонг (qigōng)“. Адекватан сажетак око којег би се сви ученици сложили јесте да кунгфу захтева истрајност и много вежбе, тако потврђују речи учитеља да: „Један минут на сцени захтева десет година напорног рада иза сцене“.

Када је било речи о пореклу и развоју кунгфу принципа, ученици су идентификовали два главна утицаја. Већина претпоставља да је развој принципа шаолинског кунгфуа окарактерисан синергијом традиције кинеских борилачких вештина и чан будистичких учења. Из тога разлога они шаолински кунгфу виде као јединствену праксу која може бити коришћена као борилачка вештина, пракса самокултивације и/или традиционално културно наслеђе.

## **5. Како су чан концепти уграђени у форме шаолинског кунгфуа**

Већина ученика манастирског кунгфу програма никада није учила о будизму. Неки ученици се чак прикључују програму без икаквог претходног знања о чан будизму и манастиру Шаолин. Други проналазе информације на званичној интернет адреси манастира, кроз интернет форуме и друге друштвене мреже које нуде садржаје везане за шаолинску културу. Има и оних који продубљују своје интересовање кроз истраживање визуелних медија као што су кинески филмови борилачких вештина из 1980их и 1990их година и документарни филмови прављени на тему Шаолина током претходне три деценије. Само мали број ученика заиста има интерес за темељно изучавање будизма и долази у манастир већ упознат/а са чан праксама и припремљен/а за комуникацију са монасима, који великом већином говоре само кинески језик. Дакле, моје питање о односу између чан будизма и шаолинског кунгфуа није произвело плодоносан одзив током интервјуа, пре свега зато што ученици нису били упознати са целокупном шаолинском културом. Током боравка у манастиру, схватила сам да људи овде долазе како би научили о шаолинској култури из прве руке, али да је проблем био тај што нису имали неопходне инструменте који би им омогућили да сазнају и разумеју то што их занима на лицу места. У овом случају најважнији инструменти би били : време, владање кинеским језиком и отвореност према новим сазнањима које би им омогућило да доживе свакодневни живот у манастиру онаквим какав јесте.

Сада ћемо посветити неколико редова одговорима на питање како су будистички концепти уграђени у шаолински кунгфу. Ученици су најчешће повезивали кунгфу праксу са чан медитацијом. Говорили су о „мирном уму“ и „празном уму“ и то на следећа два начина. Први начин је био такав да су представљали резултате медитације (нпр. „миран ум“) као корисне за праксу кунгфуа. Други начин је био тај да су кунгфу пракса и медитација уједно схваћени као праксе „празног ума“. Ученици су говорећи о чан праксама пре свега наводили пример медитације. Врло мали број страних ученика, током мог целокупног боравка у манастиру, је имао било какво искуство везано за чан праксу. Само је једна ученица говорила о комплементарности чан, борилачких вештина и медицинског знања (禪武医 Chán-wǔ-yī) као о круцијалном концепту шаолинске културе. Ова ученица је долазила у манастир годинама, говори течно кинески и врло је посвећена како чан будистичкој пракси тако и пракси шаолинског кунгфуа у свакодневном животу.

Три ученика су говорила о раду на „чистом“ и „бистром“ уму и „мирном“ срцу, као и о томе да чан будизам уграђен у форме шаолинског кунгфуа доприноси равнотежи између техника самоодбране, интензитета потребног за перформанс и стања духа. Један ученик је рекао да „стрпљење и упорност, истрајност и самосвесност кроз напор“ јесу принципи и вредности чана уграђене у шаолинске борилачке вештине. Покрет поклона са длановима склопљеним испред груди који представља поздрав на почетку извођења и на крају сваке форме је примећен као елемент узет из будистичке културе. Такође, ученици су сматрали да су имена неких форми, као на пример 罗汉十八手 (Luóhàn Shíbā Shǒu, Архатових осамнаест шака) дефинитивно инспирисана будистичким учењем.

Део ученика је видео везу између чан будизма и кунгфуа у специфичностима телесних покрета. Углавном су указивали на значај телесне флуидности, која не може бити „ухваћена“ нити дефинисана, али може бити препозната од стране посматрача и представља круцијалан део извођења форми шаолинског кунгфуа. Један од таквих ставова је да телесна флуидност може да репрезентује чан будизам, зато што су покрети „глатки и опуштени, и прате ум“. Два ученика осећају да кунгфу форме немају никакве везе са чан будистичким концептима и да су они стварани за потребе ратовања и уопштено борбе, тачније да шаолинске борилачке вештине немају „будистичко усмерење“. Међутим, ови



ученици су рекли да однос између кунгфу форми и чан будистичких учења настаје из свакодневног живота монаха и кроз њихову личну интерпретацију форми које вежбају: „свакодневни живот, предавања о дарми или разговори о формама“, „на пример, никад не треба користити вештине да би повредили некога, сем у случају када је потребно заштитити живот“. Пет ученика је рекло да не може да одговори на ово питање јер сматрају да немају довољно знања о чан будизму, док је један од њих подвукао да чан будизам не може бити обухваћен само кунгфу тренинзима већ да је потребно учити, учествовати у дневним ритуалима и медитирати.

Као што можемо да видимо, веза између чан будизма и шаолинског кунгфуа је перципирана на различитим нивоима. Неки је разумеју као симболичку, и проналазе је у покретима, као што су поздрави са поклоном, и у именима форми. Други је перципирају у квалитетима које изврстан извођач шаолинског кунгфуа мора да развије и то су пре свега стрпљење, истрајност, самосвесност, уравнотеженост, опуштеност, чистоћа и сталоженост ума, итд. Најзад, део ученика је препознао ову везу у карактеристикама покрета који могу бити флуидни, снажни, уравнотежени, стабилни, итд.

## **6. Разумевање односа између шаолинског кунгфуа и чан будизма**

Испитивање ученика о односу између шаолинског кунгфуа и чан будизма показало је да је 17 од 20 ученика развило лично виђење ствари. Преостала три ученика су рекла да не знају одговор на ово питање. Ово питање сам поставила са циљем приближавања теми процеса отеловљења чан будизма кроз шаолински кунгфу. Добијени одговори су ми омогућили упознавање са осећајима који су ученици створили о утицају који пракса чана, коју су доживели било кроз посматрање или учешће (колико год оно било временски ограничено), може да има на практиканта како на извођачком нивоу тако и на дубљем, личном нивоу.

Осам од 20 ученика сматра да постоји веома снажна веза између чан будизма и шаолинског кунгфуа. Неке од карактеризација односа које су произашле из разговора су следеће: комплементарност, неодвојивост, једно води до другог, исти основни принципи и

веровања, две стране истог новчића, шине возног пута, испреплетан однос међусобног подржавања. Ево и неколико цитата:

- „Капија ка здравом уму и здравом телу.“
- „Шаолински кунгфу је као покретна медитација, помаже духовном развоју.“
- „Кунгфу промовише сталожено стање ума потребно за култивацију чан будизма. С друге стране, чан будизам покушава да помогне појединцу да култивише мирно стање ума. Праксе као што су шаолински кунгфу, калиграфија, традиционална кинеска медицина, церемонија чаја, итд. иду заједно са култивисањем начина живота који је конзистентан и као такав неопходан за чан.“
- „Кунгфу за снажно тело, чан будизам за снажан ум и срце. Све ово за практиканта да би се издигао изнад својих жеља и био/била у стању да помогне, осети и буде саосећајан/саосећајна са свим живим бићима.“
- „Чуо сам манастирског учитеља да каже да је однос 50 према 50.“
- „Неодвојиви и блиско везани аспекти чији однос као такав постоји од почетка шаолинског кунгфуа. Не можеш да имаш дубоко разумевање шаолинског кунгфуа без учења чан будизма. Такође, шаолински кунгфу може да ти помогне да разумеш будизам боље. Уколико твоје срце нема дух кретања, твоје тело не може да се помера на начин на који то захтевају форме. Такође, уколико твоје срце не жели да направи покрет, тај покрет ће изгледати ружно.“
- “Испреплатан однос ... настали су на истом месту ... уколико само вежбамо наше тело, има нешто што фали. Седење на јастуку такође није довољно .. разумеш поенту?”
- „Шаолински кунгфу је начин кроз који се будисти изражавају и себи задају изазове.“ Као што видимо, ова ученица је указала на то да људска бића имају потребу за активношћу, која је различита од оне која нас дефинише професионално, која нам омогућава простор за индивидуални напредак кроз креативну делатност.
- „Однос међусобног подржавања. Већина манастирских финансијских прилива постоји управо због популарности кунгфуа. С друге стране сам манастир је врло стабилно место за заштиту традиције кунгфуа и његово одржавање у животу.“ Овај

коментар је је, као што видимо, практичне природе, и истиче функционисање односа чан будизма и шаолинског кунгфуа у модерном свету.

## 7. Промене које вежбање шаолинског кунгфуа уносе у живот страних ученика

Известан број страних ученика је пре доласка у манастир тренирао кунгфу у својој земљи. Једни су то чинили у спортским и рекреативним удружењима која имају директну везу са Шаолином, а други у независним клубовима. Када је реч о институцијама које имају директну везу са Шаолином, постоје две такве врсте. С једне стране у иностранству постоје званични шаолински културни центри које воде учитељи и монаси одабрани од стране манастирске управе и послати у иностранство да подучавају и шире шаолинску културу. С друге стране, страни шаолински ученици који су у манастиру провели одређено време и осећају се квалификованим да преносе своја знања и представљају шаолински кунгфу у међународној заједници, такође отварају школе шаолинског кунгфуа широм света. Многи ученици који су одлучили да посвете свој професионални живот тренирању и подучавању кунгфуа, долазе у Шаолин како би учили од кунгфу-монаха и прихватили старешину манастира као духовног учитеља, да би самим тим постали и званични шаолински ученици. Церемонија прикључивања шаолинској генеалогiji значи прихватање будизма и основних принципа будистичког лаичког живота. Како ће се ученици по напуштању манастира понашати у њиховом свакодневном животу зависи од њих самих. Ученици које сам упознала у Шаолину, који воде школе борилачких вештина у својим земљама су одавали утисак да је за њих долазак у манастир једна врста ходочашћа на које се одлучују уједно из практичних и духовних разлога. Постати званични ученик Шаолина значи добити шаолинско име, укључити се у манастирску генеалогiju, и самим тим постати део шаолинске заједнице. Свака генерација ученика има своје име: старешина припада генерацији Ши Јонг (释永 Shìyǒng) док његови ученици добијају име које почиње са (Ши)<sup>75</sup> Јан (释延 Shìyán), а наредна генерација почиње са карактерима (Ши) Хенг (释恒 Shìhéng).

---

<sup>75</sup> Ши (释 Shi) је део имена будиста који прођу кроз монашку иницијацију и не чини део имена лаичких ученика Шаолина.

У истраживању је било важно позабавити се питањем на који начин манастир Шаолин утиче на стране ученике који у њему уче кунгфу? Одговори су нагостили мноштво различитих начина, од самог искуства живота у другој култури, преко афирмације кунгфу вештина, до примања будистичких идеја и укључивања у званичну генеалогiju манастирског наслеђа. У вези са овом темом, питала сам ученике да одговоре на два питања, и то: како је шаолинска кунгфу пракса утицала на њих, и да ли је време проведено у манастиру изазвало промене у њиховим животима.

Деветнаест од двадесет испитаника се упустило у описивање личних доживљаја који су значајно обогатили ово истраживање. Промене о којима су говорили се могу поделити у две категорије: прва се тиче промена њихових физичких карактеристика и њихове „освешћености“ о сопственом телу и здрављу, док се друга категорија тиче „унутрашњег рада“ тј. менталних и емотивних промена које су окарактерисали као изградњу менталне стабилности и воље. Оно што је занимљиво јесте да су ученици, описујући промене, окарактерисали тај процес као неприметан све док се не појави конкретан резултат који је за њих довољно јасан да може бити објективизиран. Они нису говорили да је појачана освешћеност о здрављу, телесној тежини и навикама исхране, довела до тога да раде на себи и свесно граде своје самопоуздање, буду издржљивији, упорнији и одлучнији и раде на својој мотивацији, снази духа и општем ставу при сусрету са изазовима. Дакле, нису се трудили да рационализују однос и интеракцију између ових промена, већ су их очигледно перципирали као паралелне процесе. Само је један од њих одговорио да је превише рано да било шта закључи јер му се искуства још нису била „слегла“.

Страни ученици сматрају да је окружење манастира Шаолин које су доживели подстицајно и специфично јер је „добар кунгфу свуда унаоколо“, што им даје могућност да боље разумеју дух ове праксе. Један ученик је приметио врло интересантну ствар, а то је да „посвећеност кунгфуу даје осећај ритуала“. Самим тим можемо да питамо: Шта осећај ритуала доноси појединцу, зашто је значајан? Зашто велики број странаца долази у чан будистички манастир у Кини у потрази за осећајем ритуала? Даље, како би се тај осећај могао поредити са „регуларним“ религијским ритуалима који постоје у њиховим земљама? Учитељи често говоре страним ученицима како су врло храбри што долазе из

далеких земаља ради откривања шаолинске културе. Међутим, сматрам да управо овај напор и баш та дистанца од онога што нам је познато, рађа осећај „ритуала“ који тражимо. Док већина ученика долази у Шаолин у великом узбуђењу и испуњена очекивањима, два ученика (обојица су остала дуже од пола године) су изјавила да је њихов живот при Шаолину врло опуштен и без стреса. За њих је важно да се фокусирају на тренинг, а свему осталом прилазе врло опуштено. Девет од двадесет ученика је схватило да их вежба шаолинског кунгфуа, било у манастиру или у њиховим земљама, чини емотивно стабилнијим, ментално одређенијим и снажнијим, и да гради њихов дух и трансформише њихово стање ума тако да прилазе изазовима и неуспесима на другачији начин.

Веза између тела и ума је врло популарна тема у дискусијама међу ученицима, поготово када се разматра напредак у кунгфу вештинама. Учитељи кажу да тело и ум морају да „раде“ заједно као једно како би појединац „имао“ шаолински кунгфу. Веза између тела и ума се међу страним ученицима углавном помиње на следећа два начина: први начин је кроз тему освешћености појединца о сопственим телесним капацитетима (померање граница, суочавање са физичком болом и развој издржљивости), а други начин је кроз разговор о значају телесне грађе, тежине и здравих и нездравих навика. Једна ученица је рекла да тренинг кунгфуа представља простор за њен ментални и физички изражај, тј. да она током тренинга „отпушта“ осећај притиска свакодневног живота. Такође, после тренинга она има осећај емотивног олакшања. Ова ученица верује да је шаолински кунгфу начин за чан будистичке монахе да се изразе и напредују кроз изазове.

Неки од ученика осећају да је пракса шаолинског кунгфуа саставни део њиховог живота. Они примећују да им је кроз време помогла да развију самоувереност, стрпљење (с обзиром на то да је процес учења шаолинског кунгфуа дуготрајан), да постану саосећајнији, самодисциплинованији, као и да успешније умирују сопствени ум и уравнотежују свакодневни живот. Сви ученици који су говорили о резултатима дуготрајне вежбе кунгфуа су приметили да не могу прецизно да опишу овај процес. Тако на пример кажу: „врло је тешко да се опише, пракса се једноставно временом развија и одједном ти приметиш да много ствари видиш другачије него пре“, или „то је процес који се одвија сам за себе, није то свесна одлука да ћу ја да развијем саосећање, посвећеност и да осећам

више сопствену вредност“, или пак „није лако описати речима, мој ум је отворенији, вера снажнија, имам више стрпљења, лакше се суочавам са потешкоћама“. Девојка која од малих ногу тренира јапанске и кинеске борилачке вештине је објаснила овај процес на следећи начин: „Када желиш да прекорачиш своје границе духовне праксе ти мораш да се суочиш са собом, без маски, тако да у том процесу побољшања свог кунгфуа ти прво мораш да се суочиш са собом и развијеш то са чим се суочаваш ... онда ће промене почети да се дешавају у односу на изборе које правиш“.

#### **IV. СУМИРАЊЕ ИНТЕРВЈУСА СА СТРАНИМ УЧЕНИЦИМА**

##### **1. О личном печату шаолинских учитеља**

Карактеристике шаолинског кунгфу програма и шаолинских учитеља до којих сам дошла кроз испитивање страних ученика илуструје како се они осећају и теоретизирају ову праксу борилачких вештина. Оно што за ученике остаје компликовано јесте распознавање различитих аспеката учитељевих хабитуса, тј. препознавање које карактеристике су личне, које су заједничке за све шаолинске кунгфу учитеље генерално, и које карактеристике могу бити приписане кинеској култури. Међутим, беспрекорна дисциплина учитеља и стриктно држање до манастирских правила је перципирано као најрепрезентативнији аспект шаолинске културе. Ретко се дешава да је метод подучавања одређеног учитеља генерализован као „печат шаолинских учитеља“.<sup>76</sup> Уместо тога, ученици углавном перципирају да шаолинска култура, дубински уткана у учитељево „срце-тело“, јесте његов најпроминентнији печат.

Учитељев степен строгости се схвата другачије од једног ученика до другог у односу на дисциплину на коју су навикли у својим породицама и свакодневном животу, и у односу на врсте односа које су претходно успоставили са својим учитељима/тренерима код куће. Истраживање потврђује да су њихова очекивања су под утицајем њиховог индивидуалног

---

<sup>76</sup> Овде се ослањам на концепт „потписа тела у покрету“ који Офир дефинише као „јединствени стил подучавања сваког учитеља – њен или његов јединствени начин кретања, подучавања, и доживљавања кроз дати физичко-културно-историјски оквир“ (Ophir 2016, 187).

хабитуса створеног у оквиру заједнице односно клуба борилачких вештина чији су део у месту коме живе<sup>77</sup> (Bourdieu 1977, 72; Delamont and Stephens 2008, 59).

Ученици долазе из разнородних културних средина, са различитим нивоима образовања, професионалним орјентацијама и животним искуством. Такође, искуство физичке активности појединаца је од непостојећег до професионалног. Већина ученика долази из Европе и Северне Америке, где су навикли на одређени однос између учитеља/тренера и ученика, који у манастиру не успевају да оформе. За неке од ученика са Запада је овакво ново искуство врло интересантно и они су врло узбуђени што имају прилику да проживе традиционалан кинески начин подучавања, док други тумаче да учитељима недостаје ентузијазам и да тренинзи нису адекватно организовани. За разлику од тога, ставови ученика из Индије указују да квалитетан однос између учитеља и ученика мора да подразумева свеобухватнију перспективу напретка ученика, која се дакле не своди искључиво на физичке вештине. Пракса борилачких вештина је нешто што би требало да помогне у јачању индивидуалног карактера и снаге воље у циљу побољшавања могућности за успех у будућим подухватима појединца. У контрасту са западним приступом подучавању, који је ограничен на саму праксу, инструкције и савети индијских учитеља могу се тицати важних одлука из било које сфере учениковог живота, тј. професионалне каријере, друштвених и културних вредности и филозофског разумевања живота.

Моја анализа говори да су ученици који су перципирали свој боравак у манастиру Шаолин као културно искуство и трудили се да приђу манастирској култури у њеној целости (или макар да увиде везу између борилачких вештина и религијског контекста), били успешнији у разумевању данашње праксе шаолинског кунгфуа и улоге ове праксе у манастирској заједници.

---

<sup>77</sup> О осећају припадности који практиканти Источних борилачких вештина развијају у својим матичним клубовима на Западу, као и о међусобном односу између самих практиканата и њиховог односа са учитељима. Погледати Partikova and Jennings 2018; Ye Guo 2019.

У овом тренутку поставља се питање: До које мере ученици заиста истражују културни контекст борилачких вештина којима се посвећено баве? Боуман (Bowman 2016, 565) сматра да, изненађујуће, већина практиканата борилачких вештина, бар оних које је имао прилике да сусретне током истраживања, не зна много о историји праксе којом се баве. Искуство стечено током мог истраживања указује да чак и изучавање историје праксе није довољно да омогући појединцу да разуме интегралност праксе борилачких вештина, већ да је неопходан увид у целокупну културу праксе, уједно у њен идеолошки темељ и њене индивидуалне и друштвене примене. Само уз стицање оваквог холистичког знања, индивидуални хабитус практиканта може доћи у прилику да интерреагују са структурама шаолинске културе, чиме појединац добија прилику да се трансформише под утицајем праксе борилачких вештина које изучава. Поред тога, ученици неуморно покушавају да ухвате срж шаолинске културе кроз учитељево тело у покрету, као да је то нешто што може да се екстрахује, ухвати и присвоји. По мом мишљењу, концепт “тела које подучава“ (Ophir 2016) подразумева да је тело само по себи ентитет који динамички отеловљује шаолински кунгфу, и које је спремно за манифестовање свих појединачних аспекта шаолинске културе. Сматрам да је учитељево тело најопипљивији израз појма „шаолински кунгфу“ и да самим тим омогућава да срж праксе малтене буде видљива ученицима и на тај начин им се учини и нешто достижнија. Гледање учитељевих покрета се претвара у чин потраге и посезања за шаолинским кунгфуом, у коме се ученик осећа као да је на ивици препознавања ове праксе као појединачног, опипљивог ентитета, као нешто што се може перципирати, ухватити и дефинисати. Радећи ово, ученици се труде да изолују кунгфу од извођача, да га дефинишу као одвојеног од тела.

Динамичко отеловљење (Williams 1982, 1991; Farnell 1994, 1999, 2012; Varela 2003) нам омогућава да разумемо да, колико год је шаолински кунгфу уткан у тело вежбача, толико је свака изведба телесне вештине дефинисана појединачним карактеристикама тела које је изводи. Покушај изолације и екстракције знања кроз анализу телесних техника и структуре покрета као и покушај дефинисања шаолинског кунгфуа као независног ентитета посредством семантичке анализе, засигурно води до погрешног разумевања природе отеловљеног знања и природе процеса учења ове праксе. Срж телесне праксе која је утемељена у дубокој културној традицији, као што је шаолински кунгфу, се не може



екстраховати и пренети с једне особе на другу, већ се мора изградити у телесно-умном склопу ученика под будним оком квалификованог учитеља у одговарајућем културном контексту.

Статус шаолинског кунгфуа као нематеријалног националног културног наслеђа (погледати Друго поглавље, део I.4) одређује не само начин на који се ова пракса чува у манастирској заједници већ и начин на који је представљена и подељена са међународном публиком. У једну руку, манастир чува старе писане изворе шаолинског кунгфуа у манастирској библиотеци и објављује нове писане и аудио-визуелне материјале на тему не само шаолинског кунгфуа већ целокупне шаолинске културе. С обзиром да већина странаца који долазе у манастир не читају кинеско писмо, њима ови извори остају недоступни. У другу руку, учитељи су чувари шаолинског кунгфу наслеђа. Учитељево тело је жива ризница теорија шаолинског покрета, техника самоодбране, и знања о неговању и јачању тела и здравља. Ова знања и вештине се преносе са једне генерације на другу захваљујући специфичном односу ученик-учитељ који се одржава у оквиру манастирске заједнице. Уколико је однос ограничен мањком могућности вербалне комуникације или времена, што је реална ситуација за малтене све стране ученике манастира, очигледно је да ученици могу да приме само ограничени део онога што учитељи потенцијално могу да им понуде. Ученици који су упознати са културним контекстом манастира су били успешнији у разумевању шаолинског односа учитељ-ученик и методама подучавања учитеља са којима су се сусрели, него што су то били ученици који су се концентрисали искључиво на тренирање телесних вештина. Чак и ученици који су боравили при манастиру више од једног пута, најчешће су организовали сваки следећи долазак са специфичним циљем, нпр. учења одређене борбене технике или форме, и враћали кући не сасвим задовољених очекивања, јер се није све одвијало онако како су они планирали.

## **2. Перцепције односа између чан будизма и шаолинског кунгфуа**

Однос између чан будизма и шаолинског кунгфуа је, од стране већине страних ученика у једном случају сведена на комплементарност, а у другом на сличност између пракси

кунгфуа и медитације. Комплементарност ове две праксе су ученици видели у томе што је медитација статична пракса која, како кажу, служи да нас умири и да нам обезбеди јасноћу и сталоженост ума. Кунгфу, с друге стране, јесте динамична пракса која нам помаже да одржимо здраво и снажно тело и да развијемо одлучност и одређеност у ситуацијама свакодневног живота. Сличност између пракси кунгфуа и медитације, они су спознали пре свега због чињенице да обе праксе захтевају потпуну концентрацију у садашњем моменту. На пример, при медитацији концентрација може бити усмерена на откуцаје срца или дисање, док се при вежби кунгфуа фокус усмерава на доживљај покрета, и тиме на „пражњење ума“. Појам празнине ума је схваћен као одсуство „паразитних мисли“, које могу да поремете фокус праксе.<sup>78</sup> Међутим, веома мали број ученика (испод 10 посто) је имао уједно значајно искуство и медитације и кунгфу праксе. Већина ставова ученика има корене у популарној култури, посебно у западним приказима чан будистичке културе и борилачких вештина. Такође одређени број ставова произилази из интернет дискусија са другим кунгфу фановима из целог света и дискусија у оквиру заједнице страних ученика током њиховог боравка при манастиру.

На овом месту, желела бих да поделим свој коментар о томе како страни ученици схватају однос између чан будизма, шаолинског кунгфуа и здравља. С обзиром да је само неколико страних ученика имало било какво искуство са будистичким праксама пре доласка у Шаолин, као и да је само њих неколико искусило ову праксу спорадично и у потпуно другачијем културном амбијенту, питала сам се одакле долазе претходно представљени ставови страних ученика. Како ученици знају да медитација може да буде корисна за смиривање ума, за побољшање концентрације, ослобађање стреса, итд.? Моји испитаници нису научили незнатан део тога у манастиру, с обзиром да часови организовани за стране ученике нису били усмерени на овај аспект праксе. Нису о томе могли да сазнају ни кроз неформалну комуникацију са учитељима због немогућности вербалне комуникације.

Када сам питала ученике о начинима добијања информација о чан будизму, традиционалној кинеској медицини, шаолинском кунгфуу и уопштено свакодневном

---

<sup>78</sup> Појам паразитних мисли подразумева било какву мисао која ремети праксу која се у датом тренутку одвија.

манастирском животу, добијала сам одговоре да њихово истраживање није ишло дубље од званичне интернет адресе манастира, или ако јесте, да су информације потицале из документарних филмова и интернет дискусија. Иако је неколико испитаника прочитало књигу старешине Ши Јонгсина, *Манастир Шаолин у мом срцу* (Shi 2013), врло мали број (један од 20 које сам испитивала и мање од пет од око 100 ученика које сам упознала током мог боравка) је био укључен у редовну, посвећену и дугорочну праксу чан будизма. Ове приче и мишљења круже међу страним ученицима манастира, и најчешће остају затворене у њиховом кругу. Врло ретко се ученицима пружа прилика да отворено разговарају са припадницима манастирске заједнице и потврде, развију, доведу у питање или се одрекну ових идеја. Овде можемо да поставимо питање: да ли су приче са којима се сусрећемо у разговорима са страним ученицима део популарног мита Западне културе о чувеном манастиру Шаолин захваљујући коме шаолински кунгфу, као и чан будистичка пракса, одјекују мистичним призвуком? Или је можда шаолинска култура оставила толико јасан траг на глобално друштво да заинтересовани појединци са читаве планете имају приступ овим „очигледним истинама“. Сматрам да је пре-објективизирана, спонтана и динамична природа процеса отеловљења та која чини могућим искључиво дискусију о видљивим, конкретним резултатима процеса и да тиме сам процес, тј. у овом случају сама чан пракса, постаје подложна митологизованим интерпретацијама популарне културе, и тиме мистификована.

### **3. Однос између учења кунгфуа и личног развоја**

Ово истраживање је показало да два аспекта праксе шаолинског кунгфуа, самоодбрана и побољшање здравља, представљају главну мотивацију страних ученика за долазак у Шаолин. Ученици који поимају шаолински кунгфу као праксу самоодбране верују у ефикасност техника борилачких вештина захваљујући дуготрајној традицији и популарности ове праксе. Из ове перспективе, кунгфу доноси индивидуални осећај сигурности. Захваљујући интензитету вежби које захтевају напор целог тела, ученици такође примећују допринос физичкој спремности вежбача. Ученици који пре свега обраћају пажњу на аспект самокултивације чврсто верују да је највећа вредност шаолинског кунгфуа у позитивном доприносу менталном и физичком здрављу. Поред

позитивног доприноса који је заједнички за све физичке активности, вредност шаолинског кунгфуа они више у томе што, захваљујући вези са чан будизмом, потпомаже добростању појединца који му је посвећен. С обзиром да ученици углавном при помену чан будистичке праксе помисле на медитацију, доминира мишљење да се кроз праксу шаолинског кунгфуа култивише стање ума које одговара медитацији, дакле фокусирано и сталожено. Дакле, Шаолински кунгфу би требао да помогне практиканту да контролише свој ум и одржи стање мира, које даље потпомаже у ослобађању од стреса и превенцији менталних и физичких болести. Друге добробити које испитаници приписују пракси медитације и такође очекују од шаолинског кунгфуа јесу: боља концентрација, јасноћа ума и боља самодисциплина, која додатно помаже појединцу да оствари и одржи здрав начин живота и оптималну ефикасност у раду.

#### **4. Однос између учења кунгфуа и друштвене афирмације**

Истраживања су показала да практиканти источних борилачких вештина на Западу теже да „се ослањају на замишљену јединственост њихових борилачких вештина како би конструисали осећај моралне супериорности над другим мушкарцима“ (Channon 2012, 2). Ови практиканти заступају став да они сами не практикују агресивне спортове и да нису део површне и често баналне популарне културе, и одбацују општеприхваћени Западни модел спортске мушкости. Уместо тога, своје вештине доводе у директну везу са традиционалним, односно „оригиналним“ наслеђем. Моје истраживање потврђује да је већина разлика које практиканти уочавају између Западних и Источних пракси кинеских борилачких вештина укорењена управо у оваквим и сличним гледиштима. Сматрам да таква врста инверзије културне самоидентификације може да се опише тиме да западњаци проналазе себе пре у другим културама него у сопственој. Ово је израз одбацивања најближег окружења и остваривања припадности нечему што је појединац открио као прикладно, истинито и вредно за себе. Овакав став може бити интерпретиран као допринос конструкцији мушкости (по Шанону), али налази истраживања указују да он још више доприноси личном осећају јединствености, па чак и мудрости у прављењу избора, односно препознавања „праве вредности“ између непрегледног броја глобално популарних знања и вештина. Другим речима, Западним практикантима борилачких

вештина је често важно да „донесу кући“ изврсно и егзотично парче светски признатог наслеђа, на основу чега верују да се подиже њихова друштвена вредност у окружењу из кога потичу.

Када се ради о пракси шаолинског кунгфуа, ученици углавном теже да нагласе разлику између традиционалног кунгфуа и извођачких борилачких вештина. Они типично претпостављају да традиционални кунгфу носи аутентично и генерацијама развијано знање о очувању и побољшању здравља, борбеним техникама и духовној узвишености. У већини случајева, странци долазе у манастир да би учили традиционалне борбене вештине. Само неколико њих је учествовало у међународним такмичењима, али сви се осећају веома почаствованим када добију прилику да учествују у изведбама кунгфу-монаха, које повремено бивају организоване за манастирске госте. Током мог боравка на терену, била сам и сама позвана да учествујем у овим изведбама бар 50 пута. Ово је још једна потврда њихове интеграције у манастирску заједницу и препознавања њихових стечених вештина.

Дакле, ученицима је важније да могу да вежбају са шаолинским монасима него да учествују на међународним такмичењима. Они се радије идентификују са шаолинском културом, него са борилачком вештинама самим по себи, због чега можемо говорити о њиховом ставу да је прави кунгфу само онај шаолински, тј. онај који се практикује у манастиру. Његови прави следбеници су само они који су обучени у тој вештини у самом манастиру и то директно од стране шаолинских кунгфу-монаха.

Скоро сви страни ученици Шаолина циљају ка постизању мајсторства у шаолинском кунгфуу, без обзира да ли је за њих вежба борилачких вештина хоби, страст или професија. Поред тежње за самоафирмацијом и друштвеним признањем, чини се да постоји још једна важна мотивација за прикључивање групи страних ученика Шаолина.<sup>79</sup> То је могућност побољшања финансијске стабилности и сигурности коју са собом носи

---

<sup>79</sup> О мотивацији за бављење различитим борилачким вештинама (Malay Silat, Karate-Do and Taekwondo) погледати Parnabas, Shapie and Parnabas 2015.

титула учитеља борилачких вештина стечена у иностранству, а посебно на њеном изворишту. Занимљиво је да је циљ достизања титуле мајстора, код бар половине ученика, био дефинисан и пре него што су уопште почели са тренирањем. Из њихове перспективе, мајстор, односно учитељ борилачких вештина, је неко ко је моћан и мудар – он је предмет поштовања и дивљења. За страственог љубитеља шаолинског кунгфуа, ова титула је симболички идеал који обухвата скоро све могуће телесне и умне вештине. Потенцијалу и могућности учитеља се не виде границе јер је овај појам дефинисан према ономе што тај изванредни појединац уме (односно поседује као вештину), а не према ономе што не уме. Због тога, већина ученика шаолинског кунгфуа, и поред слике о својим учитељима који их подучавају, истовремено ствара и идеализовану слику учитеља, која је пре свега инспирисана глобализованом културом источних борилачких вештина (опширније код Nikitina and Furuoka 2013 и Bowman 2019).<sup>80</sup>

## 5. Културна размена и узајамно разумевање у контексту глобализације

У већини случајева, практиканти шаолинских борилачких вештина имају врло јасно дефинисано мишљење о разлици између *wushu*-а као спорта и шаолинског кунгфуа као борилачке вештине прожете духовношћу. Неки странци бирају да иду у секуларне школе *wushu*-а, тј. кинеских борилачких вештина, у околини манастира (пре свега граду Денгфенг), док се други одлучују за искуство учења у самом манастиру. Концепт напредног нивоа праксе за ученике манастира је дакле под значајним утицајем тога како они схватају духовни напредак.

Културна размена и међусобно разумевање између страних ученика и чланова заједнице манастира Шаолин захтева напоре са обе стране. Чињеница да је програм ученика доступан припадницима сваке културе, религије и друштвеног порекла, не значи обавезно да ће

---

<sup>80</sup> Стереотипизација Источних борилачких вештина, а тиме и кинеског кунгфуа, али још шире, читаве кинеске културе и сваке друге културе Источне Азије, тема је која се јавља у свакодневном сусрету са страним практикантима Источних борилачких вештина. У својој књизи *Theorizing Bruce Lee*, која је посвећена популарности рада Бруса Лија, Бауман се, између осталог, бави питањем стереотипија које постоје унутар популарне кунгфу културе данас (Bowman 2010). Ширим проблемом, а то је стереотипизација Кине и кинеске културе ван њених граница, бави се рад Никитине и Фуруоке „Dragon, Kungfu and Jacki Chen” (Nikitina and Furuoka 2013).

њихов процес учења и достизања знања и вештина одговарати њиховим очекивањима, створеним под утицајем глобално раширене слике Шаолина (која је у ствари производ популарне културе). Учење о културном контексту шаолинског кунгфуа, заједно са разумевањем манастирског свакодневног живота, захтева минимум упознавања са манастирским наслеђем – кроз литературу, званичну интернет страницу, и интеракцију са локалном заједницом (за коју је предуслов знање кинеског језика). Уколико ученици нису заинтересовани, или немају прилику да разумеју шаолински кунгфу као део ширег контекста шаолинске културе, њихово разумевање праксе ће бити ограничено само на аспект борилачких вештина, и често ће бити збуњени због суочавања са манастирском дисциплином и традиционалним приступом подучавању. Иако неки уводни часови шаолинске културе (о чан будизму, медитацији и традиционалној медицини) јесу доступни на енглеском, од појединаца који желе да учине ове праксе делом њиховог свакодневног живота, очекује се да уложи напор како би научили кинески језик. Превођењем на друге језике традиционалних кинеских концепата круцијалних за разумевање будизма, калиграфије или традиционалне медицине, отвара се велики ризик губитка оригиналног значења. Учење о било ком аспекту шаолинске културе захтева интегрални приступ културном контексту манастира и кинеској традиционалној култури. У супротном, доживљај ученика остаје у границама туризма и популарне културе.

## **6. Утицај манастира Шаолин на хабитус страних ученика**

Одговори страних ученика указују да је њихово искуство образовног процеса у манастиру Шаолин и локалног културног окружења имало одређени утицај на њихов лични хабитус. Другим речима, можемо рећи да је нови слој вредног интер-културног искуства придодат њиховом “систему трајних, преносивих диспозиција“ (Bourdieu 1977, 72) или њиховом „стању духа и телесном стању бића“ (Delmont and Stephens 2008, 59).

Анализа нивоа социјализације (Berger and Luckman 1966) којима се ученици излажу током њиховог боравка у манастиру показала да је овај процес био проблематичан у следећим тачкама. Прво, време које су ученици провели у манастирској заједници у већини случајева није било довољно да би заиста прошли кроз дубље процесе социјализације.

Друго, ученици нису улагали довољно напора у припреми за комуникацију и интеграцију у манастирску заједницу (нпр. учење кинеског језика, читање о шаолинској култури, налажење информација о свакодневном животу у будистичким манастирима, итд.). Самим тим је по доласку у манастир комуникација са члановима локалне заједнице деловала као врло тежак задатак. Страни ученици су дакле били упућени једни на друге, док су информације које су их занимале добијали од појединих ученика који су говорили кинески језик и/или провели дужи период у манастиру. Дакле, чак и ове информације су углавном засноване на уској личној перспективи искуснијих ученика, те нису могле да омогуће дубинско разумевање есенцијалних елемената шаолинске културе који су присутни у свакодневном животу манастирске заједнице. Иако су неки ученици провели неколико месеци у манастиру, они су заправо били „заробљени у балону незнања“, односно ускраћени од дубљег упознавања шаолинске културе и могућности за личним развојем у манастиру.

Треће, због популарности манастира Шаолин и кинеских борилачких вештина уопште, ученици долазе у манастир са идејама инспирисаним популарном културом. С обзиром да је популарност шаолинског кунгфуа у ствари оно што је превасходно инспирисало већину ученика да дође у Шаолин, сваки ученик је од свог боравка имао одређена очекивања. Ученици су организовали своје време и поставили своје краткорочне циљеве боравка у складу са тим очекивањима. На овај начин они су ограничили своје проницање у локалну културу од самог почетка, те никада нису себи ни дали простор за дубљи доживљај шаолинске културе. Четврта и последња тачка јесте да је потребна минимална слобода комуникације са члановима заједнице како би страни ученик могао да се социјализује и како би се осећао бар делимично уклопљен у заједницу. У нашем случају, врло је тешко остварити отвореност интеракције, као прво због језичке препреке, као друго због строгиности манастирских правила и начина живота (који се разликују за манастирску заједницу и стране ученике), и као треће, зато што је манастир Шаолин такође веома популарно туристичко место, које свакодневно посећује на хиљаде туриста који у знатној мери ометају друштвену интеракцију припадника манастирске заједнице.



Сагледавање ова четири проблема који представљају главне препреке за дубљу социјализацију ученика у Шаолину, може да помогне у развоју нових стратегија за подизање интер-културне кунгфу педагогије на виши ниво.

## **7. Искуство интеркултурне педагогије борилачких вештина у манастиру Шаолин**

Испитивање страних ученика је показало да су њихове перцепције метода подучавања шаолинских учитеља у великој мери конзистентне. Ученици су доживели учитеље као медијуме отеловљења шаолинске културе и као живе примере интерпретације чан будистичких учења и праксе борилачких вештина. Тело учитеља је конципирано као жива ризница теорије шаолинског покрета и техника самоодбране и самокултивације. Ученици су такође приметили да се у традиционалном контексту као што је манастир Шаолин, знање и вештине преносе кроз специфична однос учитеља и ученика. Учитељи у својим традиционалним сивим, дугачким одорама, њихов продоран и снажан глас и ауторитативна појава, импресионирају ученике и, како изгледа, довољни су за одржавање беспрекорне дисциплине током тренинга. Међутим, лични печат учитеља у методама подучавања се ретко разуме као део њиховог индивидуалног карактера и уместо тога је углавном придружен карактеристикама традиционалног манастирског образовања или, још шире, кинеској образовној култури.

Ученици су такође приметили да је при свим активностима које је манастирска заједница организовала, укључујући и кунгфу часове, пажња била усмерена пре свега ка целој групи, и да је врло тешко било добити појединачну пажњу. За учитеље је такође речено да су перципирали улогу коју кунгфу има у животима страних ученика као прилично „лагодну“ – углавном као хоби или ново културно искуство. Као последица тога, учитељи су схватили свој педагошки задатак као подучавање елемената шаолинске културе у ширем културном контексту. Овакав став је такође учинио да дисциплина тренинга буде нешто опуштенија, а њихов садржај флексибилнији. Поврх тога, не може да прође непримећено да је већина ученика имала врло уско претходно знање о елементима шаолинске културе, тј. о чан будизму, шаолинском кунгфуу, правилима свакодневног

монашког живота, итд. Ученици су такође очекивали да стекну основно знање о манастиру у веома кратком временском периоду.

Испитивани страни ученици су правили поређење између приступа подучавању са којима су се сусретали у местима из којих долазе и приступа са којим су се сусрели у манастиру, где појединац мора да заслужи учитељевој пажњи кроз велику посвећеност не само тренингу већ и упознавању целог шаолинског културно-религијског контекста. На Западу су садржај тренинга и спремност учитеља/тренера да подучава углавном унапред одређени формално постигнутим договором о условима одржавања тренинга. Такође, традиционалном кунгфуу, који је донео велику популарност манастиру на Западу, често је придавана већа вредност него модернизованим формама борилачких вештина које су популаризоване у читавом свету путем изведби и такмичења. Може се чак рећи да је традиционални кунгфу међу ученицима придобио квалитет попут нечег светог.

Позитивни утицај шаолинског кунгфуа на ученике је углавном помињан у контексту одржавања и побољшања физичког и менталног здравља, те доприноса умној сталожности и развоју воље. На крају, за кунгфу тренинге је речено да доприносе сигурности појединца у себе захваљујући техникама самоодбране.

С обзиром на чињеницу да је велика већина ученика провела врло ограничено време од највише неколико месеци при манастиру, и да је комуникација са локалном заједницом била минимална, можемо да закључимо да није могло доћи до значајнијег развоја и промена хабитуса. Ипак, време проведено при манастиру за ученике представља доживљај културне размене, који је мотивисао појединце различитог културног и религијског порекла да открију начине самокултивације и самодисциплине, и да се макар делимично упознају са елементима кинеског културног наслеђа.

Живот страних ученика се веома разликује од живота локалних ученика који похађају секуларне школе борилачких вештина и од живота манастирских кунгфу-монаха који живе и тренирају у самом манастиру. Иако разлози за долазак у манастир на први поглед изгледају слично и углавном су везани за дечије снове о учењу шаолинског кунгфуа и

борављењу на месту његовог настанка, начини на који ће странци интегрисати тренинг у њихов свакодневни живот и користити вештине шаолинског кунгфуа код куће су врло различити. Неки странци долазе на место одакле је потекао њихов омиљени хоби, други долазе у жељи да открију старе манастирске борилачке вештине мистификоване у популарној култури као тајне и недоступне за све осим за одабране појединце, а има и оних долазе у будистички манастир у потрази за душевним миром. На крају, не треба заборавити да је мањи број ученика успео да уједини љубав према шаолинској култури са избором професионалне оријентације. Свакодневни шаолински живот страних ученика је веома опуштен. Организован је тако да дозвољава ученицима да открију шаолинско материјално и нематеријално културно наслеђе, да уживају у тренинзима које воде шаолински учитељи, и да упознају љубитеље шаолинске културе из целог света.

Моје лично искуство говори да је манастир спреман и вољан да подржи ученике и да им пружи прилику да продубе разумевање шаолинске културе, наравно под условом да они одлуче да остану дужи временски период при манастиру и да уложе значајно време и напор. За овај подухват је у најмању руку неопходна јака мотивација и одлучност у тренирању кунгфуа и учењу кинеског језика. Ове две ствари су капије кроз које страни ученик мора да прође на свом путу до разумевања шаолинског традиционалног наслеђа и свакодневног живота у савременом добу. Њихово присуство на дневним рецитацијама сутри и служењу хране је добродошло; међутим, врло мали број ученика одржи мотивацију и вољу са којом су дошли у манастир. Разумевање шаолинске културе, истраживање је потврдило, захтева искуство живљења на овом месту и улагање истинског напора у правцу интегрисања у ову заједницу. Начин на који се то постиже требало би да одговара капацитетима и жељама датог појединца, као и да буде у складу са манастирском структуром и динамиком живота. Попут разумевања и интернализације било које културе, шаолинско културно наслеђе такође захтева време неопходно за интернализацију концепата на којима почива манастирски живот. Због тога сматрам да појединац, тек након отеловљења основних концепата шаолинске културе, може да је представља на међународном нивоу у складу са начином на који то чине и очекују компетентни чланови шаолинске заједнице.

Субјективни осећај ученика о променама кроз које су пролазили током боравка у Шаолину није био прецизно изражен и не може се јасно сумирати. Кад је реч о ученицима који су остајали краћи период времена (до неколико месеци), може се закључити да им је боравак углавном донео мотивацију да буду ментално снажни и одлучни око животних питања уопште, као и око бриге о сопственом физичком и менталном здрављу.

Ученици који су остали дуже, потпуно су се уклопили у начин живота заједнице страних ученика и тежили су да остану при манастиру што је могуће дуже. Најчешће су то чинили како би осигурали своје професионалне каријере тренера борилачких вештина у сопственој земљи. Сопствене промене током боравка у Шаолину, такође никада нису прецизно описивали, али су свакако наглашавали да теже ка напорном раду и још већим „променама“. Ипак, приметила сам да страни ученици увек имају одређену дозу несигурности око тога да ли су заиста довољно разумели речи својих учитеља, манастирски живот и дисциплину, основне принципе шаолинског кунгфуа, као и да ли су развили одговарајуће телесне вештине како би по повратку у своју земљу подучавали шаолински кунгфу. Чини ми се да искуство боравка у манастиру наведе ученике да схвате колико времена током свог живота нису били посвећени својим „кунгфу сновима“, за разлику од манастирских кунгфу-монаха који су од малих ногу уроњени у шаолинску културу.

Разноврсност годишта ученика, њиховог културног порекла, физичке спремности и личног карактера чини да је групни тренинг веома хетероген и да не постоји општа тежња ка дисциплинованом и колективном стилу живота нити фиксном начину на који тренинг треба да буде организован. Неки ученици више воле борилачки аспект кунгфуа, неки извођачки, а неки у кунгфуу виде пре свега као праксу самокултивације. Неки воле напоран физички тренинг, а неки блажу и опуштенију атмосферу оријентисану ка побољшању здравља. Неки воле традиционалне форме, а неки „нове“ форме као што су оне назване по животињама (мајмун, тигар, орао, змија, жаба, патка, итд.). Неки ученици искључиво желе да вежбају здравствене вежбе и медитацију. Захтеви су разноврсни, поготово узевши у обзир велики проток ученика, због чега ми се чини да је просто немогуће организовати заједницу страних ученика у којој су међуљудски односи

упоредиви са односима који се формирају у групи кунгфу-монаха. С једне стране ученици који долазе на кратак боравак у свакодневном животу и тренингу ослањају се на „старије“ ученике који имају нешто више искуства боравка у Шаолину. С друге стране, ова стална промена људи чини да током свакодневног живота и тренинга ученици који остају дужи временски период постају више орјентисани ка себи и независни у односу на колектив.

Пут од доласка у Шаолин до достизања тачке у којој ученик осећа да разуме основне концепте шаолинске културе захтева много стрпљења и одлучности. Програм за ученике је организован тако да појединац има неопходну подршку за учење и напредак, али да свакако мора да поседује личну мотивацију и упорност у учењу и што је најважније, континуираном вежбању кунгфу вештина. Појединац се не може ослонити ни на кога осим на себе како би „развио свој кунгфу“. Иако је шаолински кунгфу преношен вековима кроз десетине генерације од којих је свака неуморно практиковала не само борилачке вештине, већ и чан будизам, сматра се да је срж ове праксе неопходно уткати у лични развој. Начин на који је ово традиционално знање понуђено ученицима и практикантима из целог свега је пример специфичне врсте културне педагогије.

## **ЧЕТВРТО ПОГЛАВЉЕ**

### **КУНГФУ-МОНАСИ У МОНАСТИРУ ШАОЛИН**

Ово поглавље је посвећено шаолинским кунгфу-монасима, који долазе да живе у манастиру ради усавршавања своје борилашке вештине, да би је затим са печатом „шаолинског кунгфуа“, презентовали јавности као национално културно наслеђе. У овом поглављу су представљени начини на које се ови млади људи образују и развијају у Шаолину, али пре свега како посматрају, разумеју и упражњавају шаолинску културу, а посебно однос између чан будизма, шаолинског кунгфуа и здравља.

Кунгфу-монаси су најпре испитивани о њиховом пореклу, мотивацији за долазак у манастир и начину живота у њему, као и образовању и личном развоју. Затим је поклоњена пажња њиховим доживљајима преношења кунгфу знања и вештина у манастиру Шаолин. При том, добијени су одговори млађих кунгфу-монаха који још увек „уче“ и старијих, који су већ постали њихови „учитељи“. Изложени су и њихови утисци о методама подучавања, простору за креативност приликом вежбања, специфичности шаолинског кунгфуа у односу на друге кинеске борилачке вештине, као и промени садржаја и улоге кунгфуа кроз ток историје. Даље су истраживана размишљања кунгфу-монаха о основним елементима шаолинске културе, почев од чана и кунгфуа, преко култивације здравља и уметности. На самом крају дати су њихови ставови о сусрету шаолинске културе са другим културама.

#### **I. ОДАКЛЕ ДОЛАЗЕ, КОЈИ СУ ИМ СНОВИ И КАКО ЖИВЕ У ХРАМУ**

##### **1. Ко су данашњи кунгфу-монаси и шта они то тачно раде**

На само почетку треба објаснити којим критеријумом сам се руководила приликом одабира монаха који су учествовали у овом истраживању. Укупно сам одабрала 20 монаха за спровођење формалних интервјуа, а у свакодневном животу сам се трудила да што

више спонтано комуницирам са свим припадницима манастирске заједнице о темама које су везане за моју тезу. Десет од двадесет формално испитиваних учитеља се првенствено баве кунгфуом и припадају кунгфу-монашкој заједници (武僧团 wǔsēng tuán). С обзиром да сам, због кунгфу тренинга које сам редовно похађала, уронила у проучавани контекст и са њима била у свакодневном контакту, ових десет учитеља сам одабрала из непосредног окружења. Преосталих десет учитеља припада другим одсецима манастира, који су при том прошли церемонију монашења у Шаолину (受戒 shòujiè). Одабрани кунгфу-монаси имају дневне обавезе, тј. посао везан за шаолински кунгфу, очување ове традиције и њено промовисање у Кини и широм света. Изабрала сам их тако да припадају различитим генерацијама и различитим хијерархијским нивоима, а могу се начелно поделити у четири групе: најмлађи и тек придошли у заједницу који се свакодневно спремају и тренирају за перформансе (оквирно од 13 до 18 година старости), кунгфу извођачи који су већ више од неколико година у манастиру и који још увек учествују у перформансима, али и помажу и/или воде млађе и неискусније од себе (у оквирном распону од 18 до 23 године старости), затим учитељи који су у својим тридесетим годинама, који се старају о извођачким групама, тј. тренирају их, надгледају и воде на перформансе по свету. Последњој групи припадају старији учитељи, који су због свог вишедеценијског искуства, задужени за вођење кунгфу-монашког (武僧团 wǔsēng tuán) одсека, и који такође повремено учествују на перформансима. Већина (8/10) живи у кући одређеној за кунгфу-монахе, док двојица, који су задужени за подучавање групе страних ученика и који више не учествују у перформансима, одскора живе у такозваном Стамбеном комплексу манастира (常住院 Chángzhùyuàn). Дакле интервјуисани су припадници три извођачке групе кунгфу-монаха који активно вежбају и изводе перформансе, њихове вође, затим учитељи страних ученика (укључујући и моја два учитеља), као и најстарији припадници ове заједнице који с једне стране представљају модел за узор, а с друге брину о преношењу шаолинске кунгфу традиције на млађе генерације.

Када је реч о три активне извођачке групе кунгфу-монаха, њих можемо да представимо као млађу, средњу и старију по годинама и искуству. Најмлађи су дакле дошли у манастир у последњих годину до две дана и свакодневно, интензивно тренирају за перформансе.

Перформанси су такви да постоје групне и индивидуалне форме борилачких вештина које се изводе једна за другом. Када су у питању дужи перформанси (што се обично одређује с обзиром на врсту публике која присуствује), укључена су и извођачка оружја. Свака индивидуална форма се изводи по једном у току наступа. С обзиром да су врло захтевне, сваки извођач се специјализује за по једну форму и једно оружје. У току своје извођачке каријере млади практиканти свакако могу да науче више од једне форме и једног оружја, али у сваком тренутку морају да имају спремну бар по једну извођачку тачку из репертоара ове две вештине, која је спремна за перформанс и која је довољно, тј. изванредно увежбана. Групне форме су такође извежбане до мере да су свима покрети, снага, ритам, па и гласовно изражавање потпуно усклађени. Дакле, кунгфу-монаси вежбају као група традиционалне форме које изводе „као један“, али и појединачне форме које могу бити или „традиционалне“ или „индивидуалне“. Традиционалне форме (传统套路 *chuántǒng tàolù*) су састављене од низа техника напада и одбране (са и без оружја) наслеђених кроз старе манастирске записе и борилачке практикуме. По манастирском предању оваквих форми је оригинално било 552. „Индивидуалне“ форме (单练 *dān liàn*) најчешће представљају имитацију одређених борбених вештина карактеристичних за животиње (мајмун, орао, тигар, гепард, жаба, змија и патка). Чланови млађе, средње и старије групе кунгфу-монаха морају увек да буду спремни за перформанс. Распоред и садржај перформанса је прецизно дефинисан и сваки извођач тачно зна када наступа и шта изводи. Зашто постоје три групе? Једноставно три групе су потребне да би постигли извођење свих перформанса који се одвијају у току године, али и да би могли да преносе извођачка знања са једне генерације на другу. Свака од три групе има између 10 и 20 припадника, а најмлађа највише јер се дешава да временом неки чланови из различитих разлога напусте групу. Некада је разлог одлазак у иностранство ради оснивања и развоја Шаолин културних центара, ређе су то повреде, а чешће лични разлози и жеље за променом сопственог животног пута (нпр. одлазак на даље образовање, учешће у породичном послу). Такође се дешава да после пет или десет година проведених у манастиру појединац добије жељу да развија самосталну будућност (нпр. када неколико пријатеља заједно отвори своју школу борилачких вештина). Када доспеју до почетка треће деценије, на многе младиће породица врши притисак да се „стабилизују“, тј. ожене и нађу „сигуран“ посао. Они који не виде своју будућност у манастиру Шаолин, после



одређеног броја година сматрају да је за њих најбоље да се „отисну у друштво“ и заснују приватни посао. Живот ових младића у манастиру је врло напоран, те чак и страствени заљубљеници у шаолински кунгфу и културу могу да доживе замор и засићеност. Радне обавезе ових младих „монаха-ратника“ (на кинеском: 武僧 wǔsēng) у манастиру су бројне. Поред тренирања кунгфуа, они свакодневно учествују у служењу јутарњег и подневног обеда (први је у 6.10 а други у 11.30). Такође, када је потребно да се помогне око истовара намирница у кухињи, намештања просторије за кунгфу перформансе или других сличних послова за које је потребна снага, зове се пре свега најмлађи тим, а ако је потребно и старији. Сви кунгфу-монаси учествују у важним религијским службама, и имају своју позицију у дворани за религијске службе, као и у религијској поворци. Они су присутни као најмлађи чланови заједнице, а с обзиром да су у пуној снази, ту су да помогну где год је потребно. Разлике у образовању од неколико разреда могу да постоје, али кунгфу-монаси најчешће долазе у манастир после завршене „средње школе“ (初中 chūzhōng)<sup>81</sup> школе<sup>82</sup>. Манастир се брине о свим кунгфу-монасима, тако што поред обезбеђеног смештаја, исхране и месечне своте новца која је сваком појединцу додељена за основне потребе, они такође имају покривено здравствено осигурање и доприносе за пензиони фонд.

## 2. Порекло, долазак у Шаолин, снови, хероји Шаолина

Кунгфу-монаси долазе из различитих делова Кине, али их ипак највише има из провинција Хенан (4/10) и Анхуеи (4/10). Моји испитаници, као и већина кунгфу-монаха су дошли у манастир и постали део кунгфу-монашке групе када су имали између 13 и 17 година, а само је један учитељ дошао са 10 година. Религијско порекло породица из којих потичу испитаници је различито. Пет од десет испитаника има макар једног члана ближе породице који је будиста, а двоје испитаника долази из хришћанских породица. Породице осталих испитаника нису верници. Међутим учитељ ЈЦ је на питање о религијском

---

<sup>81</sup> „Мала школа“ (小学 xiǎoxué) се уписује са седам година и траје шест година; средња школа (初中 chūzhōng) траје три године и „висока школа“ (高中 gāozhōng) после које се може уписати факултет траје три године.

<sup>82</sup> О једној од ових школа која се налази у граду Денгфенг, у непосредној близини манастира Шаолин, и о међусобним односима ученика погледати (Dong 2016).

порокљу његове породице рекао овако: „Будизам је веома распрострањен у Кини, јер будизам је у Кини присутан већ дуже време. Да ли моји родитељи верују или не, питање је колико то може да утиче на мене. Кинеска култура је неодвојива од будизма...јер кинеска култура се темељи на три учења. Која три учења? Конфуцијанизам, будизам и даоизам. То је срж кинеске културе, и није поента у томе да ли неко верује или не верује. Будизам у Кини није питање веровања, већ питање културе.“ Већина испитиваних кунгфу-монаха долази из породица које немају било какве везе са борилачким вештинама (9/10), међутим сви испитаници су дошли у манастир првенствено због његове традиције борилачких вештина. Осам од десет испитаника је први пут чуло за манастир и било инспирисано да учи борилачке вештине у Шаолину због различитих филмова из доба 1980их и 90их који приказују кинеске борилачке вештине. Дечаци су желели да постану храбри, снажни и праведни као њихови хероји из филмова и прича о чувеним војсковођама кинеске историје. Један од испитаника (23 године) каже како је њему велика инспирација био чувени војсковођа Јуе Феи (岳飞 Yuè Fēi (1103-1142) из доба династије Сонг), који потиче из његовог родног места, Тангђина. Па ипак, може се рећи да је филм „Манастир Шаолин“ (少林寺 Shàolín Sì) у коме глуми Ли Лианђе (李连杰 Џет Ли) из 1982. године, био примарни извор инспирације за генерације кунгфу-монаха.

Два испитаника су описивали како је у прво време после доласка у манастир за њих било врло тешко да се уклопе и како је свакодневица била „горка“ јер су били врло млади и далеко од куће, и просто нису били навикнути на манастирски ред и дисциплину. У неформалним разговорима са учитељима сам такође више пута чула како је родитељима било тешко да пусте децу од куће када су одлазили да уче и живе у школама борилачких вештина које су биле изван родног места, али и у сам манастир Шаолин, јер су знали да свакодневица није лака и плашили су се да им се деца претерано не намуче. Ипак, кроз године које су испитаници провели у манастиру њихов однос према свакодневном животу у њему, као и разумевање манастира Шаолин и његове културе, дубински се променио. ЛФ (17 година) из најмлађег перформанс тима каже да је Шаолин просто као његова вера, један идеал коме је тежио кроз године вежбања у „вушу“ школама. Његов први сан је био да овлада борилачким вештинама, и да онда постане глумац, а сада му је жеља „да будем у манастиру, учим и искористим прилику коју имам и онда да идем у иностранство да

подучавам друге“. Његов друг из тима МЋ (16 година) каже да су сви његови снови везани за Шаолин и да Шаолин представља добру подлогу за остварење у животу. Оно о чему сада сања је одлазак у иностранство и подучавање других, јер „то значи помагати Шаолин манастиру да промовише своју културу.“ ЈЛ (23) који води средњу групу кунгфу извођача каже да је после неког времена у Шаолину схватио да је у ствари најважније допринети самом манастиру. Његов допринос би био у ширењу манастирског кунгфуа и идеја, као и концепата његове културе. Он истиче да га та мисао и сазнање да свако може да допринесе само до одређене ограничене мере, подстичу да сваки дан буде посвећен учењу и тренирању. Учитељ ЈЦ каже да је његов сан да допринесе што бољем развоју манастира и да омогући што већем броју људи да дођу у манастир, упознају се са његовом културом и уче шаолински кунгфу. Свакоме од испитаника је дакле важно да пружи значајан допринос манастиру у складу са идеологијом којом је он до данас вођен и развијан. Свако од кунгфу-монаха жели да буде на неки начин херој заједнице. Млади заљубљеници у борилачке вештине су најчешће прво похађали школе вушуа (武校 wúxiào) у свом родном месту, затим се премештали у школе вушуа у Денгфенгу, да би на крају били примљени у сам Шаолин манастир као најмлађи кунгфу-монаси. Некада су ученици из других делова Кине по завршетку „средње школе“ (初中 chūzhōng) полагали пријемни испит који им је обезбеђивао улазак у тим кунгфу-монаха. Најмање заступљен случај (1/10 испитаника) је учење борилачке вештине у самом манастиру од самог почетка, тј. најранијег детињства. Сваки од испитаника је прво ишао у класичну „малу школу“ из које би се после неколико година пребацио у школу вушуа, тј. школу кинеских борилачких вештина (武校 wúxiào). Разлози за ове промене у оријентацији су пре свега жеља за посвећење борилачким вештинама, али и мањак интереса за класично образовање као и немиран и живахан карактер.

Ниједан од мојих испитаника није одредио колико дуго жели и планира да остане у манастиру. Одговори су углавном били у смислу „судбина ће показати“ (看缘分 kàn yuánfèn). С обзиром да су испитаници разумели своју улогу у мом истраживању, потпуно је разумљиво да нису сматрали пригодним да разговарају о својим евентуалним жељама које се тичу напуштања манастира и потоњег живота ван њега. Моје искуство са терена је

показало да кунгфу-монаси који се током треће деценије живота не замонаше, најчешће одлазе из манастира, односно бирају секуларни начин живота.

Ипак на основу неформалних разговора које сам водила са истим испитаницима, али и другим припадницима заједнице, закључила сам да већини мојих испитаника такви планови и нису тренутно на памети. Снове, како је најстарији од кунгфу-монаха рекао, имају сви. „Због снова смо сви и овде.“ Међутим учитељ ЈФ каже „снови не морају да буду превелики, као на пример, хоћу да летим, већ везани за нешто што радимо.“ ЛФ (17 година) и учитељ ЈС (31 година) сматрају да се снови мењају с временом. У том смислу, учитељ ЈС каже: „снови се мењају с годинама, кад смо мали желимо да одрастемо и будемо хероји, а кад одрастемо желимо да радимо конкретније ствари“. Четири од десет испитаника су нагласили како им је велика жеља да промовишу шаолинску културу у иностранству. Један од старијих вођа извођачког тима жели да помогне у што бољем преношењу шаолинске културе и кунгфуа у самом манастиру. Учитељ ЈЦ каже да је он кунгфу-монах, али и један од „главних тренера“ млађе генерације шаолинских кунгфу-монаха. Посао тренера и улога кунгфу-монаха у манастиру су комплементарни али улога у манастиру ипак јесте шира јер, како каже овај учитељ, кунгфу-монаси имају за задатак да помажу очување и развој шаолинске културе тако што подучавају шаолински кунгфу вештине које су и сами развили. Учитељ ЈФ који је шест година подучавао странце жели да помаже људима да уче о култури Шаолина – стекну добар вушу, добро здравље, добар дух (стање свести), мисли и мудрост. Свим испитаницима је сан да дају допринос развоју шаолинске културе и да омогуће што већем броју људи да је упознају и тако обогате свој живот и побољшају здравље. Учитељ ЈЦ каже: „Сваки човек у манастиру Шаолин испуњава своје снове. Да нема снова нико не би дошао. Једемо, живимо, понашамо се у овом манастиру, све су то елементи овог места, све је уско повезано, попут једне породице.“

### 3. Разумевање концепта кунгфу-монаха и свакодневног живота кунгфу-монашке заједнице

Најмлађи чланови манастирске заједнице, тј. кунгфу извођачи кажу да за њих појам кунгфу-монах представља чување манастира, примање домаћих и иностраних гостију и делегација, као и одлазак на наступе у иностранство. МТ (16) каже да је у ствари најважније како људи ван манастира перципирају шта значи кунгфу-монах. Он каже да је за неке то једна врста вере или идеала и да на интернету постоји малтене један осећај „транса“ око шаолинске кунгфу-монашке заједнице. МТ каже да када одлазе у иностранство на наступе, дешава се врло често да им људи прилазе како би се сликали са њима и третирају их као познате личности. Због тога МТ закључује да постоји једна врста обожавања Шаолин манастира и кинеских борилачких вештина свуда у свету и да је манастир Шаолин предмет идолизације. Млађи вођа кунгфу-монаха ЛЛ каже да је његово поимање концепта кунгфу-монаха то да су они једна врста монаха, тачније монаха који вежбају борилачке вештине. Он објашњава да ова реч настаје у доба војсковође Ћи Ђигуанга (1528-1588), када је група Шаолин монаха учествовала у борби против јапанских пирата. Они су дакле били монаси који су се борили уз војску да би одбранили манастир, али и државу. Ови монаси су, каже ЛЛ, држећи до принципа будистичког саосећања, као оружје користили штапове, како не би озбиљно озледили или усмртили своје противнике. ЛЛ каже да су ови војници-монаси у ствари претеча кунгфу-монаха које имамо данас. Учитељ ЈЂ сматра да је најбазичније разумевање концепта и улоге кунгфу-монаха у манастиру такво да су они ту да чувају манастир. Даље, циљ успостављања групе која се бави борилачким вештинама у манастиру јесте да помогне одржавање традиције и развој борилачких вештина, јер како каже овај учитељ, Шаолин ипак јесте познат свуда у свету по кунгфуу. Учитељ ЈС каже да кунгфу-монах првенствено вежба кунгфу. Он наставља: „У древна времена, улога кунгфу-монаха је била да штити манастир, да обезбеди сигурност у манастиру, као и на планини. Јер се у древним временима, унутар планине крило много разбојника који су долазили у манастир како би крали. Улога кунгфу-монаха је била да чувају манастир. Сада је њихова улога првенствено ширење културе Шаолина. Ми путујемо широм света и упознајемо људе са разним аспектима културе манастира Шаолин и на тај начин им приближавамо окружење у ком живимо и учимо.“ Учитељ

најмлађе групе кунгфу извођача (МСШ) каже да за њега назив кунгфу-монах означава садржајност, репрезентацију и заштиту одређеног врло вредног наслеђа, а то је манастир Шаолин.

Учитељ ЈЦ каже да за њега појам кунгфу-монаха обухвата дакле два аспекта: кунгфу и монашки. Он појашњава да то значи да морају да култивишу монашко саосећање, доброту и спремност да помажу другима. „Када други имају проблеме, потребно је да им помогнемо, да их растеретимо.“ Учитељ наставља да кунгфу служи како би ојачао појединце и учинио њихово тело и ум здравијим. Дакле, кунгфу-монах мора да има развијену двострану култивацију културе и кунгфуа, тј. да с једне стране култивише саосећање према другом и несебичну спремност да помогне другом. С друге стране он мора да вежба кунгфу како би оспособио и ојачао своје тело и карактер и одржавао здравље. Овај начин размишљања ме је подсетио на коментаре различитих учитеља које сам чула више пута током мог боравка у манастиру, а то је да је потребно прво оспособити себе (做好自己 *zuò hǎo zìjǐ*) умно и физички, у смислу здравља, развијања капацитета и формирања погодног карактера, па се тек онда упустити у остваривање у друштву.

Учитељ страних ученика ЈБ је објаснио његову улогу као кунгфу-монаха у манастиру на следећи начин: „Моја главна обавеза тренутно је подучавање ученика, вас који сте дошли овде из целог света. Моја улога овде јесте да пренесем кунгфу из Шаолина вама, како бисте ви касније показали неком другом. Постоје људи који чим виде неке покрете препознају да је у питању кунгфу из Шаолина. Шта је кунгфу-монах? Ово је стара реч, можда од пре пар стотина година. Кунгфу-монах је био онај који је чувао манастир. Тако је било онда. Сада, кунгфу-монах је онај који шири дух Шаолина и кунгфуа по свету, који преноси културу манастира Шаолин.“

Учитељ ЈЦ је на питање шта за њега значи концепт кунгфу-монаха рекао: „То је само једна именица. Монаси који у Шаолину вежбају борилачке вештине (武术 *wǔshù*) се зову кунгфу-монаси“. Када сам га питала да појасни зашто у тој именици имамо део „монах“ с обзиром да кунгфу-монах не мора нужно да се замонаши, он је рекао: „Није у питању ствар монашења, сви који су дошли у манастир су „напустили дом“ (出家 *chū jiā*, тј. они

који су напустили породицу и дом како би водили манстирски живот, термин који уобичајено користи за појединце после замонашења, а овде га је учитељ буквално интерпретирао и искористио у лабавијем смислу „напуштања дома“), једино заповести нису исте.“ Дакле, различити припадници Шаолин манастирске заједнице имају различите заповести и правила којима се воде у свакодневном животу. Постоје основна правила (戒律 jièlǜ) која су заједничка за све, али и нека која су специфична за различите степене монаштва (出家 chū jiā). Учитељ ЈЦ додаје да је живот у манастиру јединствен и да не треба много размишљати о томе, већ се треба навићи и онда је, како каже, све у реду. „Ако волиш овакав начин живота треба да дођеш. Ти бираш начин живота, а не он тебе.“

На моје питање која је разлика између кунгфу-монаха (武僧 wǔsēng) и религијских монаха (和尚 héshàng) у манастиру, учитељ ЈБ је објаснио да уколико појединац прође кроз процес религијског монашења (传戒 chuánjiè) и положи све испите, може постати будистички монах. Кунгфу-монаси су они који нису усвојили сва правила које захтева религијско монашење. Он каже да је у будизму разлика та што они који у потпуности прихвате та правила јесу монаси (比丘 bǐqiū), док они који њима не овладавају у потпуности су заправо монашки кандидати (沙弥 shāmí). Уколико појединац усвоји будизам, постоје одређена правила које он треба да поштује, а тих правила за монахе има врло много“. Учитељ ЈБ каже да је за монашки пут потребно имати пре свега вољу и жељу да се појединац оствари кроз тај пут. Он такође каже да постоји могућност да се и поред воље и жеље појединца, укућани не сложе са путем који је он изабрао, што са собом даље носи низ проблема.

#### **4. Образовање и развојни пут кунгфу-монаха**

Потребно је разјаснити карактеристике формалне и неформалне наставе која је организована за младе кунгфу-монахе. Дакле, манастир није образовна установа. Међутим с обзиром да младићи постају чланови кунгфу извођачког тима као врло млади (некад чак и са 13 или 14 година, дакле пре завршетка „средње школе“) и да они као будући представници шаолинске културе морају да имају знање опште културе, и посебно

задовољавајући ниво знања о шаолинској култури, манастир за најмлађу групу извођача организује часове кинеског језика, културе и историје, и повремено енглеског језика. Регуларни часови су дакле организовани за најмлађи извођачки тим у одређеним периодима године. Настава се одржава у библиотеци или у учионицама које се налазе поред велике сале за тренинг у западном крилу храма. Старешина манастира је објаснио да програм образовања кунгфу-монаха мора да буде флексибилан с обзиром на њихове бројне обавезе, али да се манастир свакако труди да за ове младиће организује што потпуније образовање везано за шаолинску културу. Старији припадници кунгфу-монашке заједнице се по својој жељи специјализују за домен учења шаолинске културе за који показују интересовање. На њима је да донесу одлуку, а манастир може да им помогне у проналажењу најадекватнијег институционалног оквира формалне или неформалне наставе. Формална настава би била нпр. одлазак у будистичку школу, школу традиционалне медицине или похађање факултета физичког образовања. Неформална настава би била свакодневно учење са пре свега једним, а можда и неколико учитеља из манастира. Неформална настава се успоставља кроз однос између учитеља и ученика, и на њима је да одреде у каквом облику и интензитету ће се одвијати. Обично монаси који се одреде нпр. за чан медицину живе, уче и спроводе све дневне активности у манастирском Одсеку за медицину и фармакологију (药局 yàojiú), како би били у близини свог учитеља. Уколико се појединац одлучи за медитацију, он ће такође живети и практиковати медитацију у Чан дворани (禅堂 Chántáng),<sup>83</sup> где ће сваки дан проводити време са својим учитељима и другим ученицима. Ова врста учења одговара традиционалном односу учитељ-ученик.

Учитељ страних ученика (ЈФ) је често умео да критикује своје ученике због њихове знатижеље која је расута у разним правцима, и која може да их одведе на искључиво површан пут сазнања. У интервјуу који сам с њим обавила, објаснио је да је при учењу најважније зашто учимо, тј. како ћемо употребити стечено знање. Правац дуж кога размишљамо и степен до кога верујемо у пут сазнања који смо изабрали одређују и начин на који ћемо учити и напредовати. Старији учитељ (ЈЦ) који је годинама водио групу

---

<sup>83</sup> Чан дворана је назив за посебну зграду у оквиру манастирског комплекса у којој се налази сала за медитацију и у којој живе монаси. У њој се дакле налазе и собе монаха као и кухиња са трпезаријом.



кунгфу-монаха, међу којима су била и два учитеља страних ученика, рекао је да разумевање људи у изучавању знања и вештина зависи од онога чему они теже: „Људи не теже истим стварима, па самим тим и не добијају исте ствари“. Учитељ ЈФ сматра да је немогуће да човек зна много ствари и да постоји много различитих аспеката шаолинске културе. Једино што можемо са сигурношћу да кажемо је да знамо по мало од више аспеката ове културе, тј. да смо упознати са њеним различитим деловима. “Ако сваки дан вежбаш борилачке вештине, знаћеш нешто више о борилачким вештинама. Ако си сваки дан у сали за медитацију или у библиотеци, знаћеш нешто више о будистичкој култури. Све зависи од тога са којим се стварима сусрећеш сваки дан.” Учитељ (ЈЉ) који је са десет година дошао у храм каже да се сваки припадник заједнице од малих ногу специјализује у одређеном аспекту шаолинске културе. Кунгфу-монаси су, на пример, од малих ногу са својом кунгфу групом. Ако неко жели да учи кунгфу, мора да буде у овој групи. Други учитељи, иако знају кунгфу, имају своје обавезе и немају времена да се посвете подучавању млађих борилачким вештинама.

Сматрам да претходно наведена искуства учитеља тачно одсликавају поделе знања у манастиру. Многобројни кунгфу-монаси су заинтересовани за будизам, традиционалну медицину или уметност чана, међутим док год им је главна преокупација вежба кунгфуа и перформанси, немогуће је да се посвете озбиљном изучавању било чега другог. Млађим кунгфу-монасима је организовано образовање одређене врсте – имају задатке да напамет уче и рецитију сутре (пре свега „Сутру срца“ (心经 Xīn Jīng) и „Велику мантру саосећања“ (大悲咒 Dàbēi Zhòu) и генерално су подстакнути да читају. У одређеним периодима имају часове језика, калиграфије, културе и историје на којима поред осталог уче о основним концептима чан будизма. Учење чан будизма у манастиру за младе кунгфу-монахе почиње од самих основа, учења класика и основних правила, присуствовања рецитацијама сутри и свим религијским догађајима у манастиру. На тај начин они се припремају да својом дисциплином, вештином и знањем буду репрезенти културе Шаолина у Кини, али и у свету. У почетку, при самом доласку у храм, код младих монаха постоји првенствено жеља за развијањем кунгфуа, да би се затим постепено развијао и интерес за праксу чана, традиционалну медицину, калиграфију и уопште манастирски начин живота.

Животни пут за који ће се кунгфу-монаси одредити када буду на заласку своје перформативне каријере у манастиру Шаолин (а то је најчешће између 20. и 25. године живота), представља индивидуалну одлуку сваког од њих понаособ. Неки од њих одлуче да остану у храму, подучавају нове генерације ученика и повремено учествују у домаћим и иностраним перформансима. Други се одлуче за даље школовање и то најчешће у будистичким школама, школама традиционалне медицине или факултетима за спорт. Неки од њих остану у храму и одлуче да се замонаше и уче на „традиционалан“ начин. Такође велики број кунгфу-монаха после неколико година проведених у храму одлучи да им је време да напусте храм и нађу посао у домену везаном за борилачке вештине или у области потпуно невезаној за кунгфу. Одлуке су личне, и као што је учитељ ЈФ рекао, све зависи од правца у коме размишљаш и до ког степена верујеш у своје замисли. Најмлађим кунгфу-монасима, који су тек дошли у храм у последњих пар година и који чине најмлађи од три извођачка тима, је време у целости организовано па је тако и упознавање основа културе Шаолина обавезан део њиховог курикулума. Учитељ ЈФ сматра да не можемо да кажемо да у млађем добу имамо много разумевања за оно што учимо и радимо, нити да о томе много размишљамо, већ да смо у том периоду заиста усредсређени на вежбу: “Ако треба да вежбам кунгфу, ја ћу онда да извежбам кунгфу и то је то. Кад сам био млађи нисам схватао ништа, како ми учитељ каже да вежбам тако сам вежбао.” Ипак, свакодневни вишегодишњи живот у манастиру сам по себи намеће припадницима заједнице одређено познавање различитих аспеката културе Шаолина. Један од учитеља групе страних ученика (ЈБ) истакао је да се његово знање о будизму и традиционалној медицини градило годинама, зато што је у манастир дошао као дете и у њему је одрастао. Дугогодишње присуство религијским церемонијама, учење сутри и спонтани разговори са браћом у манастиру обликују начин живота, размишљања и целокупног бивствовања. То није знање у смислу да сваки припадник заједнице може и жели да се бави академским проучавањем будизма или истраживањима у традиционалној медицини, међутим основни концепти чана су живи и сврсисходни управо кроз заједницу људи који обитавају у манастиру.

Насупрот млађим члановима групе, старији кунгфу-монаси су сами одговорни за своја лична интересовања која желе да развијају ван тренинга, и на њима је да уче и траже

помоћ од старијих чланова заједнице. Исто као што су некада тражили помоћ од старијих кунгфу-монаха када су желели да науче нове ствари у кунгфуу, тако исто морају самоиницијативно да траже учитеље који ће им помоћи да разумеју учења и праксу чан будизма. Учитељ страних ученика ЈФ каже како му је саставни део свакодневног живота читање сутри, и како је учио будизам кроз разговор са браћом из храма, а да је повремено ишао на организована предавања унутар храма и ван њега где би учитељи објашњавали цитате из сутри на конкретним примерима. Учитељ страних ученика ЈБ, који живи у Стамбеном комплексу за монахе (长住院 Chángzhùyuàn), каже да монахе који живе у том делу храма старија браћа уче како да овладају класицима, како да користе ритуалне инструменте, како се медитира и све што желе да науче везано за чан праксу. Учитељ је рекао да су сви спремни да помогну млађим припадницима заједнице који желе да уче. Млађи припадници заједнице имају прилику да на свакодневном нивоу уче од браће која су завршила будистичке школе и/или која имају дугогодишње искуство живота и ритуала у храму и чан будистичке праксе. Самим тим млађи припадници од свог доласка у храм полако почињу да разумевају шта значи бити монах и после одређеног времена, могу да одлуче да ли је то животни пут који желе да одаберу. Уколико јесте, године манастирског живота могу да се испоставе као једно искуство, један период интензивне самокултивације који претходи интеграцији у ван-манастирски живот, или пак могу да се испоставе као почетак цело-животног пута.

Један од кунгфу-монаха који води перформанс тим већ више година (ЈС) каже да је манастир Шаолин такав да су борилачке вештине део његове традиционалне културе, и да је његова главна карактеристика баш тај специфичан пренос знања преко односа учитељ—ученик. Он каже да је за учење и разумевање будизма потребно да се укључимо у свакодневни живот манастира и да на тај начин учимо. „Настава“ јесте садржана у свакодневном животу у манастиру. Сматра да је култура сваког религијског места другачија и да у учење будизма такође спада изучавање правила манастира у коме смо. Постоје групна предавања за целу манастирску заједницу, међутим такође свако може да има и свог личног учитеља који га усмерава, који рецимо може нешто да исприча или покаже, све у свему не дозвољава ученику да залута.

Морам да кажем да ми је дуго времена било нејасно како се одвија процес учења будизма у манастиру. Тек после много временаведеног у Шаолину, схватила сам да је разлог мог неразумевања пре свега тај што најважнији аспект овог процеса није експлицитан, нити формалан, односно најчешће је спонтан и одвија се “иза затворених врата“. Што се одабира учитеља/ученика тиче, издвојићу следећи цитат, а слично ми је речено у више других наврата: „Ми прво треба да будемо сигурни кога желимо за учитеља, а онда разни елементи судбине (缘分 yuánfèn), укључујући и то да ли учитељ жели да те подучава, као и начин живота ученика, његов карактер, начин на који обавља ствари, све то се узме у обзир, и све је то кључно да би учитељ донео одлуку да ли жели да те подучава.“ (ЈС)

Ипак, на мој коментар да ми се чини да у Шаолину многе ствари појединац мора сам да научи, учитељ ми је одговорио да су наши учитељи ту да нас просветле, да нас подстакну да сами будемо вредни, чинимо добро око себе и свим срцем стремимо ка племенитом. Један кунгфу-монах (ЛЛ) од 23 године који води средњу по годишту од три кунгфу перформанс групе ми је рекао да је идентификовање учитеља за сваког ученика неопходан корак у традиционалној кинеској култури. Учитељ постаје једнак оцу (师父 shīfu учитељ и 父亲 fùqīn отац деле карактер 父 fù који означава очинство). Он каже да у манастиру није исто као у школи где се ученици плаше учитеља или наставника. Овде нема притиска и ученици имају осећај да су учитељи пријатељски настројени и да су ту да им помогну, чак иако су строги. Овај став ЛЛ је потврдио речима: „Када ниси под стресом опустиш се и изразиш се боље. Мој учитељ је у мом срцу део моје породице.“ Учитељ који је годинама био на челу групе кунгфу-монаха и који још увек повремено учествује у перформансима (ЈЦ) је изјавио да ништа не може да се научи без учитеља и да је савет учитеља увек потребан, било о којој врсти учења да се ради. Он сматра да књиге јесу важне али да треба да нам послуже само као референце и да оне нису довољне да у потпуности научимо и разумемо. То је објаснио овако: „Не можемо рећи, прочитао сам књигу, сад знам, нема тога. Појединац прво мора да постане нечији ученик. Ако нема учитеља, нема ни наслеђа. Многа учења се на тај начин преносе са учитеља на ученика“. Ипак када сам га питала колико је он учитеља имао када је дошао у храм рекао је: „Много. Када учите неко време, имаћете много учитеља. Кинези имају једну изреку која каже: Од троје људи који пролазе путем, један је сигурно мој учитељ. Тако да је учитеља много. Од различитих људи учите различите ствари.“ Приликом једног од сусрета, исти учитељ саветовао ми је да престанем

да радим интервјуе и да се сконцентришем на разговоре са једним учитељем кога најбоље разумем, чија ми објашњења највише леже. Рекао ми је такође да ћу после неког времена, ако поново будем желела да питам већ испитиване учитеље иста питања као и раније, добити потпуно друге одговоре, зато што ће ми они тада одговорити у односу на стање свести и разумевање које ја поседујем у датом тренутку. Објаснио ми је да су одговори које тренутно добијам намењени мени сада, а да ће то касније бити нешто сасвим друго и да касније ни не треба да поново размишљам о претходно добијеним одговорима, него да их „одбацим“. Такође ми је саветовао да се не уздам у разумевање будизма и културе Шаолина на примерима које ми учитељи дају јер примери могу само да ме заварају. Када сам га питала које аспекте у процесу преношења традиционалног знања у храму може да истакне као посебно важне, одговорио је: „Нема ствари на које не треба пазити. Ако нимало не пазите, може доћи до грешке. На све треба обратити пажњу. Ако кажемо, ово је битно, оно је битно, ту је крај. Оно за шта смо мислили да није битно ће одједном постати битно.“ Што се тиче потенцијала ученика према развоју традиционалних вештина Шаолина, било да је то кунгфу, било да је у питању чан пракса, учитељ је рекао да „ако нема свакодневног практиковања будизма, нема ни личног потенцијала. Мора бити свакодневно. Тек кроз практиковање може да се испољи и потенцијал. Без свакодневног практиковања, потенцијал је нула.“ (ЈЦ) Ипак, реченица коју сам много пута чула у храму јесте да је учитељ ту да „доведе ученика до врата“, а да је на ученику самом да вежба. (师父领进门, 修行在个人 shīfu lǐng jìn mén, xiūxíng zài gèrén). Један од млађих кунгфу-монаха (ЈЛ, 23 године) ми је објаснио да то значи да ће учитељ показати свом ученику како да учи и вежба, али да је на крају крајева ипак на самом појединцу шта ће испасти од свега тога. Такође је додао да човек некада мора да се ослони на своје сопствено разумевање и да је то неопходно за чан. Један од учитеља који је провео више од деценије у храму, а који је сада један од млађих старешина кунгфу-монаха (ЈЦ) сматра да код учења будизма није најважније ко нас учи, већ да треба обухватити различите аспекте живота (原因 yuányīn) који нам омогућавају да боље научимо и разумемо будизам. Тако можемо да имамо учитеље, читамо књиге, можда чак да будемо инспирисани духовницима које и не познајемо, а да нам све то омогућава да имамо више различитих перспектива на основу којих можемо да створимо сопствено разумевање чана.

Сећам се да ми је приликом интервјуа учитеља који су раније изводили изванредне перформансе, а сада се баве другим пословима и вежбају много мање или уопште не вежбају, било потпуно нејасно како они могу да занемаре своју изврсну вештину после успеха који је уследио након толико труда и рада. Један од одговора на ову моју дилему дао је учитељ страних ученика када је рекао: „Кад сам био млађи, вежбао сам сваки дан, имао сам и више времена. Сада је све више свакодневних обавеза, сусрета, пријатеља, па немам онолико времена као кад сам био млађи да се посветим вежбању... Сада бих могао да кажем да мање вежбам, више подучавам, животних обавеза је такође више, па не може ни да се каже да треба цео живот само да вежбамо кунгфу. Морамо и друге ствари да радимо.” (ЈФ) На основу бројних неформалних разговора, интервјуа и посматрања свакодневног живота у манастиру, схватила сам да је прелазак из доба интензивног тренинга и усредсређености на кунгфу перформансе у живот са другим обавезама у ствари схваћен као део одрастања и сазревања. На самом почетку, достизање врхунске вештине кунгфуа представља сан сваког од младих практиканата кинеских борилачких вештина. Инспирисани Шаолином, дечаци неуморно вежбају како би били примљени у манастир у чијим окриљима је обитавање такође сан сам за себе. Када у једном тренутку то успеју, када постану део кунгфу-монашке заједнице, снага њихове вере у себе и вере у значај развијања вештине шаолинског кунгфуа мора да буде заиста јака. Само уз тако јаку веру и уз вишегодишње улагање труда и напора они могу да буду у стању да развију висок ниво кунгфу вештине. Након дуготрајног тренирања и обитавања у заједници са људима који представљају њихове идоле, они полако и сами постају оно што су сањали да буду. И шта затим? Тада морају да осмисле како и шта ће радити у зрелој доби свог живота. Тада морају да поставе нове идеале у складу са сопственим могућностима, непосредним окружењем и ширим друштвом коме припадају. Већина<sup>84</sup> младих кунгфу-монаха има родитеље који такође од њих имају очекивања и на које морају да мисле. Највећи број ових младића долази из сиромашнијих породица из сеоских предела, у којима се од деце очекује да се брину о својим родитељима у старости. После сна који представља

---

<sup>84</sup> Манастир се од 2004. године брине о одређеном броју сирочади које образује у Шаолинској школи добротинства (少林慈幼院 shaolin ciyou yuan) у Денгфенгу. По завршетку школовања они имају прилику да се, уколико су вредни и то желе, интегришу у Шаолин заједницу и то као кунгфу-монаси, радом у манастирском Одсеку за медицину и фармакологију, или опредељењем за пут монаштва. Уколико их ниједна од претходних опција не интересује, манастир се труди да им помогне да нађу посао изван манастирског окружења.

шаолински кунгфу, они долазе до сазнања да се ипак мора одрасти и осврнути на шире друштво које сви заједно стварамо и делимо. Тада најчешће и долази до одлуке између посвећења духовном животу, односно одлуке о прихватању највишег степена монашког завета, и напуштања манастирског живота ради личног остварења у друштву (са личном каријером и уз формирање сопствене породице) .

Свакодневни живот припадника кунгфу извођачких група је веома напоран. Рано устајање, служење обеда, и захтеван тренинг сваког дана у недељи, заиста може да измори младе ученике кунгфуа и шаолинске културе. Међутим, они су најчешће весели и занимљиво је како њихово опуштање и забава често укључују физичку активност, као што је испробавање ново научених покрета или покрета које су видели у неком наступу, кратком интернет видеу или на филму. Као и сви тинејџери они наравно воле и да слушају музику, истражују интернет, играју видео игрице и друже се. Времена за опуштање је мало и дешава се да по месец и више дана немају ни један слободан дан. Уколико нема тренинга, време је посвећено чишћењу куће у којој живе, прању веша или помагању у манастирским пословима. МТ (16) који припада најмлађој групи кунгфу-монаха каже да је начин живота у манастиру за њега некад прелеп, а некад веома заморан, јер се сваки дан раде исте ствари на истом месту и просто се ретко јавља осећај новине. Оно што чини да се он осећа добро, јесте вежбање кунгфуа.

Ипак, мало старији учитељи, који су већ прошли овај период интензивне обуке имају мирнији, лаганији и пријатнији начин живота. Учитељ ЈФ (31 година) који је годинама наступао као врло талентовани кунгфу извођач, а последњих година подучава групу страних ученика каже: „Допада ми се живот овде, једем, пијем чај, спавам, разговарам, учим борилачке вештине и ето то је то. Овде је стање свести другачије у односу на друштво. Сваки дан читаш будистичке сутре, онда одеш да се прошеташ, мало поразговараш и то стање свести се разликује од стања свести које си имао кад си био ван манастира. У питању је свесност коју стичеш кроз веру. Све то иде са годинама.“ Учитељ ЈБ који је провео пет година у Бечу подучавајући кунгфу у званичном Шаолин културном центру каже да је живот у манастиру „добар“ и да је лакши јер свако има и зна своје обавезе и када их заврши може да се одмори. Он пореди манастирски живот и обавезе са

обавезама у модерном урбаном друштву где људи морају да раде од девет до пет или чак до много касније и каже да му врло одговара миран и спор темпо живота у манастиру. Учитељ каже да је овакав начин живота омогућен адекватном организацијом и поделом рада, цитирам: „У манастиру је на стотине људи и свако има своју улогу, захваљујући подели посла. На пример, уколико си у групи кунгфу-монаха ти си одговоран за наступе, одговоран си за примање гостију... највише дакле за ове аспекте и за подучавање ученика. Исто тако, сети се других учитеља које виђаш, неки чувају манастир, неки имају задужење преводиоца, свако има своју улогу.“

Искази различитих кунгфу-монаха су поприлично кохерентни и можемо да закључимо да постоји један ток којим се припадници ове заједнице развијају на поступан начин који је свакако под утицајем шаолинске заједнице и шаолинске културе. Атмосфера у заједници, мисаоно наслеђе које се преноси кроз генерације односа учитељ-ученик, као и правила чан будистичког манастира су кључни за јединство ове заједнице али и за одржавање традиционалног нематеријалног културног наслеђа, дакле за опстанак шаолинске културе. Наравно, за све ово је неопходна подлога која потиче од личне иницијативе и посвећености појединаца који имају своју вољу и жељу за бивствовањем у манастиру и поштовањем правила и хијерархије на којима се заснива манастирски живот. Неки од њих одлазе, други остају и настављају традицију у смеру који савремени услови то дозвољавају и инспиришу. Иако је промет у заједници доста велики, тј. непрестано имамо ново-придошле чланове и чланове који одлазе, сваки од појединаца, док је присутан, чини њен део и неминовно мора да испуњава њене стандарде. Из интервјуа различитих генерација кунгфу-монаха можемо да уочимо да постоји један заједнички наратив о путу развоја и усмерења мисли, знања и вештина и да то управо представља вредност коју треба да изучавамо као нематеријално културно наслеђе. Начин на који се заједница одржава и развија је сам по себи предмет изучавања динамичне структуре у којој су статичност и динамичност у дијалектичном односу и чине дух/душу Шаолина.



## II. КУНГФУ-МОНАСИ О КУНГФУУ

### 1. Како кунгфу-монаси уче кунгфу

Улазак у шаолинску кунгфу извођачку групу није једноставан. Од свих испитаника, само је један учитељ почео да учи кунгфу у манастиру. Остали су провели више година у школама борилачких вештина широм Кине пре него што су, као најбољи из својих школа, добили прилику да полагају тест за улазак у манастирску кунгфу групу. Само најбољи ученици из малог броја школа успеју да уђу у манастир. Треба имати у виду да генерално веома мали број појединаца има потенцијал да задовољи комплексност ове вештине у њеном телесном аспекту, јер она захтева оспособљеност читавог тела за остварење једног циља, а то је извођење врхунског кунгфу перформанса. Учитељ (ХПП) каже да је кунгфу интегралан у смислу да користи сваки део нашег тела и да је његова вредност баш у томе што коришћењем сваког зглоба и поседовањем вештине контролисања сваког дела тела, практикант може да прилагоди своје покрете ситуацији у којој се налази.

**Како изгледа вежбање кунгфуа?** У Манастиру Шаолин често се може чути да „зној и време дају кунгфу (功夫 gōngfū), тј. вештину, умеће“. Један од мојих учитеља (ЛЧ) ми је објаснио да „кунгфу треба нанети на своје тело – наше тело мора да носи на себи кунгфу. Кунгфу је нешто што се има, што наше тело поседује, што сваки дан, шта год радили, носимо са собом“. Објаснио је да када људи имају кунгфу, он је са њима шта год радили, било да ходају, спавају, обедују, тренирају, или уче. Када човек који има кунгфу хода, он ходајући вежба, када једе начин на који једе одржава и продубљује његову вештину, када спава, такође ће спавати на одређени начин. Начин говора и делови тела које користи док говори особа која има кунгфу и која га нема нису исти. У питању је самосвесност која се добија кунгфуом. Дисање које већина људи узима здраво за готово у ствари може да буде вештина којом можемо да променимо своје тело и свој ум. Кунгфу је вештина којом можемо да променимо свој живот.

**Како изгледа процес развијања кунгфуа?** Исти учитељ ми је рекао да замислим да имам огроман гвоздени клин који сваки дан треба да полирам (打磨 dǎmó) док не постане

најтања игла. Кунгфу није дефинисан покретима које тело изводи већ процесом који се назива „од клина до игле“. Други учитељ, ЈС, ствари је поставио на следећи начин: „Кунгфу не мора нужно да буде вушу (одн. борилачка вештина). У нашем животу, многе ствари су кунгфу. Рецимо, да бисмо јели, потребан нам је кунгфу, да бисмо пили чај, такође нам је потребан кунгфу. За било шта што радимо, потребан нам је кунгфу. Кинези кажу, да бисте припремили јело потребан је кунгфу. Да бисте обрађивали земљу потребан је кунгфу. Свака ствар захтева кунгфу.“ Учитељ ЈЦ, који је тренутно најстарији и најiskusнији међу учитељима који учествују у перформансима и задужени су за бригу о кунгфу-монасима, мишљења је да је концепт кунгфуа врло широк и да било која врста активности може постати кунгфу. У свакодневном животу, све наше активности и методи одражавају да ли имамо кунгфу или не. По њему, кунгфу је временски концепт, и то је именица која је у ствари присутна у свим аспектима свакодневног живота. „Све што радиш може бити кунгфу. Као на пример, сликање, ... ова активност сликања захтева много вештине и ово улагање времена и развијање вештине се такође зове кунгфу. Као култивација чана, дугог седења без померања, без померања два сата ... ово се исто може звати кунгфу. Кунгфу је врста постепене (слојевите) култивације кроз време.“

Школа пријатељства (友谊学校·Yǒuyì Xiéxiào) је школа борилачких вештина основана 2018. године у Денгфенгу, на иницијативу старешине манастира Ши Јонгсина. Ова школа подигнута је на парцели од 198 ари, заузима простор од 130 000 квадратних метара, и предвиђена је за око 4600 ученика. Наставници борилачких вештина у Школи пријатељства су бивши кунгфу-монаси манастира Шаолин, који су одлучили да изађу из манастира и воде секуларни живот. Кинески закони о образовању не дозвољавају подучавање религијског садржаја у основним и средњим образовним установама. Из тог разлога, учитељи и управници ове школе немају религијске афилијације, а предавања о шаолинским борилачким вештинама нису постављена у чан будистичке оквире. Као што је случај и у осталим школама борилачких вештина широм Кине, најбољи ученици имају могућност да се након завршеног школовања прикључе манастирској кунгфу-монашкој групи.

Учитељима и ученицима ове школе поставила сам неколико питања у вези њиховог порекла, живота у школи, начина тренирања и жеља везаних за будућност. Када је настава у питању, највећи део времена посвећен је тренирању вушуа, али ђаци такође свакодневно имају часове матерњег језика, кинеске културе и историје и/или енглеског. Ова школа обухвата девет година наставе (што подразумева похађање „мале школе“ 小学 xiǎoxué и „средње школе“ 初中 chūzhōng). Ђаци свих разреда имају сличан распоред. Ујутру се трчи и раде основне вежбе, затим долазе на ред часови културе и историје и/или језика. После ручка и одмора наставља се тренинг. Ученици су ми причали како се суочавају са својим свакодневним обавезама и који су њихови погледи на живот у школи и пре свега на тренинг. Испричали су ми да када не умеју да ураде неки покрет који им је учитељ показао, потражиће у групи некога ко то уме и вежбаће заједно са њим. На крају дате вежбе, сви заједно ће дискутовати о покретима које су учили и начину како да их савладају. Ученици кажу да су свакодневни тренинзи напорни и да су након њих врло уморни, али да су истовремено и забавни, посебно уколико вежбају заједно са својим пријатељима јер се тада створи оптимистична и весела атмосфера. Велики део тренинга, учења и напредовања управо се заснива на пријатељском односу између ученика и узајамном помагању. Већина испитаника „није још смислила“ чиме жели да се бави касније у животу, али за сада свакако воле да вежбају вушу и сматрају да су борилачке вештине врло кул. Ученици имају испите на којима се оцењују њихове вештине и њихов напредак. Сваки разред има другачији тест зависно од тога шта се од њих очекује да науче. Наставници у „Школи пријатељства“ су ми испричали како постоје стандарди и како је неопходно да ученици достигну тај стандард у вежбању како би могли да наставе даље да усавршавају своју вештину и да пређу у следећи разред.

Манастир Шаолин је 2004. године оспособио један комплекс зграда са двориштем у Денгфенгу како би одгајали стотину сирочади о којој су преузели бригу. После десетак година (тј. 2018. године) сирочад су премештена на нову локацију у Денгфенгу, а стара зграда је коришћена за живот и тренинг најмлађих кунгфу-монаха пре њихове интеграције у манастирску заједницу. Од три извођачке кунгфу групе манастира, најмлађа група је сачињена од дечака који су тек примљени у извођачку групу и који у првих неколико година пролазе кроз процес интеграције у групу кунгфу-монаха. Иако кинески вушу има

своје стандарде, свака школа, а може се рећи и сваки учитељ, учи ђаке на понешто другачији начин. У периоду од првих годину до две дана ново-примљени кунгфу извођачи пролазе кроз период у коме се борилачке вештине које су претходно учили трансформишу у стил који представља шаолински кунгфу. Једног летњег послеподнева 2019. године сам посетила ово место и разговарала са учитељом групе „тек пристиглих ученика“. Зграде „старе школе“, како је зове њихов учитељ (МСШ, 27 година), су у Денгфенгу, али у близини дела планине Сонгшан који је врло погодан за тренинг и јутарње трчање – није далеко од школе, терен је захтеван и ваздух је свеж. Учитељ је објаснио да је ово место такође врло погодно јер ђаци „поред тренинга, имају само тренинг“. Не могу да излазе из школе, немају шта друго да раде нити где да иду. Све њихове активности су усмерене на тренирање. „У манастиру, монаси ујутру рецитују сутре, ми овде идемо на трчање.“ Један од учитеља групе страних ученика (ЈБ) је описао како је изгледао садржај његовог тренинга, и уопште тренинга кроз који сви практиканти кинеских борилачких вештина морају да прођу. Испричао је да је сваког дана вежбао неколико покрета и да је нормално после неког времена осећати досаду. Када је тек почињао да учи, учитељ у његовој школи борилачких вештина која је била у близини храма, у насељу Вангџиго, учио их је најосновније покрете. Када су то савладали, други учитељ их је учио специфичне ствари за перформанс – форме и оружја. „Вежбање се увек своди на непрестано понављање истих покрета: као кад сваког дана једеш једну исту ствар – зелениш и кромпир на пример. Међутим, када учиш нове ствари имаш онај осећај да је то нешто ново, зато што су то ствари које раније нисам учио, које нисам умео, па се онда можеш више заинтересовати и имати више воље за учење.“ Млађи вођа средње по старосном добу од три кунгфу извођачке групе (ЛЛ) каже да „свако при учењу нове форме има осећај освежења“. То је објаснио овако: „Када дођемо у додир са нечим новим, новим начином покрета, бићемо радознали и имаћемо жељу да учимо. Ипак учитељ учи ученике полако, по неколико покрета. У исто време ћемо имати амбицију да научимо добро, али и осећај губитка јер учимо споро. Када ученик савлада првих неколико покрета, учитељ ће да покаже следеће покрете. На крају, ученик има осећај успеха и самим тим задовољства јер има комплетну форму коју може да почне да вежба.“

Један од старијих вођа кунгфу групе (ЈЦ, 32 године) карактерише понављање истих покрета као кључно и неизбежно у развијању кунгфуа. Сматра да ако појединац извежба форму много пута (минимум више од хиљаду пута), покрети постају врло природни и пријатни, просто свакодневни део живота. Дакле понављање је кључно. Још један од старијих вођа кунгфу групе (ЈС, 31 година) објаснио је да браћа из манастира уче једни од других. То што имају учитеље не значи да он треба непрестано да их надгледа док вежбају. „Учитељ би нам показао неку вежбу једном, двапут, трипут највише, и онда бисмо ми сами међусобно вежбали покрете... Раније се једна форма учила и по три године. Рецимо сиао хонг ђуан (小红拳 Xiǎohóngquán), на самом доласку у храм, вежбало се само то и ништа више. И тако три године. Наш учитељ је говорио, када форму изведемо десет хиљада пута, њен смисао ће бити јасан сам по себи. Када једну форму изведеш десет или двадесет хиљада пута, природно је да ћеш све умети. Ако учиш више ствари а немаш ни једну која ти је јача страна, ниједну не знаш добро, онда нема сврхе. Ја у суштини нисам учио много форми, и сада их учим врло мало, јер чак и да учим више, нема сврхе. Јер једна форма, ако се добро научи, јача је од десет форми.“

Учитељ ЈС каже да му се сада чини да многа деца не желе да вежбају, и да је вероватно разлог томе у великој промени окружења. Под окружењем учитељ је пре свега мислио на технологију која је опште присутна и на начин игре и опуштања који подразумева интернет, видео игрице, и слично. Учитељи наводе да су по доласку у манастир Шаолин имали два учитеља, једног који им је објашњавао теорију и учио их да разумеју покрете и другог млађег, који их је спремо за перформансе. Учитељ најмлађе кунгфу извођачке групе каже да су услови тренирања и однос практиканата према тренингу заиста били другачији када је он одрастао. „Само они који су били стварно мотивисани имали су успеха у тренирању јер су услови били тешки: било је мање хране и нисмо уносили довољно хранљивих материја, одећа и обућа је била лошег квалитета, није било телефона, учитељи су били веома строги и често су тукли ученике. ... Осим тога, учитељ није био много присутан и ученици су морали сами да буду мотивисани“. Учитељ ЈС је такође објаснио да још увек врло воли перформансе и труди се да се непрестано усавршава. На пример, његова извођачка форма је мајмун, али сада воли да вежба и змију. „За мене није згодно да вежбам нпр. тигра, зато што је начин на који сам научио да користим шаке

вежбајући форму мајмуна врло специфичан. Међутим, мајмун и змија имају исти начин коришћења шаке.“ Овај учитељ за себе каже да се труди да буде врло строг са својим ђацима, не дозвољава им да користе мобилне телефоне било када и стриктно држи до тога да су тренинзи четири пута дневно. Његови ученици сваки дан трче, истежу се, вежбају основе, скачу и раде своје форме, укључујући и оружја. Ујутру је трчање и истезање, затим следи доручак, тренинг, ручак, па онда послеподневни тренинг који је најдужи, вечера и на крају вечерњи тренинг. Ученик претходно поменутог учитеља ЛФ (17 година), који је недавно почео да учествује у перформансима како у манастиру тако и широм Кине и у иностранству, сматра да сваки практикант има одређене аспекте вежбања који му природно више леже. Дакле, кунгфу форма сваког појединца изгледа другачије. Међутим наклоност и посвећеност коју им учитељ указује је потпуно једнака за све. Када се тренира, учитељ је строг и ученици морају да буду врло озбиљни, међутим када је време за одмор и релаксацију, сви су као браћа. Учитељева правила су таква да његови ученици морају да буду у складу са највишим стандардима манастира. Уколико ученик не уме да уради одређени покрет, учитељ ће дати све од себе да му помогне да научи – извући ће највећи потенцијал из ученика.

Још један припадник исте млађе извођачке групе истакао је да се њихов учитељ заиста брине о њима као старији брат и да он лично може да осети његову посвећеност. По њему, само строг учитељ може да има ученике са изванредним резултатима вежбања. Такође, врло битна карактеристика кунгфу групе је да су они колектив, односно једна заједница, и да морају тако да се понашају. Ниједан појединац не може себе и своје личне интересе и прохтеве да ставља испред интереса колектива.

**Шта значи заиста познавати једну форму?** Учитељ страних ученика ЈБ је одговорио да по њему то значи да у било које време, на било ком месту, појединац може без превише размишљања о самим покретима и њиховом редоследу, да их употреби. „Дакле, потпуно природно, покрети треба да долазе сами од себе. Мишићи су упамтили, не мораш да мислиш, твоје тело и мишићи већ знају шта треба да раде.“ Млађи вођа извођачког тима (ЈЛ, 23 године) каже да осећа да има још много аспеката у сопственој пракси кунгфуа на којима мора да ради. „Суштина једне кунгфу форме је у томе да нам је некада потребно да

је вежбамо читав живот како би је напoкoн разумели. У томе је значење/вредност шаолинског кунгфуа. Није једноставно за било кога да схвати колико висок ниво разумевања је неопходан да би заиста овладали једном формом.“

Опште је познато да се код шаолинског кунгфуа цени споро, али темељно учење. Овај приступ подразумева учење мањег броја покрета, али прецизно, правилно и са много понављања. Учитељи кунгфу-монаха често кажу да се сви покрети састоје од истих, кључних, основних ставова и да је најважније добро увежбати основе (基本功 jīběngōng), и на тај начин разумети како тело треба да се креће у пракси шаолинског кунгфуа.

Кроз своје петогодишње искуство подучавања странаца у оквиру манастира и двогодишње искуство проведено у Шаолин културном центру у Немачкој, учитељ ЈБ сусрео се са више стотина појединаца најразличитијег порекла и занимања које је имао прилике да учи у краћим и дужим временским периодима. Ово искуство му дозвољава да пореди часове и дисциплину која се захтева од чланова манастирског кунгфу тима и од страних ученика.

Он ту разлику описује на следећи начин:

„Од тренутка кад сам дошао у манастир до тренутка када сам отишао у иностранство, имао сам три учитеља. И једноставно, они су били веома строги. Ти знаш, кад учим вас, понекад узмем један прут и када урадите погрешно, ја вам запретим. Али пре није било тако. У то време, уколико један од нас погреши, сви су били кажњени. На пример, нас десеторо вежба, деветоро одради све добро, само један погреши, али ми сви добијамо батине. И онда сам мислио, зашто је то тако неправедно, ја сам урадио како треба, зашто бих добио батине. Некад ми се то није допадало, али тако је било. Тада је наш учитељ говорио да тако формира наш карактер, ако радимо једну ствар, треба да радимо заједно, нас десеторо мора да вежба као један. Што ће рећи, ако само један од нас погреши, сви морамо бити кажњени. Тада ми је било тешко, и за нас то јесте био један радикалан метод, али добар. Сада је немогуће радити на тај начин са страним ученицима, јер ако бих вас ја сада све ударао, има оних који би се сложили, има оних који не би. Раније тога није било, могли смо да се сложимо или не, свакако бисмо добили батине. Нисмо имали моћ избора.“

Учитељ (ЈС) који је већ преко петнаест година у храму и који спада у старију генерацију кунгфу извођача, па самим тим и њиховог вођу, сматра да у подучавање ученика, а то су

већином млађе генерације кунгфу извођача, првенствено долази разумевање традиционалне кинеске културе коју би они требало да представљају. Он даље објашњава да у то спадају и „принципи који омогућавају млађим генерацијама да науче да буду људи и како да делају у најразличитијим околностима, као и идеје о животу које су карактеристичне за кинеску културу“. Иако је овај учитељ кунгфу-монах и првенствено се бави подучавањем кунгфуа, он сматра да је неопходно дати ђацима културну подлогу и усмерити их на начин размишљања који одговара заједници којој су одлучили да се прикључе. Он објашњава: „Када сам као мали вежбао борилачке вештине, код куће сам био немиран и стално сам се тукао са свима, и волео сам да се тучем. Након доласка у манастир Шаолин, потпуно сам се променио. Овде циљ борилачке вештине није борба, него практиковање будизма. Прво морамо усавршити своје тело, јер ако нам тело није у реду, нећемо бити у могућности да практикујемо будизам. Извођачи кунгфуа, дакле, постају кунгфу-монаси и представљају манастир свуда у свету. Управо због тога они морају да разумеју која је њихова улога и шта се од њих захтева“. Из ових примера заиста видимо да учитељи приступају ученицима у односу на то на који начин ће ученици имати прилике да користе научене вештине у будућности.

Најстарији вођа кунгфу-монаха (ЈЦ), који је дуго водио извођачки тим, а сада повремено учествује у домаћим и иностраним перформансима, је на врло једноставан начин образложио како изгледа подучавање кунгфуа у манастиру. „Имамо две методе учења, једна је кроз речи, а друга кроз покрет. Кад су странци у питању, више их учимо кроз покрет јер време које имају на располагању да проведу овде је прилично кратко. Дугорочно подучавање ученика захтева давање узорног личног примера као и указивање на то како треба да се понашају у свакодневном животу. У данашње време неки од учитеља причају превише, а ученици нису у стању да разумеју. На почетку је најбитније да се учи, а разумевање ће доћи полако. Ученику је потребан тај процес. У почетку сви копирају оно што их учитељ учи кроз покрете; користе имитацију као главни метод.“ Међутим једном другом приликом овај учитељ је причао о нешто личнијем и слободнијем приступу учењу. Рекао је да се наставне методе разликују од човека до човека и да је потребан „само осећај“. Потребно је да осетимо ствари које преносимо другима, и то је довољно. По њему, важна одредница наставе јесте и чињеница да је



физичка спрема сваког учитеља другачија и да се по томе разликује и наставна метода. Ипак, поред карактеристика учитеља, за квалитетну наставу је неопходно узети у обзир и каква је метода ученика, тј. на који начин ученик савладава знање. Учитељ сматра да се борилачке вештине не усвајају кроз учење, већ кроз вежбање. „Само предавање није довољно, само учење није довољно. Треба их водити кроз процес, није довољно да учитељ само прича, мора и да покаже. Ако само предајемо, ученици ће сви исто научити, учиће мало и све ће научити. Али то нема никаквог смисла, поента је да и када научите, непрестано вежбате. Примените оно што сте научили, тј. ако не можемо да применимо, онда то значи да нисмо научили. Није битно само шта предајем, већ до ког степена су ђаци то провежбали. Ако само предајем, онда је то само моја ствар, и остаје моја ствар. Циљ је да то постане и твоја ствар. Није поента само испредавати нешто.“

Млађи вођа кунгфу извођача (ЈЛ) каже да практикант мора сам да разуме како да користи покрете које је научио у формама. „Уколико ти учитељ каже све, ти нећеш издвојити време да сам промишљаш о томе како да користиш покрете. Учитељ ће ти само рећи нпр. да ли је то покрет одбране или напада и онда ти мораш сам даље да размишљаш.“ Способност разумевања употребљивости покрета се развија кроз дуготрајну вежбу и искуство у тренингу.

## **2. Како учитељи подучавају групу а како појединца**

На моје питање која је разлика између подучавања појединца и групе, учитељи кунгфу-монаха, главну разлику видели су у посвећености и времену које ученик добија за себе и у нивоу очекиване дисциплине. Када су учитељеве очи упрте у појединца, он зна тачно шта се од њега очекује, дакле не може бити лењ. Када се подучава група ученика учитељева пажња је подељена те је на сваком од ученика мањи притисак, тј. на њему самом је да одреди ниво дисциплине који ће да испоштује јер учитељ не може све да види. Један од учитеља страних ученика (ЈБ) изјавио је: „Све сам то искусио. Када учитељ гледа у мене онда не могу да одморим ни трена, а када ме не гледа, онда искористим прилику да одморим. То је увек тако.“ Наравно, индивидуална пажња даје и боље резултате, јер ученик може са више усредсређености и прецизније да прати објашњења учитеља, а

учитељ може боље да прилагоди начин подучавања датом ученику. Неки учитељи нпр. објаснили су да када имају прилику да се посвете једном ученику, учиће га врло полако, покрет по покрет – и тек када ученик савлада један основни став, прећи ће на други. За период од ових неколико година, ученик ће можда да научи две или три форме али ће кроз њихово савладавање разумети шта је шаолински кунгфу, тј. како тело треба да се креће, а уз то ће развити и потребне квалитете свога тела. Ово све ће ученику омогућити да касније врло лако савлада било коју нову форму коју жели да научи. Вођа средње по годишту од три извођачке кунгфу групе (ЈЛ) истиче да је велика разлика у подучавању само једне особе и читаве групе. С обзиром да он долази у контакт са практикантима који су дошли из различитих школа вушуа, њихов начин вежбања и навике заиста могу значајно да се разликују и врло их је тешко променити и ускладити. Поврх тога, сваки извођач се специјализује у једној форми и једном оружју, тако да је потребно сваком из групе појединачно посветити пажњу. Овај став илустровао је речима: „Ако ми је потребно годину дана да научим одређену ствар једну особу, онда ми за десет појединаца заиста треба десет година“. Један од учитеља из „Школе пријатељства“ у Денгфенгу (ХЈП), који подучава разред од око тридесет ђака, мишљења је да ако желимо да предајемо као машине можемо и то, али ће резултат бити такав да ће сви ученици бити исти, што он лично не сматра добрим. Он дели разред у више група у односу на склоности ученика и њихов напредак. Овај начин омогућава ученицима да напредују у односу на своје капацитете, жеље и склоности.

Учитељи кунгфуа се слажу у томе да разлике у подучавању особа различитих генерација такође постоје, али најважније у целом процесу јесте разлог због кога ученик учи. Дакле, ако је у питању само хоби, односно учење ради сопственог задовољства, није неопходно од ученика тражити да испуњава стандарде које испуњавају извођачи кунгфуа. Један од учитеља који је провео шест година у Аустрији, у Шаолин културном центру у Бечу (ЈЂ) објаснио је да се сваком узрасту другачије приступа. Каже да су мања деца обично послушна при тренингу. Када је реч о одраслима у двадесетим, тридесетим или четрдесетим годинама и преко, дисциплина више није пресудно у рукама учитеља. Одрасли ученици морају сами да буду дисциплиновани и да имају жељу да уче. Такође, постоји значајна разлика у приступу подучавању ученика у иностранству и у Кини, а

огледа се у томе што разлог учења није исти и што у иностранству не постоје програми тренирања вушуа који су интензивни као што је то случај у школама вушуа у Кини.

### **3. Простор за креативност приликом вежбања кунгфуа**

Већина учитеља је о креативности у вежбању шаолинског кунгфуа имала исти став, а то је да креативност долази када се савладају основна теорија и пракса покрета. Један од учитеља који је сам био годинама кунгфу извођач, а после и око шест година водио групу страних ученика заједно са још једним колегом, каже да се теорија и правила уче од учитеља. Дакле од тога се почиње. „Треба прво да вежбаш довољно онако како ти учитељ каже и онда када разумеш можеш сам/а да развијеш свој лични доживљај и разумевање. Форме могу да се мењају према личном осећају, јер структура сваког тела, сваког човека и његови унутрашњи квалитети нису исти. Неко има дуге ноге, неко кратке, неко је висок, тело само по себи није исто. Свакако треба вежбати покрете на основу упутстава које даје учитељ“ (ЈФ). Један од млађих вођа кунгфу-монаха (ЈЛ, 23 године) каже да шаолински кунгфу обухвата велики број форми и да се појединачне карактеристике и наклоности узимају у обзир када се млађим кунгфу извођачима бира садржај који ће да представљају публици. Такође истиче да је немогуће потпуно имитирати учитеља, већ да је он ту да ти да идеју о покретима које те учи и да ти објасни сваки покрет појединачно. Међутим на појединцу је да разуме форму у целини која, у ствари, представља низ специфичних борбених и/или извођачких техника. Сваки покрет у традиционалним формама има своју борбену употребу, међутим, с једне стране да би се покрети повезали у целину, а с друге стране уколико потребе перформанса то захтевају, умећу су одређени покрети који имају или естетску улогу или омогућавају практиканту флуидност покрета, дакле повезивање покрета у једну целину. Овај млади учитељ каже: „Ако изабереш десет људи да изводе исту форму, видећеш десет различитих начина извођења. Покрети сваког од њих се разликују зато што је свачије тело другачије, јел тако? Некада покрети могу бити врло слични, али дух извођења, или нека од осећања која се испољавају, чине да покрети имају специфичан начин изражавања снаге“ (ЈЛ). Када сам питала једног од учитеља страних ученика (ЈФ) да ли неко ко не познаје борилачке вештине и први пут посматра праксу шаолинског кунгфуа може да увиди разлике у извођењима, он ми је одговорио да

посматрач у том случају неће довољно увидети и разумети, те да заиста морамо прво да разумемо праксу и њен су срж кроз сопствено искуство, пре него што нам анализа туђе праксе постане могућа.

Други учитељ (ЈБ), који после дугогодишње каријере кунгфу извођача и две године проведене у Немачкој, подучава стране ученике већ пет година, каже да се ово питање заиста појављује при вежби. Он каже да се приликом извођења форми у којима се имитирају животиње, и које су публици често омиљене јер делују спектакуларније него традиционалне форме, може импровизовати. „Неки људи воле змију ... неки воле мајмуна, и онда када уче, свако иде према свом осећају.“ Заиста се није десило да сам видела два извођача било које од животињских форми да изводе потпуно исту форму, тј. исте низове покрета. Што се тиче традиционалних шаолинских кунгфу форми које у себи немају акробације и које на перформансима изводе старији кунгфу извођачи, овај учитељ каже следеће: „Традиционалне форме су веома тешке. Заиста су веома тешке те се углавном имитира учитељ“. Традиционалне форме имају одређене стандарде које дакле карактеришу шаолински кунгфу (нпр. правило шест хармонија) и потребно је користити снагу целог тела при сваком ударцу. Ова врста кунгфуа захтева одређену зрелост у вежбању, те бар у почетку, док ученик не савлада сва основна правила покрета, нема места за импровизацију. Један од припадника најмлађег перформанс тима (ЛФ) који је управо у годинама када најинтензивније тренира и обликује своје вештине шаолинског кунгфуа, каже следеће: „Да, мораш да урадиш исти покрет као што ти учитељ покаже и под обавезно употребиш снагу у тренуцима где је то потребно. Овакве ствари су непроменљиве, ово је шаолинска култура. Мораш да пронађеш покрет, снагу и агилност која је неопходна, али на основу свог осећаја, своје удобности.“ Један од старијих вођа кунгфу перформанс тима (ЈЦ) каже да памти да је учио тако што је учитељ показивао, а ученици се трудили да исто тако вежбају. После неколико година, они би постепено добијали лични осећај, и почели да разумеју, што би наравно довело да значајних промена у њиховом приступу вежбању.

Учитељ ЈС такође каже да не можемо у потпуности да се угледамо на учитеља и да треба узети у обзир да су ученици некад и лењи и да испусте из вида покрете које им учитељ

показује или се не труде да користе снагу тела када и како треба. Још један од извођача из најмлађе групе (МТ) каже да највише воли вечерњи тренинг када често нема стриктног надзора зато што тада може да отвори ум и слободно вежба. Тада вежба покрете које жели и усавршава своје форме. Такође, увече је згодно да се вежба у паровима: „Ја изведем један покрет и неко од моје браће ме гледа и ако је покрет леп ја ћу га уклопити у своју извођачку форму“ – на тај начин млади извођачи исправљају једни друге и усавршавају се. Он такође каже да је некада потребно и подстакнути вежбу одређеним нивоом пријатељске конкуренције, и да је вежба у паровима у слободно време заиста врло корисна за усавршавање вештине извођења. Учитељ (ЈБ) каже да „након свих ових година вежбе, стичемо и неко своје виђење ствари, сматрамо да је овако или онако боље. Управо због тога када подучавамо неке форме, постоје разлике. Један учитељ након толико година рада, сматра да је нешто боље овако, други мисли да је боље онако. У суштини је свако другачији. Дакле, у једној форми, нечији покрет је овакав или онакав, једна особа сматра да је боље ако уради овако, да је тај начин бољи, али заправо, покрет се увек може извести и другачије. Свако каналише снагу на други начин. Тело је другачије, начин размишљања је другачији, неко је виши, неко нижи, тако да је то неизбежно. Ради се о традиционалном вежбању, оно нема везе са школом и њеним правилима, где сви покрети имају своја правила и тачан начин извођења“. Такође, учитељ (ЈБ) је поменуо да се вежбање у школама вушуа (无 效 wúxiào) разликују од вежбања у манастиру, у том смислу што у школама постоје опште признати и прописани стандарди које ученици морају да испуњавају уколико желе да положе националне тестове или учествују на националним и међународним такмичењима.

Дакле можемо закључити да простор за креативност постоји у сваком појединачном случају захваљујући карактеристикама и квалитетима како тела тако и ума појединца. Тражи се осећај лагодности извођења и употребљивости покрета у ситуацији за коју се вежба. Дакле уколико се вежба за перформанс траже се покрети који ће очарати публику, али ако се вежба за самоодбрану траже се покрети који су брзи, снажни и ефикасни. Међутим ово не значи да сваки практикант треба да импровизује и од почетка своје праксе тражи шта му најбоље одговара. Кроз вежбе које учитељ задаје тело се мења и навикава на покрете који нам можда из прва нису најзгоднији за извођење. Дакле креативност долази

тек када заиста познајемо и владамо материјом и када наше тело природно, без размишљања испуњава правила покрета која нам је пренео учитељ.

У погледу смишљања сопствених форми и стилова, један од вођа кунгфу извођача (ЈС, 31 годину) каже да су од давнина учитељи осмишљавали форме са личним карактеристикама, али да су оне све ипак задржавале срж карактеристичну за шаолински кунгфу. Он каже: „Шаолинске кунгфу форме могу да прођу кроз ситне промене или на пример да учитељи повезују на сопствени начин покрете из различитих форми, али срж мора остати иста, тако да су велике промене немогуће. Што се осмишљавања нових форми тиче, то је ипак посао оснивача разних школа, није паметно да било ко од нас на своју руку мења форме“. Учитељ ЈЦ каже да је за стварање нових форми потребно целокупно знање о шаолинском кунгфуу, али и спознаја и могућност преношења духа ове праксе. „Све је потребно. Не можете само са једном врстом знања да стварате нешто. Свака доктрина је свеобухватна, системска ствар. Не можемо рећи да нам је потребно то и то како бисмо креирали неку форму, јер у томе нећемо успети. То је попут писања чланка, свако знање ти је потребно. Ако имаш само слова, нећеш моћи да их уклопиш у један чланак. Јер то су само слова. Слова не чине реченицу, као што не чине ни чланак. Током писања чланка, треба се водити духом. Не треба се водити знањем. Желиш да сумираш ствари, писање чланка није испит, треба да се ослониш на мозак, на дух, и тако повезујеш слова да она представљају мисли које чуваш у себи. Учиш слова, а испољаваш своје реченице, то је твој лични језик.“

#### **4. О разлици између шаолинске кунгфу-монашке вештине и вештине која се развија у школама борилачких вештина широм Кине**

Шта је то изузетно код кунгфу-монаха и по чему се њихов кунгфу, њихово умеће телесних покрета, разликује од умећа борилачких вештина вушуа који је распрострањен у Кини? Учитељ ЈБ изложио ми је своје виђење суштине савладавања кунгфуа: „Вежбање кунгфуа јесте посебног карактера, посебна врста учења. Оно што ми радимо у манастиру Шаолин није исто што се вежба у школама. У манастиру нас учитељи уче и преко теорије и кроз праксу. Ово је таква врста учења где ја прво треба да урадим то што желим да те научим, а

ти то онда видиш и понављаш и учиш... Зато што те добро познајем, ја ћу ти рећи зашто је наша вештина одлична – због штапа. Други људи раде неку вежбу по десет пута, а ми једну вежбу радимо по сто пута. Зато ви на часу урадите добро тек кад вам запретим прутом. Људи су такви, мора постојати нека доза притиска. Што сам строжи, ви сте јачи. Ово је моје виђење.“

Учитељ ЈЦ, који је један од вођа манастирског кунгфу тима, а такође се брине и о „Школи пријатељства“ у храму, издвојио је следеће црте као најважније у процесу развијања шаолинског кунгфуа. Он сматра да је потребно стално подсећати себе да не треба да будемо лењи, да иако смо уморни морамо да наставимо да вежбамо, да инсистирамо сами на томе без обзира колико нам је тешко, јер је ученицима врло лако да нађу изговоре и одустану. Каква је ово врста вежбе у ствари? Исти учитељ каже да ми на овај начин вежбамо наше срце/ум. Дакле крајњи циљ истрајности у вежбању није само телесна вештина већ обликовање нашег ума и нашег карактера који одређује све што радимо у животу. Учитељ ЈЦ сматра да се приступ борилачким вештинама у манастиру Шаолин разликује од приступа у школама борилачких вештина највише у томе што у манастиру кунгфу има другачије и дубље значење – „ту је традиција, ту је идеологија, ту је чан, ту је утицај будизма“. Учитељ ЈС је мишљења да иако форма покрета код извођења борилачких вештина у манастиру и ван њега може да буде иста, „оно унутрашње није исто“. Сврха, мотивација, намера, па дакле и стање свести и унутрашњи осећаји се разликују код некога ко практикује борилачке вештине ради борбе и код некога ко их практикује ради самокултивације, вођен будистичким начелима. „Ако неко има веру, сврха свега што ради, укључујући и кунгфу, није иста. Живот у храму је веома слободан, можемо да вежбамо кунгфу, пијемо чај, идемо ујутру на рецитацију сутри, све је то веома пријатно.“

Учитељ ЈЦ на питање шта је потребно да би се развила изванредна вештина кунгфуа каже: „Није у питању најбоља ствар, него твоје извођење ствари. Да ли је нешто добро или не, то је твоја лична ствар. Ствари су исте. Да ли ћеш нешто добро известили не, то је твоја лична ствар. Шта мислиш да је бољи сјао хонг ђуен (小红拳 Xiǎohóngquán) или да хонг ђуен (大洪拳 Dàhóngquán)? Тек када их добро изведеш можеш рећи да су добри. Не

можемо рећи да је нешто добро, или да је нешто исто, јер је степен извођења сваке особе различит“. Он наставља: „Кунгфу не може бити изузетан. Суштина је у истрајности, ако истрајеш онда је то кунгфу, ако не истрајеш онда није ништа. Кунгфу је ствар протока времена, личног укључења.“ Млади учитељ и вођа једног од кунгфу извођачких тимова (ЈЛ) сматра да је код разумевања вредности шаолинског кунгфуа битно је то што је данашња вештина кунгфу-монаха изузетна, већ то што је у шаолински кунгфу уткано знање преношено генерацијама уназад. Он скромно каже да кунгфу-монаси у савремено доба „само промовишу шаолински кунгфу“, и то учествујући у разним националним и међународним догађајима. Право постигнуће и оно што чини шаолински кунгфу изузетним, према њему, је наслеђе које се преноси по принципу учитељ-ученик. Он додаје да захваљујући овом стваралаштву и наслеђу борилачких вештина, ми и дан данас можемо да их учимо.

Учитељ ЈФ сматра да „ако желиш да будеш попут Шаолин монаха, прво мораш добро да изводиш кунгфу, мораш да имаш веру, добре мисли морају да те прате у сваком правцу и то те чини изузетним. Ако ти одлично изводиш кунгфу покрете, али немаш веру, то тако не иде. Ако добро изводиш кунгфу, тело се одлично изражава, али ако је дух лош, од тога нема ништа. Монах мора да изучава будистичке списе. Ако не изучаваш ове ствари, како можеш да повежеш лечење са чаном и борилачким вештинама?“ Учитељ дакле каже да оно што карактерише специфичан развој вештине кунгфу-монаха јесте окружење, тј. монашка заједница и правила по којима се живи, али и вера, тј. одређени идеали којима се тежи. Он истиче да је начин живота у манастиру, па и то што кунгфу-монаси чине његову заједницу, једна традиција која се чува годинама и да се сви морају придржавати правила манастира. Учитељ ЈЦ објашњава да је Шаолин манастир сам по себи будистички колектив и да у том контексту чланови његове заједнице морају да разумеју и поштују његова правила, дакле будистичка правила. Он наглашава следеће: „Правила практиковања вушуа (борилачких вештина) морају да буду у сагласности са правилима будизма, јер смо у тој средини. Тако да постоје два одвојена типа правила. У оквирима будизма немамо практиковање борилачких вештина, то је специфично за манастир Шаолин. Манастир Шаолин је специфична заједница. Не можемо рећи да су то правила



света будизма. Манастир Шаолин има своја јединствена правила, и разликује се од других места. Остала места немају заједницу кунгфу-монаха.“

## 5. Тумачења имена кунгфу форми и покрета

Интервјуи са кунгфу-монасима говоре нам да су шаолинске кунгфу форме (套路 tàolù) изграђиване вековима и развијане захваљујући различитим инспирацијама. Неке имитирају покрете животиња док су друге настале као последица богатог искуства ратовања и самоодбране у свакодневном животу, с обзиром да су у манастиру између осталог проналазили уточиште стари војни генерали. Појединачни креативни допринос такође не треба да буде занемарен. Сваки учитељ има свој начин разумевања примене и интерпретације форми, како у самокултивацији, тако и у њиховој примени у друштву – изведбама, борби, физичкој спремности, итд.

Када учитељ који је посебно посвећен медитацији или вежби техника дисања интерпретира форму, он ће се најпре концентрисати на хармонизацију „унутрашњих“ и „спољашњих“ процеса. Када је у питању њихово извођење, инклинација ка естетској вредности добија примат. Ипак када се кунгфу форме записују и преносе с једне генерације на другу усмено оне пролазе кроз процес систематизације. Називи ставова и покрета представљају начин припајања симболичких значења форми и начин вербалног израза њихових карактеристика, и служе како би испричали њихову причу и дали на значају наслеђу које форме представљају. Такође називи техника и форми помажу почетницима да разумеју покрете боље и запамте их лакше.

Учитељ ЈФ сматра да све традиционалне форме у основи имају исте основне покрете и да се све вежбају на исти начин – „име им се разликује али имају много тога заједничког“. У књигама у библиотеци Манастира Шаолин постоје илустрације покрета са објашњењима за сваки, као и специфична имена сваког покрета. Имена покрета се преносе од давнина. Било је потребно дати име сваком покрету како би се дала могућност лакшег препознавања и преношења на следеће генерације. Некада имена покрета одражавају њихову садржину и помажу нам да боље разумемо на који начин треба да се изводе.

Учитељ ЈФ истиче: „Сваки покрет има своје име... исто као што ми имамо имена... Неко је осмислио неки покрет и записао његово име, и онда је то тако остављено. Иако ми данас учимо покрете на различите начине, њихове основе су ипак исте.“

Нека од имена покрета указују на њихову практичну сврху, тј. објашњавају како употребити покрет у самоодбрани на једном или више противника. Учитељ ЈХ је дао пример покрета „три корака, подићи колена, гурнути шаком“ (三步提膝推掌 sān bù tíxī tuīzhǎng). Овај назив даје оквирно објашњење о томе који делови тела се у покрету користе на који начин. Учитељ је објаснио да у старим књигама поред скице сваког покрета и назива покрета постоје и додатна објашњења која нам могу појаснити на који начин се покрет изводи и практично користи.

Опет други покрети носе називе који подсећају на појаве из свакодневног људског живота или природе која нас инспирише. Учитељ ЈС даје пример: „У форми сиао хонг ћуан (小红拳 Xiǎohóngquán), имамо покрет 'грудима пригрлити месец' који заиста изгледа као да сте грудима пригрлили месец и да сте покривени белим облацима, што је назив следећег покрета по реду ... или 'бели ждрал открива крила'... неки називи заиста врло подсећају на покрет. Сви покрети су настали по узору на свакодневни живот, па су њихова имена настала по узору на ствари које срећемо у свакодневном животу“. Учитељ ЈС закључује да шаолинске кунгфу форме представљају наслеђе, сваки покрет, свака техника су преношени генерацијама уназад да би дошли до нас.

## **6. Промена садржаја и улоге кунгфуа кроз ток историје**

Питање порекла шаолинског кунгфуа, његова трансформација кроз време и предвиђања његове улоге у друштву у будућности су тема од великог интересовања за све чланове шаолинске заједнице. Учитељ ЈФ истиче да с обзиром да је шаолински кунгфу настао у манастиру, ту се и налази његова суштина. „Кунгфу је прво морао да настане под утицајем овдашње средине, и мењао се како се и време мењало. Тако да можемо да кажемо да ствари које сада учимо нису исте као раније. Јер ранија учења су настала под утицајем пређашње средине, а сада се учења развијају под утицајем садашње средине. Ипак, многи

традиционални аспекти, као на пример, вера, записи, усмена предања, остају исти. Иако су се покрети и средина временом мењали, суштина је остала иста. У погледу везе између кунгфуа и чана, она је уткана у шаолинску културу и кунгфу... вероватно пре много година, а не можемо ни да знамо када... али се ни не усуђујемо да тврдимо како ће бити након неколико година... можемо да кажемо да ће бити више људи и да ће они сви заједно вежбати. Најбоље што можемо да урадимо је да се потрудимо да се учења пренесу на будуће генерације.“

Члан најмлађе извођачке групе (МТ, 16 година) сматра да је кунгфу настао ослањајући се на услове и потребе које су људи имали кроз историју. Када је људима било потребно да обрађују земљу они су тражили најбоље методе и телесне покрете који би им омогућили ефикасан рад. Свакодневан живот је подстицао развијање сазнања о телу. Опет у временима немира и ратова, шаолински кунгфу је употребљаван за одбрану државе и одбрану манастира. Млади и посвећени практикант кунгфуа (МТ) истиче да се, међутим, данас ове борилачке вештине никако не користе за праву борбу и да они сами не вежбају праву борбу, већ да као кунгфу-монаси промовишу добробити шаолинске културе у читавом свету.

### **III. ШАОЛИНСКА КУЛТУРА, ЊЕНИ ЕЛЕМЕНТИ И СУСРЕТ СА ДРУГИМ КУЛТУРАМА**

#### **1. Везе између основних елемената шаолинске културе: чан и кунгфу**

Кроз цео текст се провлачи веза између различитих елемената шаолинског културног наслеђа, међутим потребно је детаљније разумети о каквој вези је реч. Врло важан идиом који учитељи помињу у објашњавању везе између чан будизма и Шаолин борилачких вештина јесте чан-ву-хеји (禅武合一 Chán-wǔ-hé-yī) који представља хармоничан спој чана и борилачких вештина. Постоји још један идиом, и то је чан-ву-ји-ји (禅武医艺 Chán-wǔ-yī-yì), који се често помиње као означитељ шаолинске културе јер представља идеју о хармоничном споју њених различитих аспеката, наиме чана, борилачких вештина,

традиционалне медицине и уметности. Иза уметности се такође могу ставити и три тачке, јер је шаолинска култура начин живота и обухвата све што чини свакодневни живот, те можемо рећи да су аспекти бројни.

Кунгфу-монаси које сам интервјуисала на различите начине су сагледавали и објашњавали своје виђење везе између чана, борилачких вештина и других елемената шаолинске културе. Најмлађи чланови манастирске заједнице који припадају кунгфу-монашкој групи, ЛФ и МЋ, су врло отворено испричали своје виђење везе између чана, борилачких вештина и традиционалне медицине. ЛФ (17) сматра да је манастир Шаолин свето будистичко место и да они као тек придошли у заједницу имају пред собом много тога што могу да науче. Каже да као чланови извођачког тима они пролазе кроз процес едукације кроз који их манастир на неки начин одгаја. Када је реч о медитацији, најмлађи практиканти кунгфуа који су тек придошли у манастир немају организоване групне медитације и од њих се не тражи посвећеност тој пракси у овом периоду. Један од најмлађих извођача каже да су они сада још превише млади за то и да с обзиром да су првенствено у манастир дошли због кунгфуа, још нису пошли у „том“ правцу. Ипак, моји најмлађи испитаници имају своје мишљење о томе каква веза постоји између чана и кунгфуа и чему служи медитација. Њихово мишљење је формирано као последица времена проведеног у манастиру, слушања неформалних предавања учитеља и присуствовања разговорима и дискусији између старије браће у манастиру. ЛФ каже да „чан-гонг“ (禪功 Chángōng, „гонг“ од првог карактера речи 功夫 gōngfū) представља хармонично јединство борилачких вештина и чана (禪武合一 Chán-wǔ-hé-yī) од кога настаје двострука култивација, дакле истовремено неговање тела и ума/срца. Он објашњава да медицински аспект шаолинског кунгфуа јесте тај што вежба ове праксе омогућава људима да имају јача и здравија тела. ЛФ сматра да концепт 禪武合一 у ствари изражава то да борилачке вештине морају постати јединствене са праксом самокултивације. „Оваква врста праксе представља 文武双修 (wénwǔ-shuāngxiū), тј. двоструку култивацију културног и борилачког аспекта/вештина“. Што се тиче медитације, ЛФ каже да „она омогућава култивацију нашег тела али и наше природе“, али и да омогућава да наше борилачке вештине буду вођене интегритетом и праведношћу. МЋ

сматра да је медитација начин култивације и опоравка нашег моралног квалитета. Додаје: „Медитација је врста самокултивације и не би требала да буде одвојена од борилачких вештина. На пример, ако вежбаш кунгфу јако добро и једног дана напустиш храм, ... ако ти карактер није добар, нећеш моћи да преживиш у друштву.“ Дакле, МТ сматра да је и у практичном смислу свакодневног живота врло важно направити јединство између праксе медитације и борилачких вештина јер је „самокултивација између осталог култивација самоконтроле“.

Млађи вођа кунгфу извођача (ЛЛ 23 године) каже да су борилачке вештине само спољашња форма, али да код шаолинског кунгфуа имамо будистичке идеје и праксу чана који нам помажу да опоравимо своје срце. Он даје пример да понекад можемо да се осећамо нервозно док вежбамо и да изгубимо стрпљење, те да у тим тренуцима врло помажу чан праксе јер нам оне омогућавају да смиримо наше срце/ум. Тако, смирени можемо да се вратимо вежбању и много боље разумемо покрете које вежбамо. „Постоје правила која се преносе кроз генерације у Шаолину и управо она омогућавају вежбу која је добра за тело, а не тренинг у коме смо као слепи. Све је то логично.“ ЛЛ објашњава да се код чана ради о смиривању, размишљању о стварима, функционисању ума на здрав начин. Додаје да нам медитација даје простор да размислимо о својим проблемима и да је једноставно зато то пут до просветљења. ЛЛ је објаснио на примеру са којим се кунгфу вежбачи сусрећу врло често: „Када тренирамо наш кунгфу понекад се сусрећемо са потешкоћама. Свака кунгфу форма има своје значење и постоје различити начини на које може да се вежба, тако да је врло тешко урадити добро једну форму. Када на пример један одређени покрет не можемо да урадимо добро и једноставно се не осећамо пријатно... у том тренутку помислимо, па зашто је ова позиција непријатна? Али никад не знамо зашто. Онда ћемо да уђемо у медитацију, и доћи ћемо до овог разлога и размислити о њему. Када нам је ум миран, можемо да разумемо сопствене мисли и да увидимо евентуално решење.“ ЛФ каже да када вежбамо форме<sup>85</sup> морамо да смиримо своја осећања и да размишљамо о томе како ће покрети које изводимо да изгледају када их изведемо тј. када, како он каже, „изађу напоље“, па онда и како да повежемо покрет са следећим на реду.

---

<sup>85</sup> С обзиром да је члан извођачког тима, он највише вежба форме за перформанс које су брзе, имају у себи акробације, и захтевају изванредну агилност.

Млађи вођа кунгфу извођача (ЛЈ) је објаснио везу између чана, „вуа“, тј. борилачког аспекта, и традиционалне медицине, као три аспеката која се често узимају као представници шаолинске културе. У овој интер-релацији различитих аспеката ЛЈ разуме чан кроз концепт „чан динг“ (禪定 Chándìng) који представља најдубљи и најстабилнији мир целог бића коме се тежи у медитацији и уопште пракси чан будизма. „Ву“, тј. борилачки аспект развијен у манастиру је оно што често називамо шаолински кунгфу. Медицина је такође развијана у манастирском Одсеку за медицину и фармакологију стотинама година. Цитирам: „Чан служи за уређења нашег срца/ума, тј. да не би мислили хаотично. Може да постоји веза између чана и песнице (券 quán), тј. телесне вежбе. Када вежбаш форму борилачке вештине један аспект јесте физички, али такође мораш да размишљаш и својим срцем/умом на пример како ћеш да употребиш снагу. Ако ћу да изведем ударац само из руке или ако ће кренути из рамена, снага није иста. Такође ако себи прецизно задам једну тачку у коју ћу да ударим, сва енергија ударца ће отићи ту. Ако немам циљ у који ударам, можда нећу уопште моћи да изведем ударац. Исто као наше чан стрељаштво... мораш да циљаш... и твоје тело мора да сарађује... тако да твоје унутрашње стање мора да буде равно.“ ЛЈ је такође напоменуо важност дисања при телесним вежбама и рекао да свака форма борилачких вештина има одређен метод дисања. Он каже да морамо да научимо да контролишемо своје дисање иначе извођење неких покрета једноставно неће бити могуће, тако на пример не можемо скочити и удахнути док смо у ваздуху.

Учитељ ЛЦ има став да је шаолински кунгфу једна врста самокултивационе праксе. Он каже да на почетку праксе ми можда мислимо да вежбамо кунгфу, али да ако му се посветимо дуже времена можемо да схватимо да у ствари практикујемо чан. „Како смо то ми у медитацији док вежбамо кунгфу? Како то можемо да постигнемо? Када вежбам, ја не мислим ни о чему другом, само вежбам добро и фокус је на ономе што радим у том тренутку, што се зове чан. Наше тело се креће, али наш ум је миран. (動身不動心 dòngshēn bù dòngxīn) Ово се зове чан. Комбинација чана и борилачких вештина је та да када вежбамо кунгфу наше срце је мирно и наше извођење, наши покрети, наша песница су врло стабилни. Уколико размишљам о томе шта ћу да једем вечерас, песница неће имати снаге. Ово се зове чан. Практиковати борилачке вештине на овај начин се зове „вушу-

чан“, тако да када вежбамо борилачке вештине, ми истовремено практикујемо и чан. Учитељ ЈС каже да нас шаолинска култура учи да када радимо нешто, морамо у потпуности да се посветимо томе. „Наше тело и дух морају потпуно да буду посвећени и тек онда ћемо радити добро. Ако су ти мисли негде другде, нећеш добро одрадити оно што треба.“

Учитељ ЈФ који је у храму познат по изванредној кунгфу вештини, али се последњих година пре свега бави изучавањем будизма, каже да шаолински кунгфу настаје од традиционалних форми борилачких вештина које представљају културно наслеђе манастира, и да због тога не може да се одвоји од будистичке мисли. Он каже да је инкорпорирање будистичких елемената у праксу борилачких вештина управо особеност шаолинског кунгфуа. Учитељ ЈС каже да шаолински кунгфу јесте независна пракса, али да је неодвојива од будистичког учења, јер је традиционална култура у којој је настао управо чан будистички манастир Шаолин. Кунгфу у себи, поред аспеката борилачких вештина садржи и будистичка учења. Он наводи да се у Шаолину често говори да је кунгфу хармонична комбинација покрета и мировања (—动—静 yī dòng yī jìng). Односно, карактеристика шаолинске културе и шаолинског кунгфуа јесте то што се покрет и мировање спајају у хармоничну целину. Вештина покрета се дакле достиже вежбањем тела кроз борилачке вештине, а долазак до стања мировања ума/срца се достиже чан праксом.

Учитељ ЈБ сматра да су године марљивог учења и праксе чана неопходне да би се заиста овладало шаолинским кунгфуом. Он каже да је просто немогуће да од малих ногу посвећено и учимо у школи, и вежбамо кунгфу, и радимо медитацију, и да то мора ићи корак по корак. „Све долази у своје време и тај период се не може скратити. Не може се све научити одједном. Када смо мали, идемо у вртић, касније у 'основну', па 'средњу' школу, итд., корак по корак. Све има свој ток. Мала деца тренирају кунгфу, уче из књига, они просто не могу да раде медитацију јер не знају ни шта треба да раде тада.“ Учитељ је испричао свој лични доживљај дуготрајне медитације из млађих дана. Чан учитељи чији главни задатак у манастиру је култивисање наслеђа чан медитације, дневно медитирају у пет сеанси од по сат времена с тим што је вечерња дужа и траје сат и по времена. У манастиру се једном годишње одржава седам недеља интензивне медитације (打七 dǎ qī).

У том периоду монаси медитирају 6 пута дневно, тј. онолико времена колико је потребно да сагори 11 штапића<sup>86</sup>. Сваки штапић сагори након 45 минута до сат времена. Вечерња сеанса (晚板养息香 wǎn bǎn yǎngxī xiāng) је и током овог периода најдужа и траје сат и по времена. Монаси су током ових седам недеља изоловани, спава се мање него обично, те је цела атмосфера врло интензивна. Учествују првенствено монаси из заједнице манастир Шаолин, али и одређени број монаха из манастира широм Кине. Учитељ ЈБ каже следеће о свом искуству: „Једном сам учествовао. То подразумева да проведеш више дана у медитацији. Након неког времена нисам издржао и истрчао сам напоље. ... Нисам могао да издржим, не зато што ми није било удобно, већ зато што нисам знао шта да радим, шта да мислим, да ли да спавам, шта би требало да се одвија у мом мозгу. Мислио сам о томе како тренирам, али након неколико дана, више нисам знао шта да мислим и нисам могао да издржим, те сам отишао. Сада могу да одем у салу за медитацију и седим неколико дана, али преко десет дана се не усуђујем, јер заиста, медитација је веома тешка, тежа од учења кунгфуа.“

Учитељ ЈБ каже да је вежбање „спољашности“ почетна фаза, и да како пракса постаје напреднија она ће постајати све ближа интеграцији чана и борилачких вештина – доћи ће до хармоније између чана и „песнице“ (покрета/борилачке вештине), тј. чан-ву-хеји (禅武合一 Chán-wǔ-hé-yī). „У почетку када практиканти не знају за ово правило, потребно им је да се изразе кроз борилачку вештину. После одређеног времена, да кажемо на следећем нивоу, природно ћемо додати чан на то.“ Међутим оно што учитељ истиче јесте да је неопходно прво увежбати основе физичке праксе да би њих могли спојити са праксом чана.

Учитељ ЈФ каже како је прво потребно да вежбамо тело, па онда дух, тј. да је потребно да прво савладамо телесне покрете, а напослетку наше унутрашње мисли. „На почетку ће твоји покрети бити некоординисани, вежбе ће изгледати врло неспретно и сигурно се нећеш осећати пријатно. Потребно је да се покрети прво увежбају тако да буду природни, а кроз вежбу тек можеш да разумеш то што радиш. И тек онда можеш да кажеш да

---

<sup>86</sup> 香 xiāng је дугачки штапић који се користе у будистичким ритуалима.



разумеш. Научити и разумети није исто.“ Дакле, прво је неопходно овладати телесном вештином да би створили услове који су неопходни да вежбајући доведемо себе до стања свести које се развија у будистичкој пракси. Тело и духовно стање свести се прво развијају одвојено. Борилачке вештине које захтевају динамичност тела се вежбају одвојено од нпр. медитације или рецитације сутри које захтевају статичност тела и при којима се појединац концентрише на духовно стање свести. Тек када се ове две праксе – динамична и статична, савладају, појединац може да тежи да их стопи у једно. У будизму две супротне ствари као што су нпр. статичност и динамичност заправо чине једну целину. Учитељ ЈФ објашњава да нам учење будизма омогућава развијање одређеног умног стања коме можемо да приступимо и за време вежби борилачких вештина. „Радиш форме и водиш се будистичким мислима, а твоје тело ће се стопити са мислима.“ Оно што осећамо и мислимо док вежбамо традиционалне шаолинске кунгфу форме је дакле специфично на тај начин што је наше опште стање ума резултат спознаје која је настала кроз проучавање будизма и живот у манастиру.

Учитељ ЈФ тврди да се учења и праксе као што су кунгфу и чан могу разумети само кроз дугогодишњу свакодневну посвећеност и вежбу. Тек кад довољно разумемо оно што учимо и практикујемо ми можемо да схватимо право значење и значај које носи. Он каже: „... тек кроз медитацију схваташ чан. Можеш сваки дан да практикујеш чан медитацију, и тек након много година можеш да схватиш шта она заправо значи. Заиста да разумеш. Исто тако и кунгфу мораш да вежбаш годинама, да вежбаш небројено пута, и тек касније да схватиш шта он значи. Све је то исто. Баш као што време непрестано тече. Првобитно је било овако. У једом временском периоду знаш једну ствар, али време непрестано тече и ствари се мењају и тек временом неке стари можеш боље да разумеш. ... треба марљиво да учиш да би разумео и непрестано да промишљаш то што учиш. Осим вежбања, мораш и да размишљаш, није довољно да само радиш како ти учитељ каже, а да не размишљаш о томе. Треба истовремено и вежбати и размишљати. Овако је за све аспекте живота, и у вашој земљи је вероватно тако... Тек када заиста схватимо нешто можемо да имамо мишљење.“ МТ каже да у борилачким вештинама има безброј ствари које могу да се уче и да никада нисмо превише стари да бисмо учили, јер је управо потребно да учимо цео живот. „Кинески манастир Шаолин има 72 јединствене/специфичне вештине као што су

ћигонг (气功 qìgōng), 'игла пролеће кроз стакло' (飞针传玻璃 fēi zhēn chuán bōlǐ), тврди ћигонг (硬气功 yìng qìgōng), итд.“ Истиче да је немогуће да једна особа наследи целокупно наслеђе које долази још од патријарха Бодидарме и да је манастир Шаолин непроценљиво благо вештине/кунгфуа. МТ каже да Кинези имају обичај да кажу да никада нисмо стари за учење, и да после целог живота учења увек остаје макар трећина коју нећемо научити како треба.

Учитељ ЈЦ је објаснио прожимање па и међусобну условљеност шаолинског кунгфуа и чан будизма на следећи начин. Он каже да је манастир Шаолин будистичко место, али да исто тако чан потиче из манастира Шаолин. Чан као огранак будизма произашао је из манастира Шаолин, тако да се може рећи да су чан и Шаолин манастир у нераздвојном односу. Даље, учитељ каже: „Шаолиски кунгфу је рођен у Шаолину, манастиру чан огранка. Манастир Шаолин је познат по борилачким вештинама (武) и борилачке вештине (武) су именоване и установљене према манастиру Шаолин одакле имамо шаолински кунгфу. Дакле, можемо да кажемо да су они породица, нераздвојива културна целина. 武 је унутар манастира Шаолин и манастир Шаолин је унутар 武.“ Међутим учитељ ЈЦ напомиње да су концепти праксе борилачких вештина и култивације чана, али и оно што је неопходно за њихово практиковање различити. „Њихове форме су другачије, тј. оно што једна пракса исказује је покрет, а оно што друга исказује је мир.“

Ипак, њихову везу је учитељ ЈЦ једном другом приликом објаснио на следећи начин. Рекао је да је чан „унутрашња мисао изражена кроз наше тело“. Борилачке вештине су спољашња форма, а то што ова форма показује јесте наш унутрашњи свет. Оно што мислиш се испољава кроз твоје поступке и тело. Изношење нашег унутрашњег света пред друге је активност чана. Он каже да чан и ву (武)<sup>87</sup> тј. духовни и борилачки аспект заједно могу да нас упуте на начин деловања из срца/ума. „Срце/ум и мисао покрећу твоје тело у акцију.“

---

<sup>87</sup> Карактер wu од речи 武术 wushu која означава борилачке вештине; овде 武 wu представља борилачки аспект, а 术 shu представља уметност и вештину).

## 2. Зашто је кунгфу самокултивација, и какве промене кунгфу-монаси опажају код себе и своје браће

Оно што су кунгфу-монаси издвојили као резултат дуготрајног вежбања шаолинског кунгфуа јесте здраво тело и дух. Учитељ групе страних ученика каже да често говори својим ученицима да здраво тело доводи и до духовне мудрости, али да је за то уз вежбање потребна и лична посвећеност развоја ума/срца. Овај развој се може постићи посвећеним изучавањем будизма у дужем временском периоду. Учитељ каже да вежбањем кунгфуа и тело постаје здраво, али исто тако и „наша вера“, јер сво знање које имамо о будизму, на пример, примењујемо током вежбања кунгфуа и на крају добијемо „снагу знања и тела и здравље тела, ума, и духа“. Учитељ ЈЦ је одговорио врло једноставно да дуготрајним и посвећеним вежбањем добијамо „оно што нам треба, јер уколико не желимо (не тежимо нечему одређеном), нећемо ни моћи да се посветимо и да вежбамо“.

Моји испитаници тврде да је практиковање кунгфуа у манастиру заиста променило њихов однос према борилачким вештинама. Већина кунгфу-монаха које сам интервјуисала кажу да су као мали били врло немирни и да су волели да се туку, али да су се заиста дубински променили од када су дошли у манастир. Један од учитеља (ЈБ) каже да када је схватио да кроз кунгфу појединац може да побољша своје здравље и да он сам има могућност да пренесе толико вредно културно наслеђе као што је шаолински кунгфу изван манастира и на тај начин помогне великом броју људи<sup>88</sup>, од онда његов однос према вежбању није више исти. И њему самом требало је времена да схвати зашто у ствари практикује кунгфу. Он такође истиче да честа вежба утиче дубоко на људски карактер, па и у том смислу да му омогућава да побеђује своје страхове и „ојача изнутра“. Вежба кунгфуа помаже код личног самопоуздања и самим тим омогућава да на једноставан начин приступамо и решавамо питања и изазове из свакодневног живота. Овај учитељ закључује да га је

---

<sup>88</sup> Помагање великом броју људи одговара будистичком идеалу Бодисатве, у ком „пробуђени“ појединац тежи да ослободи сва осећајна бића од патње (dukka) узроковане повиновањем чулним жудњама. Четири племените истине, које представљају прву Будину проповед, говоре о томе шта је патња, чиме је узрокована и како се појединац од ње ослобађа. Интересантно је приметити да и марксизам, који је још увек доминантна државна идеологија у Кини такође као један од принципа негује добробит колективитета односно друштва.

овладавање кунгфуом потпуно променило. Учитељ ЈЦ је мишљења да вежба кунгфуа омогућава да ојачамо снагу воље. Шаолински кунгфу захтева посвећеност и напоран рад у дугом временском периоду. Самим тим ми тренирамо нашу вољу коју на исти начин можемо да применимо у било ком аспекту нашег рада и живота. Учитељ ЈЦ сматра да не можемо да кажемо да једна кунгфу форма може да утиче на нас на одређени начин који произилази из њене специфичности и да никако не можемо да се променимо тако што ћемо научити једну форму. Супротно томе, вежбање форме може нам помоћи да „развијемо нове погледе на живот и свет, да продубимо наше знање и дозволимо му да нас оплемени у циљу јаснијег виђења истине у стварима.“

Учитељ ЈС је објаснио да се чан испољава кроз шаолински кунгфу прво кроз саосећање (慈悲 cǐbēi) које је специфично за будизам, а онда кроз избављење свих живих бића од патње (普度众生 pǔdù-zhòngshēng). Даље, објашњава да је „Шаолин кроз историју има значајну улогу у одбрани државе као што је било када су тринаест монаха спасили владара династије Танг“ користећи традиционални Шаолин штап као оружје. Учитељ каже да тек када деламо у корист свих (大家 dàjiā) можемо да кажемо да имамо наш скромни дом (小家 xiǎojiā). (Игра речима 大家 dàjiā и 小家 xiǎojiā). Учитељ каже да се будисти труде да чине добро свуда око себе и да целим срцем стреме ка племенитом. Учитељ ЈЦ каже да је код шаолинског кунгфуа оно што ми видимо спољашња форма, а да је „оно што је исказано унутра духовни домен“. Он објашњава да шаолински кунгфу изражава одлучан и снажан „дух успињања“, дакле храбар и неустрашив дух који је способан да пробија бројна ограничења. Са друге стране, будистичко учење у бити подучава милосрђе, подстиче људе да не чине лоша дела, и да чине добра дела. Будизам, како каже учитељ, помаже универзално спасење свих бића, тј. ослобођење свих живих бића од патње<sup>89</sup>. Ипак, објашњавајући практичну употребу будизма, учитељ каже да када се примени на ствари спољашњег света, „будизам на погодан начин упућује како зауставити зло и како подстаћи добро, како не чинити лоше ствари и како увек чинити добре ствари. Зауставити зло такође значи подстаћи добро<sup>90</sup>. Док заустављаш зло потребан ти је одважан дух, храбар

<sup>89</sup> Директни превод ове изреке је „превожење свих живих бића на другу страну реке живота“, тј. прелазак из живота патње на једној обали реке у живот ослобођен патње на другој обали.

<sup>90</sup> Ово је будистички начин говора који се односи на заустављање себе и других у чињењу лоших дела.

дух. Овај неустрашиви дух подупире оно што радиш, потребни смо му ми који се бавимо борилачким вештинама и свакодневно вежбамо снагу воље.“

На моју примедбу да нисам видела много учитеља медитације да тренирају кунгфу, један од кунгфу-монаха је рекао да у салу за медитацију долазе и учитељи из других манастира и да је могуће да они не познају ту традицију, већ само раде спорије вежбе као што је нпр. Бадуанђин. Такође, то што учитељи не долазе у велику салу за тренинг коју свакодневно користе кунгфу извођачи, не значи да не тренирају на другим местима и у време које њима одговара.

Монаси који су посвећени медитацији имају карактеристичну појаву и одају карактеристичан осећај. Када имам прилику да сретнем у пролазу неког од ових монаха или поседим са њима на чају, једноставно осећај који имате док сте у њиховој близини, је врло специфичан – то је осећај дубоке тишине која као да испуњава њихово целокупно биће. Они причају и покрећу тело само када је то неопходно, телесни покрети су им врло стабилни и изводе их крајње прецизно, у тачно одређеним тренуцима – нити су спори и оклевају, нити су брзи и журе. И заиста, сам сусрет са оваквим монасима је јединствено искуство.

Пут развоја од кунгфу извођача који је првенствено посвећен свакодневном вежбању тела до чан будистичког монаха који је примарно посвећен самокултивацији јесте заиста један дубински процес. Учитељ ЈФ каже, „то је твоја лична ствар да ли ћеш се замонашити или не, неће те нико приморавати да се замонашиш. Може се рећи да се кунгфу-монах више фокусира на вежбање кунгфуа, али када се замонашимо, ипак морамо да посветимо одређено време учењу будистичких правила, и кад их усвојимо, треба да знамо да се ограничимо, односно да кроз будистичка учења контролишемо сами себе. Борилачке вештине могу да се тичу само телесне вежбе и да занемаре дух али могу и да изучавају дух.“ Оно што је занимљиво код дубинских промена које се дешавају код припадника Шаолин заједнице јесте то што су оне спонтане и присутне код свих испитаника неvezано за њихов интерес за учење класичних текстова, рецитацију сутра или медитацију. Наравно они који уче будизам артикулишу на јаснији начин утицај будистичке заједнице на

појединца и могу прецизније да се усмеравају, док млађи припадници који још нису дошли до доба када се размишља о потпуном посвећењу монашком животу, уче слушајући своје учитеље или сами анализирају промене на себи, и то конкретно на примерима праксе борилачких вештина и особеностима свог темперамента. Иако можда са стране делује као нека ознака да је појединац „прави Шаолинац“ или прави практикант шаолинске културе само уколико је прошао религијску церемонију монашења, реалност је у ствари много дубља, сложенија, богатија, и пунија поука од простог разврставања на категорије замонашен/незамонашен. Замонашење јесте церемонија која је врло значајна у овој заједници, и која одређује припадност делу манастира, статус у манастиру и послове који су доступни појединцу. Лична самокултивација је међутим ипак један првенствено унутрашњи процес о коме се не може судити на основу било каквих формалности, церемонија или назива.

Интервјуисани учитељи су поделили увид који имају у сопствене промене кроз које су прошли током година проведених у манастиру. Учитељ ЈЦ каже да је пракса кунгфуа у манастиру Шаолин у великој мери променила његов живот и учинила га веома дисциплинованим. Постало му је врло јасно „шта се може радити, а шта се не може радити“. Он каже да учење у манастиру има велики утицај на наше срце/ум и да нас заиста дубински мења, учвршћујући наше тело, ум и снагу наше воље која нам је потребна у свим аспектима живота. Млађи вођа извођачког тима (ЛЛ) описује своју промену кроз одрастање у храму као последицу окружења и атмосфере у манастиру. Он каже да је време које проводимо у манастиру врло другачије од времена које је проводио у школи борилачких вештина и да је сам свестан дубоког одраза који манастирски живот има на његов однос према борилачким вештинама. Каже да је у школи борилачких вештина био врло немиран и да је за њега кунгфу и уопште борилачке вештине била прилика за забаву кроз тучу. Тада је мислио да је оно што тежи да достигне то да он као практикант борилачких вештина може да пребије било кога. Међутим, долазак у храм и учење будизма га је смирило. Вежба своје тело да би било здраво и витално, а не да би се тукао. Још једна ствар којој вежбање борилачких вештина доприноси је осећај сигурности да можемо да се одбранимо и заштитимо уколико је то потребно. Описује да је промена коју је доживео промена срца/ума, тј. промена унутрашњег бића.

Учитељ ЈЂ каже да се много променио од када је дошао у Шаолин и да му је време проведено у манастиру помогло да сазри у смислу посвећености раду и учењу уместо игри и забави. Каже да је његово понашање па и његова брига према ближњима, родитељима, постала дубља. Испричао је да је због једне телесне повреде морао да паузира са тренирањем годину дана и да се одмара, и да се тада вратио кући код својих родитеља. Свакодневна брига његове мајке га је веома дирнула. Каже да као млађи није много размишљао о повратку кући и бризи о својим родитељима, али да је сада другачије јер схвата да родитељи полако старе. Учитељ ЈЂ каже да је чан пракса имала велики утицај на његов живот и да је просто тај утицај један конкретан пример споја између чана и шаолинског кунгфуа, јер управо он омогућава да излечимо наше срце. „Праксом чана и вушуа ми можемо да излечимо наше срце/ум и тело, чан је наш живот, све што радимо је чан. Када не би било живота, не би било ни чана.“

Учитељ ЈС је такође дубоко убеђен како је кунгфу значајно променио његов живот. Испричао је следеће: „Ја сам дошао са села. Да нисам одабрао да дођем у манастир Шаолин и да учим вушу можда бих ишао да надничим и као и већина људи, водио бих 'досадан' живот. Преко кунгфуа сам спознао будизам. У храму Шаолин сам научио на другачији живот, да мислим другачије, и проширио сам видике. Од када сам дошао у манастир Шаолин, ја представљам манастир, представљам монахе и путујем у разне крајеве Кине, али и читавог света. Сусрећем се са разним културама, учим о разним културама. Током овог процеса, упознао сам и људе из читавог света, и од њих учио о разним културама, научио сам мало и енглески, научио сам и о другим религијама укључујући и ислам, као и о боговима других култура, и сви (браћа из храма) смо кроз дружење учили један од другог.“

Учитељ ЈЦ је имао другачији одговор од осталих кунгфу-монаха на тему промена које је доживео током живота у манастиру. Изразио је то овако: „Нема неке велике промене, кад треба да једем, једем, кад треба да пијем, пијем, кад је време спавању, идем на спавање.“ На моје инсистирање да се сви ми ипак мењамо кроз одређени период времена на једном месту и под утицајем тог места, он је рекао: “Све је то у суштини исто. Осећај једино није исти. Ти проведеш један дан, он је и даље само један дан. Проведеш два дана,

то су и даље два дана. Након десет година проведеш један дан, он је и даље један дан. Нема промене. Ако и након сто година проведеш један дан, он ће и даље бити један дан, неће постати два дана.“

### 3. Култивација здравља из перспективе шаолинске културе

Члан најмлађег извођачког тима ЛФ сматра да је дужност кунгфу-монаха да науче колико могу о манастирској апотеци, традиционалној масажи (推拿 tuānǎ) и акупунктури. Он каже да он и чланови најмлађег извођачког тима још нису имали прилику да уче о традиционалној медицини али да сматра да ће то постепено почети да се остварује у будућности тако што ће њихов учитељ да организује часове које је потребно да похађају. Он каже да је поред основних принципа чан манастирске медицине могуће учити и више и дубље, али да се то дешава према личном интересовању и жељи. Дакле, по њему је отворена могућност, да ако појединац то жели, затражи од учитеља да се посвети у мањој или већој мери једној од грана традиционалног Шаолин здравственог наслеђа. Млађи извођач, МТ (16 година) каже да би врло волео да у будућности учи манастирску традиционалну медицину, али да сада још није време за то с обзиром да њихов кунгфу није достигао довољно висок ниво и да је потребно да се у овом периоду потпуно посвете тренингу.

Учитељ ЈЦ каже да је шаолински кунгфу врста здравствене праксе. „О чему шаолински кунгфу говори? Он управо говори о акцији (动 dòng) и мирноћи (静 jìng). Акција је вежба тела (身体 shēntǐ), мирноћа је култивација ума/срца (修行 xiūxíng). Дакле, култивација оба, тела и ума, је управо идеја и идеал иза шаолинског кунгфуа. О чему култивација тела и ума говори? Говори о здрављу. Без блокада, тело и срце биће проточни (畅通 chàngtōng), што значи без болести. Оно што се зове бити болестан значи имати блокаде<sup>91</sup>. Када говоримо о здрављу (健康 jiànkāng) оно има две стране, не само једну. '健 jiàn' се односи на тело, јако тело се зове '健 jiàn'. Шта значи '康 kāng'? Значи филозофски поглед на свет.

---

<sup>91</sup> Традиционални лекари често кажу да одређени здравствени проблеми настају јер имамо блокаде у протоку „џиа“ (气不通 qì bu tōng).



Односи се на ствар погледа на свет. Шаолински кунгфу – појам заједништва чана и „вуа“ (武), јесте управо ова двострука култивација тела и срца/ума.

Даље, учитељ ЈЦ објашњава везу између чана и здравља. Он каже да се будизам диви саосећању (慈悲 cǐbēi) и да он управо говори о главном принципу праведности и правдољубивости. Учитељ додаје да се без обзира да ли култивишете чан или практикујете борилачке вештине у манастиру, пажња свакако обраћа на физичко и ментално здравље. Будизам говори о начину живота и односи се на једну врсту широке идеје о здрављу. „О чему будизам говори? Он говори о универзалном спасењу свих живих бића. Шта је то? Човек мора да се диви главним принципима праведности да би се суочио са тешкоћама на које наилази током целог живота. Видимо да су сви у рађању, старењу, болести и смрти. Како можемо да решимо овај проблем? Нико није у стању да самостално реши проблем рађања, то је ствар родитеља. Али како онда да се суочимо са старењем и болешћу? Да би разрешили овај проблем можемо да користимо метод култивације добрих исхода (善法 shànfǎ).“

Учитељ ЈФ (31 година) каже да вежбање борилачких вештина на начин који се то ради у Шаолину може да нам помогне да избегнемо непотребне ситуације и проблеме. На пример, уколико нас нешто мучи у вези са здрављем или се повредимо, пракса шаолинског кунгфуа може да нам помогне да отклонимо „те елементе“ у нашем организму, да нам тело буде здравије да се у будућности не разбољевамо лако. Он каже: „Ако ниси болестан, не треба ти да се лечиш, ако си здрав, не треба ти лекар.“ Дакле учитељево искуство показује да се с једне стране вежбањем шаолинског кунгфуа наш организам може ојачати, а да с друге стране кроз вежбу кунгфуа, праксу чана и учења традиционалне медицине ми можемо да препознамо шта је добро за наше тело и здравље и како је потребно живети да би били здрави. Овај процес спознаје самих себе у односу са околином у којој живимо нам омогућава да створимо навике које су добре за нас и самим тим избегнемо непотребне проблеме. Кунгфу је један, како учитељ каже, значајан „медиј“ којим се преноси традиционално знање развијано кроз генерације. Он каже да морамо бити рационални при приступу овој пракси јер иако људи различитих годишта, нација, религија, статуса могу да дођу у Шаолин и вежбају кунгфу, то не значи да ће људи

свих узраста вежбати исту ствар, већ постоје различите вежбе за различита старосна доба и физичку спремност.

Учитељ ЈС каже да све више Кинеза пати од душног немира (心病 xīnbìng) и да је то веома озбиљно јер сматра да се такве врсте болести тешко лече. Каже: „Како будизам отвара људима простор да се реше тих болести? Можда кроз кунгфу можемо да отклонимо здравствене проблеме у телу, али неки људи тешко успевају да излече менталне проблеме и тада њихов учитељ може кроз причу са духовном поуком да их ослободи брига. Кроз причу он успева да отвори њихов дух, чини да оставе по страни све ствари које их муче и да се полако реше менталних проблема. Е управо то је јединство духа и тела (身心合一 shēn-xīn-héyī).

Учитељ (ХЈП) сматра да здравље захтева одређено психичко и физичко стање хармоније. Он лично сматра да се људи често разболевају зато што њихово срце/ум није усклађено са физичком околином. Даје пример тренинга у коме када тренирајући не пратите своје срце/уме, сигурно долази до телесних проблема. Чан, борилачке вештине и традиционална медицина су три аспекта развијана у манастиру која су у ствари компатибилна, и која омогућавају хармоничан и здрав развој људског бића. Учитељ наводи пример из свакодневног живота на коме се лако може приметити одражавање унутрашњег стања тела у спољним карактеристикама тела, као што је говор на пример. Тако, када људи имају здравствених проблема имају проблема са говором који је или врло слабашан или превише јак. Учитељ наставља објашњавајући да он сматра да када човек има здрав менталитет и здраво тело, његово понашање, те и његов говор су врло усклађени. Такође, учитељ каже да постоје болести које нису узроковане на овај „унутрашњи“ начин, већ произилазе из ширег окружења. „Појединац је у великом окружењу немоћан, али ако си у добром здрављу мораш да нађеш добар/здрав начин размишљања и начин живота ... чан, 'ву' и 'ји' (медицина) су метод. Људи који не пронађу сличне методе могу да буду повучени струјама друштва и не могу ништа да ураде поводом тога... али када се сусретну са овим методом или неким од сличних метода које можда нису баш чан-'ву'-'ји' него неке друге, онда могу да живе срећније од обичних људи. То је отприлике то.“

Учитељ ЈЦ (31 година) сматра да су традиционални кунгфу, као и друге борилачке вештине и спортови, здрави. Традиционални шаолински кунгфу чини тело снажним и отпорнијим изнутра и споља и самим тим помаже човеково здравље. Што се тиче познавања традиционалне медицине и тела, учитељ ЈЦ каже да је оно врло битно код борилачких вештина које воде до реалног контакта као што је нпр. случај у такмичењима. Потребно је знати где човек сме да буде ударен, а где не сме. За то је неопходно познавати људско тело и његову структуру. Када се човек повреди он треба да разуме како је и зашто повређен и какве та повреда има последице на тело и ум, као и који је најбољи начин опоравка. Он подсећа да је монасима било неопходно то знање у периодима када су вежбали кунгфу ради заштите манастира и манастирске земље и усева. С обзиром да монаси не желе да повредe друге људе, па чак ни оне који их нападају, они су морали да познају људско тело како би спречили фаталне повреде. Учитељ ЈС каже да је уз развијање кунгфу вештине потребно развијати и разумевање свог тела како са једне стране не би дошло до повреда, а са друге стране како би, уколико дође до повреда или нелагодности, оне могле да се излече без већих проблема и компликација.

Када је реч о Бадуанђину, који се најчешће помиње као вежба здравственог кунгфуа, може се рећи да је већина учитеља у храму, без обзира да ли се бави кунгфуом или не, упозната је са овом вежбом. Кунгфу-монаси је уче од како дођу у манастир. Категорисање Бадуанђина, односно разликовање између ћигонга и здравственог кунгфуа ми је увек деловало магловито пре свега из разлога што учитељи нису хтели да оптерећују групу страних ученика поделама, већ су давали практичне смернице за вежбање.

Млађи вођа кунгфу извођача каже да је Бадуанђин једна врста ћигонга и да спада у вежбе за регулисање телесног ћиа и подстицања здравог рада организма (调理身体 tiáolǐ shēntǐ). Сваки покрет Бадуанђина има специфично значење и специфичан ефекат на тело и здравље. Млади извођач МЋ (16 година) каже да је Бадуанђин начин одржавања здравља и наводи да се он после вежбања осећа веома опуштено и удобно у свом телу као и да су му “енергетски канали и меридијани (经络 jīngluò) отворени“. МЋ каже да је потребно потпуно се опустити док вежбамо Бадуанђин, што одговара већини савета које учитељи кунгфуа упућују страним ученицима када их уче ову вежбу. Насупрот томе, ЛФ (17

година) који тренира у истој групи као МТ већ неколико месеци, каже да је потребно усмерити сву телесну снагу у одређени правац. Савети које ученици добијају од учитеља зависе с једне стране од учитељевог начина практиковања и разумевања вежбе, и с друге стране од нивоа праксе ученика. Из мог досадашњег искуства већина савета и упутстава су комплементарни, а у овом случају је прво потребно разумети шта значи опустити се и шта значи усмерити телесну снагу у једном правцу. Млади ученици кажу да су учили и да вежбају Бадуанђин, а да још нису дошли до нивоа праксе потребног за вежбање Иђингђина (易筋经 Yì Jīn Jīng)<sup>92</sup>.

Учитељ ЈБ каже да у оквиру шаолинског кунгфуа можемо да разликујемо спољашње и унутрашње вежбање. Навео је једну изреку: „外练筋骨皮， 内练一口气“ („Wài liàn jīn gǔ pí, nèi liàn yī kǒu qì“, „Споља вежбај мишићима, костима и кожом, изнутра вежбај дисањем“), која значи да спољашње вежбе јачају нашу физичку снагу, тетиве, мишиће, кости, кожу, док унутрашњим вежбама тренирамо унутрашњост нашег тела, пре свега унутрашње органе. Традиционалне шаолинске форме борилачких вештина (传统拳 chuántǒng quán) су усмерене на јачање наше спољашности, док су вежбе попут Бадуанђина (八段锦 Bā duàn jǐn) усмерене на вежбање наше унутрашњости.

Овде би требало да разјаснимо основне разлике између здравственог кунгфуа и традиционалног шаолинског кунгфуа. Дакле оно што су учитељи рекли јесте да је сврха ових пракси другачија, али и да због разлике у динамичности коришћења нашег тела и снаге и веће или мање захтевности у погледу агилности, снаге и флексибилности, традиционални кунгфу и кунгфу који се вежба за перформансе није погодан за сва годишта, док здравствени кунгфу јесте. Учитељ ЈЦ каже да циљ вежбања код ових различитих пракси није исти. Дакле зашто се „ћуен“ зове „ћуен“?<sup>93</sup> Он у себи садржи напад и одбрану. Сваки потез, сваки покрет, представља или напад или одбрану и сврсисходан је. Међутим код Бадуанђина и вежби за очување здравља је другачије, те он

---

<sup>92</sup> Иђингђин (име на српском) је вежба из које је настао Бадуанђин као једноставнији облик здравствене вежбе приступачан свим узрастима. Покрети Бадуанђина су једноставнији и физички мање захтевни од покрета Иђингђина.

<sup>93</sup> „Ћуан“ (quan) има основно значење „песница“, али овде се односи на „форме борилачких вештина“, дакле стандардизовани низ борилачких покрета.

каже: „Борилачке вештине захтевају мудрост и храброст, неспутаност, превазилажење препрека. Што се тела тиче оно захтева другачији циљ. Прво, вежбе за очување здравља немају ту особину да сваки потез у себи садржи напад и одбрану. Не зове се „вушу“. Не могу се међусобно ни поредити.“ Учитељ ЈЦ је такође објаснио да „ћигонг и вежбе за очување здравља нису исто, јер је појам вежби за очување здравља ужи, оне су специјализоване. Ћигонг (气功 qìgōng) се дели на 养气 (yǎng qì), тј. на култивисање 'ћи' и 练气 (liàn qì), тј. вежбање контролисања 'ћи'. Вушу се такође вежба (练 liàn), све се то зове ћигонг (气功 qìgōng). Наравно врсте нису исте. Вушу је динамичан, али и плес је динамичан. Али да ли су исти? Њихов циљ није исти.“

Учитељ ХЈП<sup>94</sup> објаснио је да унутрашњи кунгфу (内家功 nèijiā gōng) служи за регулисање ћиа и да вежбе као што је Бадуанђин дакле служе за очување здравље и да их је боље тако категорисати и разумети него сврстати у широку категорију ћигонга, иако јесу једна врст ћигонга.

На питање који су осећаји и утисци током и после “кунгфуа за очување здравља“ (养身功夫 yǎng shēn gōngfu) као што је на пример Бадуанђин, учитељ ЈЦ је рекао: „Немам их. Кунгфу за очување здравља, сам назив га је већ дефинисао, а то је очување здравља. Дуговечност, лечење болести, физичка кондиција, дефинишу очување здравља“. У другим приликама када сам испитивала учитеље о здравственом кунгфуу, много пута сам добила одговор да не треба да тражим 'осећај ћи-а' у телу и где ће он да иде, да је то погрешно, већ да треба да се опустим, да не тражим било шта мислима, и да пробам да не мислим о било чему. Неке од метода концентрације и 'пражњења срца/ума' јесу бројање откуцаја срца или бројање удисаја. На крају крајева, код здравог тела ћи протиче несметано кроз цело тело.“

---

<sup>94</sup> Поменути учитељ је провео више од деценије у манастиру а сада води часове санде, тј. врсте кинеске примењене борилачке вештине још популарно познате под називом кинески бокс.

#### 4. Чан уметност као елемент шаолинске културе

Као што је претходно напоменуто, важан идиом који одређује сложеност шаолинске културе подразумева јединство чана, борилачких вештина, здравља и уметности. Овде ћемо се позабавити начином на који испитани кунгфу-монаси доживљавају сложене односе ових елемената шаолинске културе, са акцентом на уметности.

На питање да ли и на који начин свакодневно практикује чан будизам, учитељ ЈС је рекао да обично ради чан медитацију, али да није нужно да се она увек изводи у седећем положају. Он наводи да му је један његов учитељ једном рекао да “делање, ходање, седење, лежање, све је то чан ... Чан је кад пијемо чај и изведемо форму пијења чаја без мисли које спутавају (тј. без размишљања о било чему другом) (心无杂念 xīn wú zánìàn).“ Затражила сам учитељу објашњење о томе како се онда чан испијање чаја разликује од било ког другог испијања чаја. Он је рекао следеће: “Сигурно се разликује... лако је слепо пити чај, просто га само пијеш. Али када пијеш чај на начин о ком се говори у Шаолину, то твоје испијање чаја мора да садржи и чан и смисао и онда је доживљај потпуно другачији... ни форма ни изглед нису исти... понекад запалимо и миришљаве штапиће и онда то већ спада у уживање. Пре свега ми можемо да помиришемо тај чај, његов мирис, а када га попијемо, то прија нашим унутрашњим органима. Кроз испијање чаја, ми такође одржавамо здравље тела. Истовремено смо фокусирани на размишљање о тој идеји (радњи припремања и пијења чаја). Не лете нам мисли наоколо. Као када треба нешто да урадиш, и ти максимално усмериш пажњу на ту ствар. На пример, приликом испијања чаја, сву пажњу усмерим на испијање чаја, не желим да током тог времена мислима будем негде другде. Приликом чан медитације, дух нам не ометају разне мисли. Зашто не смемо да имамо сметње? Јер приликом чан медитације не смемо превише да размишљамо, треба све ствари да оставимо по страни, треба да живимо у том тренутку. Рецимо, ти сада пијеш чај и разговараш са мном, а размишљаш и о томе како ћеш ићи да вежбаш кунгфу. Ми онда вероватно нећемо успети да разговарамо о нечему битном, јер твој дух ометају друге ствари. Значи када нешто радимо, морамо да се потрудимо да то одрадимо како треба, и тек онда можемо да размишљамо о другим стварима. Вероватно си приметила, многи људи данас постају заборавни, и не успевају да заврше све обавезе.

Зашто су заборавни? Јер имају превише ствари на памети. Што више ствари, то ћеш их лошије обавити, а и како би толико много ствари могао да урадиш како треба? Значи када нешто радимо, треба да то радимо духом и да оставимо по страни све што нема везе с тим. Морамо да се фокусирамо само на ту ствар.“

Учитељ (ХЈП) је на питање да ли кунгфу и чан имају неку везу и ако имају какву рекао следеће: „То је као калиграфија, зар не? Да ли мислиш да писање калиграфије има неке везе са чаном? Има, зар не? Онда разумеш да и пракса борилачких вештина јесте такође један од метода чана. Практике ове врсте могу да ти помогну у духовном аспекту. Са будистичке стране гледишта, то је духовна пракса... када вежбаш кунгфу ти долазиш у додир са одређеним осећајима и осећањима и вежбаш свој живот... то је нешто што може да ти помогне да подигнеш свој дух... то је моје лично схватање.“

Током једног спонтаног сусрета са монахом из шаолинског Одсека за медицину и фармакологију који такође воли да у слободно време вежба калиграфију (ЈМ, око 60 година) сазнала сам да је при коришћењу четкица за калиграфију или сликања такође потребно користити наш “ћи“ на одређени начин тако да у ствари он пролази из нашег тела кроз четкицу коју држимо у руци и изражава се на папиру. Четкица дакле постаје продужетак нашег тела. Исту мисао сам чула и на тренинзима кунгфуа када учитељи говоре својим ученицима да оружја морају да постану саставни део њиховог тела и да се снага читавог тела усмерава кроз оружје и сконцентрисано излази из њега баш у одређеном тренутку и правцу коме тежимо. Питала сам учитеља (ЈФ) да ми појасни овај процес проласка „ћи“ од нашег тела, кроз четкицу, до папира и он је рекао следеће: „Ћи прожима све. Вероватно можеш и да осетиш, ако желиш да имаш добру технику, потребна ти је снага. Чак и твојим прстима је потребна снага. Ако немаш снаге, меко ћеш држати четкицу. Снага и сила се виде на позадини папира. Можеш да осетиш како снага струји од четкице и прожима папир, баш као и када вежбаш форме.“

Приметила сам да у ствари одговор на питање да ли шаолински кунгфу има везе са чан будизмом зависи само од тога кога питам. Дакле у колико питам чан будисту да ли његова пракса кунгфуа има везе са чаном он ће рећи да наравно има пошто све у његовом животу

представља део чан праксе. Он ће такође видети потенцијал у кунгфуу да представља чан метод и за друге људе. Насупрот томе, људи који немају везе са чаном и нису практиканти ову везу свакако неће увидети. Тако већина страних ученика, али и Кинеза са којима сам имала прилику да се упознам ван манастира, који нису упознати са будистичким учењем и чан праксом, у шаолинском кунгфуу препознају само његов телесно-борилачки аспект. Учитељ Јанђиа ми је рекао да је онима који практикују чан, срце као океан у коме може да буде све и свашта а још увек је мирно на површини. У складу с тим, практикантима је поглед на свет такав да у све ствари овога света стављају своје срце, и имају могућности да користећи своје срце промене свет тако да све са чим се сусретну буде део њихове праксе.

### **5. Сусрет шаолинске културе са међународном заједницом : да ли само будисти „имају“ шаолински кунгфу?**

Кунгфу-монаси имају своја задужења као чланови манастирске заједнице, свој посао везан за шаолински кунгфу али и своје снове који се тичу њиховог личног доприноса промовисању и развијању шаолинске културе. Учитељ ЈБ чији је посао подучавање страних ученика шаолинског кунгфуу, каже да је његов сан управо то да преноси шаолинску културу по свету, јер како каже, „није важно у којој земљи, само да што више људи упознам са овим стварима, да пренесем причу из Шаолина и да их подстакнем да на овај начин ојачају своје тело, кроз вежбу шаолинских борилачких вештина или медитацију.“

Неки од учитеља ипак немају жељу да иду у иностранство. Учитељ МСШ који и сам учествује у наступима, а и води групу најмлађих кунгфу-монаха извођача каже следеће: „размишљао сам о одласку у различите земље и подучавању, али ипак то нисам до сада урадио јер не би могао да будем довољно посвећен пракси“. МСШ сматра да би га одлазак у нову земљу и ново окружење, где не познаје ни језик нити структуру свакодневног живота омело у његовој посвећености шаолинском кунгфуу, и као практиканта и као учитеља.



Одлазак у иностранство и отварање званичних Шаолин културних центара није увек једноставно. Учитељ ЈЂ каже да је одређени број појединаца који похађају часове у Шаолин културним центрима заинтересован искључиво за физички аспект шаолинског кунгфуа, али и да има и оних који имају жељу да упознају шаолинску културу на интегралан и дубински начин. Неки од културних центара једном годишње организују групни долазак у Шаолин који може да траје од неколико дана до неколико недеља и подразумева упознавање са културним аспектом шаолинског кунгфуа. Постоје две врсте одласка у иностранство ради учешћа у развоју званичних културних центара. Први начин је одлазак на, најчешће, три или девет месеци у културни центар који већ постоји и стабилно функционише ради искуства предавања страним ученицима различитих генерација и вежбања знања енглеског језика. Већина младих кунгфу-монаха је радознала и сматра да је подучавање шаолинске културе у иностранству значајан допринос промовисању манстирске традиције. Друга врста одласка у иностранство подразумева дужи временски период. Дакле, одлази се да би се основао нови културни центар (као што је на пример најскорије био случај у Паризу и Братислави) или да би се стекло вишегодишње искуство интернационалне културне размене. Неки учитељи остану дуги низ година у иностранству, али се већина врати у Шаолин после неколико година. Неким од учитеља прија иностранство, а неки једноставно не могу да се навикну на карактер свакодневице, храну и свакодневну културу и обичаје. Учитељ ЈЂ истиче да је потребно да сваки учитељ у иностраним културним центрима нађе најпогоднији начин да допре до својих ученика. Он објашњава да је његов метод био тај да почне од онога што је ученицима најлакше да разумеју, вежбају и усвоје, а то су у већини случајева борилачке вештине. На тај начин полако могу да напредују и да временом продру у дубине шаолинске културе. Он каже да се просто некад наилази на „отпор у њиховим срцима“ да продру дубље у културне аспекте кунгфуа. Он даље објашњава да иако велики број људи разуме да шаолински кунгфу има неке везе са будизмом, они се ипак само интересују за његов физички, тј. борилачки аспект. Кунгфу је дакле, по њему, један од начина ширења кинеске културе, али како каже, постоје и други, као што су часови кинеског језика, часови чан будистичке културе, медитације, итд. Културни центри у ширем смислу представљају кинеску културу, а у ужем смислу наслеђе Шаолин манастира. Такође учитељ ЈЂ каже да се у културним центрима распоред, садржај и темпо часова мора

прилагодити обавезама (школа, посао) и физичким могућностима ученика, те су групе подељене по годиштима и нивоима.

Оно што учитељи увек истичу када је упитању иницијатива за отварање Шаолин културних центара у свету јесте то да манастир нема за циљ да пропагира верска учења и да се учитељи никако не труде да преобрате љубитеље шаолинског кунгфуа у будисте, већ да је идеја промоције та да је у традиционалној култури Шаолина садржано дубоко и вредно културно наслеђе које може да помогне људима у одржавању телесног и умног здравља у данашњем времену.<sup>95</sup> На питање да ли постоји проблем сукоба вероисповести, тј. да ли искључиво особе будистичке вере могу да вежбају шаолински кунгфу, сви до једног учитеља су рекли да то не представља проблем. Учитељ ЈС је рекао: „ми смо веома отворени, није битно које си вероисповести. Ако верујеш у нешто, мора и тело да ти буде добро. Ми кроз кунгфу учимо људе како да негују своје тело и то је веома важно. Ако верујеш, а не негујеш тело, то онда нема смисла. Ако желиш да промениш друге, промени прво себе, тако да прво ми сами морамо да поведемо рачуна о своме телу и тек онда можемо да помогнемо другима.“

Учитељ ЈС каже да је будистичка доктрина интегрисана у кунгфу и да она на тај начин „побољшава деловање кунгфуа“. На питање да ли појединац мора да буде будиста да би могао да изведе најбољи могући кунгфу и да ли и људи друге вере могу да постигну исти ниво вештине, он је рекао: „Свако то може. Свако ко верује у нешто може то добро да изведе. Ако не верујеш ни у шта, тешко ћеш нешто да урадиш како треба. Тако је за било коју ствар у животу. Ако верујеш, имаш нешто што те контролише и усмерава, ако не верујеш, немаш шта да те контролише, а то не ваља. Иста је ствар са тим да ли си човек или не. Ако немаш ограничења, онда ћеш свуда бацати смеће, плувати, и то нису добре особине. Тако да могу да дођу у обзир и друге вероисповести, битно је да појединац жели да чини добро, а онда ће и остали желети да га подржавају. Јер нисмо сви исти, свако има право да бира у шта верује.“

---

<sup>95</sup> Овде треба напоменути да су све верске заједнице, тиме и будистичка заједница, у обавези да следе званичне државне политике. Оснивање и рад Шаолин културних центара у иностранству спада у домен културне делатности, а не верске активности.

Учитељ ЈЦ је на питање да ли је могуће да појединци различитих религијских опредељења и културних порекла повежу кунгфу са њиховим религијским традицијама одговорио: „Ово није проблем. Шаолин кунфу није религија и може да превазиђе религију. Људи различитих религија могу да користе овај метод и да уче шаолински вушу (борилачке вештине). 'Ву' је врста технике у којој нема религијских компонената. 'Ву-у' превазилази потребу језика; не постоје језичке баријере, то је једна врста уметности покрета. Оно говори другоме шта ја желим да изразим кроз своје тело, оно изражава твоја унутрашња осећања кроз тело, без потребе за језиком.“ Када сам питала учитеља ЈЦ шта странци који дођу на ограничено време од неколико месеци у манастир могу да очекују да науче, рекао је: „Не могу да тврдим да би сви научили, разумевање се разликује од човека до човека. Не говорим само о странцима, ни Кинези нису исти. Људи не теже истим стварима, па самим тим ни не добијају исте ствари.“ Учитељ ЈЦ ми је рекао да све што ми он прича о будизму и будистичкој пракси јесте његово и да је то за мене само једна прича док својим трудом ту причу не развијем у сопствену праксу. „Ово што ти ја причам сада је моје, за тебе је само једна прича. Мора да постане твоје. Ако не примениш сама и не вежбаш, то је ништа... то је само туђа прича, то за тебе није ништа.“

#### **IV. СУМИРАЊЕ ИНТЕРВЈУА СА КУНГФУ-МОНАСИМА**

##### **1. Разумевање процеса сазревања кунгфу-монаха**

Кунгфу-монаси Манастира Шаолин чине једну групу, један тим, једну заједницу унутар манастира. Живе заједно у истој кући и под истим правилима воде свакодневни живот у манастиру. Послужују храну ујутру и у подне, тренирају кунгфу, изводе перформансе у манастиру, широм Кине и у иностранству. Старији међу њима такође подучавају млађе генерације у манастиру, у школи борилачких вештина 友谊学校 (Yǒuyì Huéxiào) у Денгфенгу која је створена на иницијативу старешине манастира, као и у званичним Шаолин културним центрима у иностранству. За време монашких обреда, они стоје заједно, а најмлађи од њих помажу у разним свакодневним пословима у манастиру у којим је потребна пре свега физичка снага. Кунгфу-монаси имају свог старешину

заједнице чија реч је за њих неприкосновена, а хијерархија је врло јасна и огледа се у задужењима која имају у заједници. Најважнији фактори који одређују положај у хијерархији и поштовање осталих чланова заједнице јесу време проведено у храму, вештина кунгфуа коју су достигли, и карактер који се испољава кроз свакодневни живот и понашање. Са сигурношћу могу да кажем да су ова три фактора међусобно зависна. Што више времена особа проведе у храму, боље може да схвати колико је владање сопственим карактером и понашање у свакодневном животу – од најмањих ситница до најодговорнијих задатака, пресудно за позицију коју ће сасвим природно заузети у заједници. Такође, без карактера који краси постојаност, упорност и вредноћа није могуће развити вештину шаолинског кунгфуа.

Анализирајући формалне интервјуе са припадницима кунгфу-монашке заједнице и ослањајући се на неформалне разговоре са кунгфу-монасима различитих генерација током више од две године проведене у манастиру покушала сам да разумем процес њиховог развоја у монашкој заједници и њихово разумевање шаолинске културе. Шаолинска култура је веома широк појам, али оно што је од највећег интереса у овом делу истраживања јесте перспектива коју шаолински кунгфу-монаси имају у односу на везу између чан будизма и праксе шаолинског кунгфуа. У представљању садржаја интервјуа видели смо да су кунгфу-монаси у свакодневном животу саставни део монашке заједнице и да свакако учествују како у кунгфу културним догађајима у манастиру, широм Кине и света, тако и у свакодневним обавезама (служење хране, помагање као најмлађи и као „снага“ монашке заједнице) и одређеним религијским церемонијама (јутарње молитве, посебни религијски догађаји). Задатак младих практиканата од када дођу у манастир је да постану што бољи репрезенти шаолинске културе и да помогну у њеном промовисању како у Кини тако и широм света. Овај задатак захтева не само свакодневну интензивну вежбу тела, већ и разумевање основа различитих аспеката Шаолин историје и културе. Кунгфу-монаси, од најмлађих до најстаријих морају телесном вештином, понашањем, целокупном појавом и основним културним знањем да представљају манастир. Како су баш они ти који су виђени широм света као шаолински кунгфу-монаси, на њима је велики задатак да дакле у позитивном и правилном светлу представе кунгфу-монашку дисциплину и лице/образ заједнице.

Како веома млади долазе у манастир, најчешће између тринаесте и осамнаесте године, манастир се брине о овим младићима али и захтева стриктно поштовање дисциплине приликом вежбања кунгфуа, учења историје и културе али и понашања у свакодневном животу (уредност соба, лична хигијене и изглед, ношење одговарајуће униформе, начина говора, итд.). Најмлађим кунгфу-монасима манастир у одређеним периодима године организује часове Шаолин историје, културе и језика, док је на старијима да самоиницијативно уче и траже помоћ од старије браће и учитеља. Распоред обавеза кунгфу-монашких извођачких тимова мора да се прилагоди правилима живота монашке дисциплине, али као главни задатак имају вежбу кунгфуа. Дакле, после неколико година рада на преобликовању техника и стила усвојених у вушу школама у врхунски шаолински кунгфу за перформанс, као и организованих часова културе (文化課 wénhuà kè), од младића се очекује да сами развију свест о даљем правцу у ком желе да се усмеравају. Неки од учитеља сећајући се себе из млађих дана кажу да најмлађи кунгфу вежбачи могу само да вежбају тело и граде неопходну физичку основу у првим годинама проведеним у манастиру, а да се мисао и разумевање кунгфуа развијају полако и постепено годинама. Године проведене вежбајући за перформансе јесу врло интензивне и младићи немају времена да се посвете било чему другом, те се жеље за преоријентацијом најчешће јављају на заласку перформативне каријере (око 25 година) када се појављује мисао да не може баш ни цео живот само да се вежба тело.

Међутим, кроз интервјуе које сам радила са најмлађим припадницима заједнице уочила сам да и они после пола године до годину дана већ имају своје мишљење о томе шта је шаолинска култура, каква је то везе између будистичког учења и борилачких вештина и како телесне вежбе ове врсте утичу на здравље. Ипак ове мисли и ставови су најчешће инспирисани или наслеђени од њихових учитеља јер им време још није омогућило довољно искуства да би сами, кроз свој осећај изразили шта је то чан и какве он заиста има везе са борилачким вештинама. Ови младићи су у интервјуима врло смислено и логично артикулисали свој осећај живота у манастиру, своја размишљања и бриге о будућности и своје жеље и снове о будућим усмерењима. Потребно је разумети да највећи део њих долази из руралних делова Кине у којима неке од њихових породица ипак на њих врше притисак да после одређеног времена напусте манастир, постану финансијски

стабилни и способни да оснују и издржавају своју породицу. Неки од младића и сами то желе, или се повинују родитељским жељама, а један део истрајно остаје у манастиру и наставља путем чан монаха. Далеко је од помисли да су ови млади људи безбрижна деца која нису способна да сами осећају, промишљају и артикулишу сопствена размишљања о култури у којој живе. Ова размишљања и бриге о својој будућности су у неформалним разговорима помињали углавном најмлађи чланови кунгфу-монашке заједнице.

У манастир Шаолин се најчешће долази из два разлога – због надалеко цењеног традиционалног кунгфуа и његовог популаризованог спектакуларног облика, који је проглашен за националну нематеријалну културну баштину, као и због манастирске традиције чан праксе тј. чињенице да је Шаолин први чан будистички манастир у Кини. У Шаолину је потекао традиционални шаолински кунгфу и у Шаолину се родила чан пракса. Ипак, прво је био чан, па тек онда шаолински кунгфу. Кунгфу је изабран као назив ове вештине јер он представља концепт који је „богатији“ (丰富 fēngfù, предавање Јанпеја у току 4-6 段位培训 duànwèi péixùn) од концепта борилачке вештине, јер у себи садржи смисао праксе самокултивације, тј. праксе којом се обликује и тело и ум/срце. Самим тим, праксом борилачких вештина у Шаолину под окриљем манастирског вишестраног наслеђа (будистичко учење, чан пракса, чан медицина, уметност, ...) може се родити кунгфу као вештина самокултивације која почиње вежбањем тела и доводи до праксе ума/срца која омогућава појединцу да боље разуме своје постојање и развије свој духовни пут. Наш задатак је да разумемо овај процес, тј. да одговоримо на питање како љубитељ борилачких вештина посвећен развијању свог тела, дакле своје „спољашности“, постаје практикант чан будизма посвећен развијању свог ума/срца, дакле своје „унутрашњости“. Каква је то врста атмосфере/окружења која тако дубоко утиче на ове младиће и да ли се и на који начин шаолинска култура отеловљује у њима обликујући њихово тело и ум/срце. Такође ћемо при анализи интервјуа узети у обзир да је утицај боравка у манастиру на неке младиће дубљи, а на неке површнији и да неки од младића после одређеног времена бирају да напусте манастир и наставе световни живот далеко и од будизма и од манастирске заједнице.

Чланови манастирске заједнице морају да се развијају на два ниво – групном и индивидуалном. Дакле, сваки члан манастирске заједнице мора да поштује правила

манастира и да се уклопи у функционалну заједницу извршавајући своје послове и дужности и поштујући хијерархију. Међутим, сваки члан такође мора да се самосвесно брине о свом напретку, како у оквиру заједнице тако и на путу своје самокултивације. Управо због тога што манастир није школа у којој постоји формално и групно организован образовни систем, висок ниво самодисциплине је неопходан. Ово поглавље је посвећено кунгфу-монасима тако да је пажња најпре посвећена развоју ове заједнице и њених појединаца у окриљу манастира.

Дакле, као што смо видели из интервјуа кунгфу-монаси долазе у манастир као младићи (13 до 17 година) и првих неколико година су посвећени пре свега вежбању кунгфуа и перформансима. То је њихов задатак као чланова кунгфу-монашке заједнице и то је прва степеница у њиховом успону у хијерархији Шаолин заједнице. У прве две године манастир у потпуности организује њихово време, тако да поред свакодневног тренинга при ком се њихове технике борилачких вештина усавшавају, а стил прилагођава шаолинском кунгфуу, млади кунгфу-монаси добијају неопходно образовање о шаолинској култури. То не значи да они свакодневно похађају часове, већ да у одређеним периодима године интензивно уче различите аспекте културе. Тако на пример уче напамет сутре (пре свега „Сутру срца“ и „Сутру великог саосећања“), а манастир се труди да им организује часове кинеског језика, историје и културе Шаолина и часове енглеског језика што је чешће могуће. Ово организовано образовање је део њихове интеграције у Шаолин заједницу. Младићи су тада још превише млади да би били препуштени сами себи и потребно је да им манастир пружи потребно знање о манастирском животу, историји и култури заједнице које ће представљати широм Кине и света. После неколико година (у двадесетим годинама) младићи морају полако да одлуче шта ће радити даље у животу. У колико желе да остану у манастиру, они могу и даље да наставе да се првенствено баве кунгфуом као извођачи и тренери и у том случају остају у окриљу кунгфу-монашке заједнице. Такође могу да изаберу да упишу факултет спорта и уче шири спектар кинеских борилачких вештина. Уколико, међутим, одлуче да желе да се посвете учењу будизма, традиционалне медицине, или уметности они могу, са подршком манастирске заједнице и препоруком старешине, да упишу различите школе широм Кине. Ипак, неки од учитеља бирају да остану у манастиру, замонаше се и уче на „традиционалан“ начин,

тј. од своје старије браће и учитеља у самом манастиру. С обзиром да манастир Шаолин има своје под-манастире<sup>96</sup>, тј. своје огранке широм Кине, појединци такође могу да проведу одређено време у другим манастирима и уче заједно са тамошњом монашком браћом.

Одговори мојих испитаника о развијању свести према потреби учења као и о интересовању према будизму су поприлично кохерентни. Можемо да кажемо да су у раној младости посвећени кунгфуу, а да интерес према чан пракси и према учењу будизма долази онда када, као прво имају времена за то (када не учествују у перформансима тако интензивно), а даље када се под утицајем заједнице и савета њихових учитеља пробуди жеља за напретком у оквиру монашке заједнице и за проналажењем дубљег смисла у свакодневном животу од простог вежбања телесне вештине. Стотине хиљада деце у Кини иде у школе борилачких вештина и свакодневно неисцрпно вежба бројне, сложене телесне технике. После одређеног времена практиканти почињу да развијају свест о јединственој прилици коју имају да буду у манастиру, и теже да и сами постану наследници шаолинске културе у њеном дубоком, интегралном смислу, а то значи развијањем „правог“ шаолинског кунгфуа који је нераздвојив од чан будизма и традиционалног поимања тела и здравља. После савладавања основних акробатских фигура и изврских перформативних техника, зрелији кунгфу-монаси се све више интересују за вежбе „унутрашњости“ – опипљиве (регулација функција унутрашњих органа и протицање ћија као животне енергије) и неопипљиве (ум/срце).

Развијати шаолински кунгфу из ове перспективе појединца који живи у манастиру је просто начин живота, тј. став да водимо живот такав да је његов сваки део складан са развијањем тела и ума/срца као једне целине. Мисли и жеље су усмерене ка развоју телесне вештине, умног спокоја, балансирању осећања и одржавању благостања. Основне животне активности као што су спавање и јело су такве да одржавају баланс физиолошких функција и омогућавају појединцу да бистрог ума и са пуном виталношћу приступи како

---

<sup>96</sup> Неки од најзначајнијих Шаолинских под-манастира (少林寺下院 Shàolín Sì xiàyuàn) су следећи: 郑州开元寺 Zhèngzhōu Kāiyuán Sì, 大连永清寺 Dàlián Yǒngqīng Sì, 焦作月山寺 Jiāozuò Yuèshān Sì, 登封卢崖寺 Dēngfēng Lúyá Sì, 昆明少林寺 Kūnmíng Shàolín Sì, 许昌龙山寺 Xǔchāng Lóngshān Sì, и други.



вежби тела тако и ума. Тако на пример учитељи медитације имају посебну кухињу у којој се праве рецепти лаганије вегетаријанске хране која им омогућава лако варење и пријатну медитацију, тј. прилагођена је њиховој свакодневици у којој нема много кретања. За остале припаднике заједнице се храна спрема такође вегетаријански, али тако да одговара динамичнијој свакодневици како кунгфу-монаха тако и других учитеља који чине монашку заједницу и упуслени су око функционисања манастира. Рецепти обе кухиње се састављају у шаолинском Одсеку за медицину и фармакологију. Рецептуре су такође прилагођене годишњим добима и клими у којој се налази манастир. Тако на пример када је прелазна сезона у питању, у рецепте се убацује одређено поврће које има лековита дејства јачања имунитета и помаже при спречавању прехлада и грипа.

За доручак се обавезно прави потаж (稀饭 *xīfàn*) од кукуруза или пиринча и два лагана јела од поврћа. За сва три обеда ручно се прави хлеб (馒头 *mántou*) који се потом спрема на пари. Уз ручак и вечеру се обавезно служи пиринач на пари, а често и пржене нудле. Главна јела која се спремају за ручак састоје се од куваног и прженог поврћа, попут кисело-љутог танко сеченог кромпира (酸辣土豆丝 *suān là tǔdòu sī*), кисело-љутог купуса (酸辣白菜 *suān là báicài*), патлицана спремљеног у соја сосу (红烧茄子 *hóngshāo qiézi*), прженог кромпира са патлицаном и зеленом паприком (地三鲜 *dì sān xiān*). Уз поменуто поврће у јелима се често налазе броколи, карфиол, лотосов корен, алге, спанаћ, шаргарепа, разне врсте печурака и тофу. Уз њих служе се и кинески јам, слadak кромпир и кувани кукуруз на клипу. Уз сваки ручак чланови заједнице бирају или слану супу или потаж (稀饭 *xīfàn*) која потпомаже варење. Често се на крају оброка служи и сезонско воће. Остаци ручка се користе за вечеру, али најчешће на инвентиван начин претворени у другачије припремљено јело. Поред основних јела која подразумевају мешавину куваног или прженог поврћа и зачине, постоји неколико специјалитета којима се цела заједница радује. То су правоугаоне, ручно прављене нудле које су специфичне за Хенан провинцију (烩面 *huì miàn*) и најчешће се служе за вечеру и то заједно са супом. За вечеру се такође понекад спремају пржени пиринач, пржене нудле од слатког кромпира или танке нудле (卤面 *lǔ miàn*) преко који се посипа сос од сусама, кикирики и краставац, као основни додаци.

Ваљушци од теста (饺子 jiǎozi) пуњени мешавином поврћа и зачинског биља се неизоставну служе за Празник пролећа, а понекад и у другим приликама.

## 2. Учење кунгфуа

Као што је случај са свим аспектима шаолинске културе, а првенствено чан будистичког учења и праксе, и кунгфу наслеђе у манастиру Шаолин се преноси са генерације на генерацију. Кунгфу-монаси не преносе само кунгфу вештине, већ и разумевање шаолинске кунгфу праксе као начина култивисања чан будизма (參禪 cānchán). Учитељи кажу (из неформалних разговора са учитељима и на основу књиге старешине манастира Buddha Nature, Shi Yongxin 2013a) да овакву спознају телесне вештине као што је случај код шаолинског кунгфуа није могуће пренети вербалним путем, јер се она може једино доживети кроз сопствено искуство, а не разумети мисаоним (линеарним и логичким) путем. Самим тим ова спознаја има универзални, али и лични, тј. појединачан облик. Дакле, преобјективизирана (видети Csordas 2009) суштина сазнања је једна, али за њену објективизацију, дакле за изражај доживљеног сазнања потребан је лични елемент, те је самим тим и облик спознаје дефинисан појединцем и начином на који ће он да изрази и употреби ово сазнање. Шаолински кунгфу има више нивоа, тј. вежбу тела, вежбу ума/срца кроз покрете тела (тело и срце/ум постају целина) и на крају спој телесне праксе и чана, тј. шаолински кунгфу као духовну праксу.

Почетни ниво вежбе тела се код кунгфу-монаха одвија на групном нивоу. Дакле, нови кунгфу-монаси имају свакодневне интензивне тренинге у којима усавршавају своје телесне вештине и припремају тело за следећи степен шаолинског кунгфуа. Уједно у овом периоду њихова телесна вештина служи за промовисање шаолинског кунгфуа у Кини и свету кроз многобројне перформативне спектакле. Први степен групног образовања је направљен за најмлађе припаднике заједнице и формалног је облика. Дакле подразумева свакодневне обавезне тренинге кунгфуа, припреме за перформансе и прецизно структуриран живот. Све што младићи треба да науче им је припремљено и од њих се њихово испуњење. Следећи степен у образовању од ових младића захтева нешто већу самосталност. Младићи узраста између двадесет и тридесет година још увек имају

организован живот у оквиру кунгфу-монашке заједнице. Међутим, после неколико година проведених у манастиру, с једне стране они већ имају оријентацију шта би желели да раде касније у животу, а с друге стране имају већ довољно развијене односе у заједници да знају коме треба да се обрете за савет и ко може да им помогне око даљег учења. Што се тиче развоја кунгфу вештине, када су већ савладали све што им је потребно за кунгфу наступе, младићи имају више времена, а самим тим и слободе да бирају шта желе даље да уче. Тако на пример неки од њих бирају да уче нове форме за перформанс, док друге више занимају традиционалне форме и традиционална оружја.

Што године више одмичу, кунгфу-монаси су све више наклоњени традиционалним формама. Старији кунгфу-монаси самоиницијативно, као наследници традиционалног шаолинског кунгфуа, уче са својим учитељима, својом браћом, али и користе писане материјале (нпр. из манастирске библиотеке) како би унапредили своју праксу. Ево и зашто. „Индивидуалне“ форме типа животиња (тигар, гепард, мајмун, змија, патка, орао, итд.) у себи имају врло много акробатике и захтевају врло брз темпо и агилност извођења. Форме у којима се имитирају животиње су настале јер су људи сматрали да се имитирањем животињских борбених покрета може постићи телесна вештина која такође може да буде корисна у људској самоодбрани. Људи су покушавали да кроз вежбу оваквих покрета у себи пробуде извесно стање свести које одговара стању свести животиња у борби, чиме постају супериорни у односу на своје противнике. Међутим ове форме се у данашње време, због спектакуларности акробатике и атрактивности покрета, користе за перформанс. Како се форме користе, тако се и вежбају, тако да покрети у овим формама не морају обавезно да буду снажни, ни практични, али свакако морају да буду естетски допадљиви.

Са друге стране традиционалне форме захтевају „укорењеност“ тела у земљу, контролу снаге целог тела у сваком покрету и нешто што бих издвојила као посебну вештину борбе, а то је континуитет и кохерентност покрета (连贯性 liánguànxìng). Ова вештина омогућава континуитет у испољавању снаге и стабилност центра за равнотежу први извођењу више повезаних покрета. Ова вештина омогућава да се више покрета изведу у једној „експлозији снаге“ (爆发力 bàofā lì), те су ударци муњевити и испољавају максималну

снагу целог тела захваљујући усмеравању енергије (气 qì од речи 气力 qìlì коју у овом контексту преводим као енергија/снага), па самим тим и снази (力 lì) која се усмерава у ударну тачку. Каналисати енергију/снагу која креће од стопала укореењених у земљу и преноси се и расте као талас кроз покрет мишића, кости и зглобова целог тела до ударне тачке шаке или песнице је могуће једино ако постоји хармонија покрета тела, тј. ако су покрети међусобно усаглашени, избалансирани и не дозвољавају да се енергија распе. У шаолинском кунгфу зато постоји теорија „Шест хармонија“ (разговори са монасима, књига Шаолински кунгфу) која означава основна правила која спречавају расипање ћи. За овакву вештину потребна је не само телесна вежба, већ и усклађеност целог бића (тело и ум/срце као једно, 身心合一 shēn-xīn-héyī) за коју је неопходан унутрашњи мир (心里平静 xīnlǐ píngjìng), који се развија кроз чан праксу (禅禅 cānchán). Из претходно објашњеног можемо да закључимо да форме у којима се имитирају животиње више пристају млађој генерацији (акробатски елементи, изузетна агилност и „лакоћа“ покрета), док је за традиционалне форме потребно како развијање снаге, тако и телесних и умних вештина специфичне врсте (укореењеност тела у земљу, континуитет и кохерентност покрета, шест хармонија) које захтевају дугогодишње искуство. Такође, млађе генерације јесу више склоне самоафирмацији кроз перформансе, поготово што је већина у младалачком периоду инспирисана кунгфу филмовима популарне културе. Самим тим они су и физички и ментално више наклоњени извођењу перформанса и естетски допадљивим формама. Старије генерације ипак више теже интегралнијем приступу шаолинском кунгфуу за који је неопходно развити дубље разумевање шаолинске културе и њених различитих аспеката. Учитељи кажу да да би покрети били стабилни, неопходно је дан нам ум/срце буду мирни сталожени (定 dìng), дакле управо оно за чим се тежи у пракси чана (禅定 Chándìng). Опет, да би ускладили дисање са покретима и научили да контролишемо „ћи“ потребно је да разумемо наше тело кроз концепте традиционалне медицине. Самим тим, интегрално разумевање шаолинске културе која се често представља кроз концепт 禅武医 (Chán-wǔ-yī, чан-борилачке вештине-медицина) тј. кроз елементе/делатности манастирске културне традиције, постаје неопходно за развијање традиционалног шаолинског кунгфуа.

### 3. Напуштање интензивне праксе борилачких вештина

Зашто кунгфу-монаси после година интензивног вежбања и посвећености пракси борилачких вештина одлучују да оставе вежбу по страни и преоријентишу се на друго „занимање“. Као прво „улазак“ у кунгфу-монашку заједницу је доступан врло малом броју младића. Када се формира нова група кунгфу-монашког извођачког тима организује се једна врста пријемног испита после кога неколицина појединаца може да буде примљена у ту групу. Школе борилачких вештина из целе Кине шаљу своје најбоље ученике како би пробали да уђу у заједницу кунгфу-монаха и само неколицина њих то успе. Када год питате кунгфу-монахе како би описали своје тренинге и праксу кунгфуа, први одговор је углавном такав да описује тежак умор и велики напор, па чак и „горку“ свакодневицу. Шаолинска кунгфу вештина захтева „интегралну“ телесну вештину што значи да појединац влада и контролише сваки део свог тела и то брзином, агилношћу и снагом. У интервјуима се често помиње да се кунгфу развија временом и знојем“ и да је то једна вештина коју просто „навучемо“ на своје тело и носимо са собом шта год радили и где год ишли. Кунгфу вештина мора да постане нешто лично, нешто што појединац поседује или у супротном „остаје само прича“. У манастиру Шаолин кунгфу-монаси описују да је у пракси кунгфуа кључно неуморно понављање истих покрета, али не механички, већ „користећи срце/ум“, свесно и концентрисано. Карактеристика вежбања шаолинског кунгфуа је да је потребна пажња, темељност, смиреност и стрпљење. Иако је понављање често досадно и неинспиративно, баш то што је фасцинантно код кунгфу-монаха је њихова упорност да из дана у дан проналазе мотивацију и снагу воље да потпуно посвећено изнова понављају једне исте покрете. Ово понављање је управо неопходно за развијање личног разумевања покрета и начина њихове употребе. Као што учитељи за будистичке сутре кажу да се прво морају научити напамет и да ће се после много рецитација разумети њихова суштина, тако се и за кунгфу форме каже да ће их појединац разумети и умети да користи у пракси тек после много понављања.

Поред развијања физичког аспекта шаолинских кунгфу-монаха, ови младићи од самог уласка у манастир морају да се развијају као репрезенти шаолинске културе, те се као група подучавају њеним основама. Њихов изглед (обријана глава, униформа, хигијена) и

понашање апсолутно морају да буду примерени, уколико желе да остану у оквиру заједнице. Јасно је да би непримерено владање ових младића и непоштовање манастирских правила, као и погрешно приказивање шаолинске културе могли да доведу до тога да буду принуђени да напусте шаолинску заједницу. Вежбати шаолински кунгфу као што то раде кунгфу-монаси је заиста веома напорно и после одређеног броја година интензивног тренинга и перформанса практиканти осећају да желе да приведу своју извођачку каријеру крају. Иако су ови младићи тек у двадесетим годинама, треба да разумемо да они од малих ногу непрестано тренирају интензивним темпом, а понајвише у годинама по доласку у манастир. Са сазревањем у атмосфери какву нуди манастир Шаолин буди се и њихова жеља за другачијим, мање физички интензивним и више практично усмереним начином живота. Дакле неки бирају да напусте манастир, а они који бирају да остану у манастиру почињу да размишљају о свом развоју у оквиру заједнице. Као што можемо закључити из интервјуа, живот младих кунгфу-монаха је веома напоран, док је живот нешто старијих и старијих кунгфу-монаха који су одлучили да остану у оквиру кунгфу-монашке заједнице као учитељи/тренери пријатан, неоптерећен и усмерен ка умном и духовном напретку. Кунгфу-монаси у касним двадесетим и на почетку тридесетих година, који не желе да напусте манастир, те чине део средње генерације кунгфу-монашке заједнице и у оквиру ње имају одређене обавезе, више размишљају о променама своје унутрашњости, како о здрављу тако и „кlesaњу/полирању“ ума/срца и развијању сопствене праксе самокултивације. Они читају сутре и друге књиге које им помажу да разумеју појам будистичке мудрости, обраћају пажњу на умереност у свом начину живота (следећи концепт средњег пута) и проводе време у разговору са својом браћом и учитељима чиме се спонтано упознају са различитим размишљањима и интерпретацијама традиционалног наслеђа. Некада такође одлазе до других чан будистичких манастира (то су пре свега шаолински под-манастири) и тамо проводе краћи временски период учећи са тамошњом браћом. Све ово се дешава у оквиру једне специфичне атмосфере монашке заједнице коју подупире систем вредности и правила свакодневног живота прописан за чан будистичке манастире.

Садржај интервјуа и неформалних разговора са различитим кунгфу-монасима је до те мере компатибилан и чини једну целовиту слику ове заједнице да је могуће говорити о

Шаолин кунгфу-монашком наративу. Разговор са сваким од учитеља о начину подучавања ученика, односу учитељ/тренер-ученик и о могућности проналажења креативног израза кроз праксу шаолинског кунгфуа износи нам по једану од перспектива развоја шаолинске кунгфу-вештине, тј. један делић у мозаичком наративу кунгфу-монашке заједнице Шаолина. У том смислу, можемо поћи од речи учитеља ЈЦ да је при учењу било које традиционалне вештине учитељ неопходан, јер без учитељ нема традиције. Дакле учитељ као носиоц кунгфу-монашке традиције подучава млађе генерације и омогућава да та традиција настави да живи. Инсистирање на строгој дисциплини, улагању максималног индивидуалног труда при тренингу, важност уважавања заједнице изнад личних прохтева и беспрекорно представљање шаолинске културе – што кроз кунгфу перформансе што кроз свакодневни живот, су аспекти које сви учитељи препознају као круцијалне. Такође један од аспеката подучавања на коме су старији учитељи инсистирали и током интервјуа и током вођења тренинга јесте тај да није довољно учити, већ да је потребно вежбати и то на тај начин да се научено и провежбано може применити, тј. да има конкретну сврху. Такође када јер реч о истинском разумевању покрета садржаних у Шаолин формама и њиховој примени у самоодбрани, испитивани кунгфу-монаси често наглашавају да не треба бити нестрпљив јер разумевање спонтано долази после великог броја понављања. Више пута сам чула како је потребно једну форму вежбати минимум десет хиљада пута како би се са њом заиста упознали.

Иако се учитељи у многим принципима подучавања слажу, начин приступа ученицима, подстицања ученичког потенцијала и преношења знања са генерације на генерацију може бити различит. Неки учитељи сматрају да ученици морају сами да пронађу мотивацију за тренинг и да морају неуморно да вежбају било да је учитељ присутан или не. Други учитељи ипак сматрају да су младићи у тинејџерском добу превише млади да би били свесни важности дисциплине и улагања у будућност и зато их строгом дисциплином и сталним личним присуством обавезују да дају свој максимум. Опет неки од учитеља сматрају да треба упознати своје ученике и усмеравати их у страну којој они природно теже и подстицати их да развијају вештине и знања којима су наклоњени и за које имају таленат.

Учитељи се слажу да је подучавање једног ученика интензивније и самим тим даје боље резултате него подучавање групе ученика. Међутим кунгфу-монаси морају да функционишу као заједница и при учењу и при извођењу перформанса. При учењу „браћа“ (兄弟 xiōngdì) уче једни од других и заједно напредују, а када дође до перформанса који обично почињу са једном групном формом (нпр. 长湖心意门 Chǎng Hú Xīnyì Mén) извођачи морају да функционишу „као један“. Такође, учитељи се труде да ученике учине независним у смислу да их наведу да сами промишљају о покретима које уче и њиховој функционалности и да сами буду свесни када и колико треба да вежбају. Учитељ дакле не мора непрестано да надгледа своје ученике, јер је њима потребно време да сами вежбају и сами развијају своју кунгфу вештину.

Када је реч о креативности, учитељи се слажу да креативност може да дође у обзир тек после савладавања и разумевања научених покрета. Када је реч о креативности у традиционалним формама, покрети, тј. технике самоодбране представљају наслеђе и оне се не мењају по сопственој жељи. Међутим начин коришћења свог тела при извођењу једног покрета може бити разнолик и он треба да буде прилагођен телесним и умним карактеристикама појединца који га изводи. Један од учитеља је рекао да је чан пракса израз нашег унутрашњег света и да шаолински кунгфу као врста чан праксе управо служи за изношење нашег унутрашњег света пред друге. Из ове перспективе шаолински кунгфу јесте и једна врста уметности, те је његова пракса свакако један креативан процес. Ипак оваква врста приступа пракси шаолинског кунгфуа захтева његово дубинско разумевање и изврсну праксу.

#### **4. Шаолински кунгфу као врста самокултивације и промене до којих доводи**

Како испитаници осећају своје промене током година у манастиру? У одговорима кунгфу-монаха можемо да видимо како шаолински кунгфу може да буде метод самокултивације. Већина испитаника даје примере промена из личног живота како би указали на дубински утицај који је живот у манастиру имао на њих. Углавном су примери везани за то да су као деца били лењи и/или имали врло немиран карактер, жељу за несташлуком и тучом; нису имали никакву тежњу за самодисциплином, нити било какав „виши циљ“ који би их



мотивисао да уче и буду послушни. Испитаници истичу како је њихово размишљање сада врло другачије и да појам херојства за њих више не инспиришу глумци који се добро туку у филмовима, већ да теже за напретком у оквиру манастирске заједнице. Они желе да учествују у ширењу шаолинске културе као културног добра које конкретно може да допринесе људском добростању. По будистичком учењу помагање другом као чин саосећања помаже самом милосрдном појединцу у пракси самокултивације.

Учитељи кажу да су им године у манастиру омогућиле да развију снагу воље, истрајност, упорност, самоувереност у сусретању са животним проблемима, посвећеност дужности, али и да сада више обраћају пажњу на здравље и умереност у свакодневном животу (пратећи доктрину средњег пута). Кроз примере о томе како су монаси раније „ратовали“ они схватају да се чан може практиковати ма колико тешке околности биле и ма колико велики изазови предстојали. Борити се, али шта значи борба за шаолинске кунгфу-монахе? Поједини искази кунгфу-монаха објашњавају да је учешће кунгфу-монаха у ратовима, какво се дешавало кроз историју манастира (опширније у Shahar 2008), значило вољно жртвовање сопственог спасења ради заштите манастира, али и живота и добробити људи из локалне средине.

Учитељи истичу да оно што је врло важно у процесу кроз који пролазе у манастирском животу јесте да људи морају да буду самомотивисани и предани учењу и вежби. Они кажу да нико неће приморавати припаднике заједнице да уче, вежбају или да се замонаше, већ да је иницијатива у појединцу. Манастирска заједница је организована тако да ко жели да учи увек може да тражи помоћ од осталих чланова заједнице, а после неког времена проведеног у манастиру од ученика се очекује да самостално пронађу учитеље који им највише „леже“ и чија објашњења најбоље разумеју.

Дуготрајни боравак кунгфу-монаха у манастиру, поред развијања телесне вештине, дакле има и друге последице. Из интервјуа са кунгфу-монасима различитих узраста можемо да закључимо како се разумевање појма кунгфу-монах развија кроз године проведене у манастиру. Такође, интервјуисани појединци су кроз дескрипцију о променама у свом приступу борилачким вештинама али и организовању свог свакодневног живота, с једне

стране истакли утицај који боравак у манастиру има на кунгфу-монахе, а с друге стране посредно објаснили каква је то веза између чана, борилачких вештина и здравља која се провлачи кроз њихов свакодневни живот. Најмлађи саговорници су објаснили како је дошло до промена у њиховом систему вредности у смислу дефинисања успеха коме теже. Као мали, сви су били инспирисани популарном културом и сами такође сањали о томе да постану звезде које би популарна култура уздизала као хероје свог доба. Желели су да развију борбене вештине и постану неустрашиви, а неки од њих и да се опробају у глуми и самим тим постану звезде популарне културе. После неколико година проведених у манастиру, ови дечаки су почели да теже другим циљевима, а пре свега доприносу развоју и промоцији шаолинског културног наслеђа. Под утицајем заједнице у којој живе ови младићи у тинејџерском добу и раним двадесетим годинама сањају да постану хероји своје Шаолин заједнице. Мало старији кунгфу-монаси, у тридесетим годинама су објаснили како су године проведене у манастиру (преко једне деценије) на њих имале врло дубок утицај и како су промениле њихово разумевање борилачких вештина и њихове употребе. Као млађи они су желели да се боре, да постану снажни и неустрашиви и родитељима често није било лако да обуздају несташан карактер дечака. Међутим кунгфу-монаси описују како сада разумеју утицај шаолинског кунгфуа на њихов ум/срце и могућност коју имају да претворе шаолински кунгфу у праксу која „клеше/полира“ њихов ум/срце и помаже им да живе у миру, развијајући јаснију слику о свету у коме живе. Кунгфу-монах који већ више од три деценије живи у манастиру објашњава врло једноставно свој живот у манастиру описујући да не треба превише размишљати о томе какав је то живот у манастиру и како се наши доживљаји временом мењају јер је то начин живота који сами бирамо, те ће „један дан увек бити један дан, а не два“. Анализирајући учитељев одговор у контексту чан праксе рекла бих да је ово управо пример стања ума до каквог се долази чан будистичким начином живота, где се живи једноставно, посвећено ономе што смо изабрали, без непотребних мисли и преиспитивања без сврхе. На крају крајева чан пракса би требало да омогући појединцу да живи са мирним умом/срцем посвећен/а начину живота који је сам/а изабрао/ла. Чан праксу је потребно не само разумети логички и мисаоно, већ применити, јер тек кроз примену она добија своју вредност. Овакво мирно стање ума/срца без узбуђења, било да је у питању претерана туга или радост је једна врста заштите нашег физичког и менталног здравља. Свака изразита

надраженост и узбуђење су по схватањима традиционалне медицине штетни за наше тело и ум/срце, а конкретне последице на тело су те да функције унутрашњих органа бивају поремећене, а самим тим и баланс функционисања нашег тела.

Дакле једна перспектива значења „чан-ву-ји“ за свакодневни живот кунгфу-монаха је у томе да чан пракса омогућава стање ума неопходно за посвећеност развоју борилачке вештине, али и здраво, тј. стабилно и балансирано функционисање тела-ума/срца (身心 shēnxīn) као целине. Ова три аспекта су међусобно зависна и то на следећи начин. Као што чан омогућава праксу „вуа“ тј. праксу борилачких вештина која је делотворна за здравље тела и ума/срца, тако је за чан праксу неопходно физичко и ментално здравље. Физичка активност, а поготово шаолински кунгфу који има интегралан приступ телу кроз вежбу традиционалних форми и здравствених вежби, не само да је погодна већ и неопходна ради очувања здравља чан практиканата који већину времена проводе у статичном положају, било да је у питању медитација, рецитација сутри или учење класика. Шаолински кунгфу дакле треба да омогући појединцу да разгиба и ојача цело тело, отклањајући блокаде циркулисања енергије и телесних течности. На крају, познавање тела и његове анатомије је потребно када је у питању пракса борилачких вештина и то пре свега ради спречавања фаталних повреда и лечења повреда насталих током борбе. Такође разумевање концепта здравља који из перспективе чан медицине подразумева хармонично функционисање тела и ума/срца је предуслов за било коју посвећену праксу, била то пракса борилачких вештина или пракса медитације.

## **5. Чан-ву-ји : јединство чана, борилачких вештина и традиционалне медицине**

Овај део рада је посвећен кунгфу-монашком разумевању односа између чана, борилачких вештина и здравља, док ће њихов однос са осталим аспектима свакодневног живота у манастиру Шаолин, као што су уметност, исхрана, чај, и слично, бити обрађен у анализи интервјуа преосталих испитиваних учитеља, односно религијских монаха манастира Шаолин. Зашто? Кунгфу-монаси су давали одговоре о односу различитих аспеката шаолинске културе првенствено из перспективе шаолинског кунгфуа, док су религијски монаси одговарали из перспективе свакодневног живота.

Одговори испитаника на питање значења „чан-ву-ји“, дакле концепта у ком су Шаолински чан, борилачке вештине и чан медицина нераздвојни, такође могу да нам укажу на развој разумевања шаолинске кунгфу праксе кроз године проведене у манастиру. Најмлађи кунгфу-монаси којима је главни задатак да вежбају за перформансе шаолинског кунгфуа у манастиру и ван њега објашњавају допринос који вежбање чана има на перформанс и начин на који чан праксе позитивно утичу на развој кунгфу вештине. Чан доприноси хармонији покрета, ефикасности, прецизности, снази и омогућава да срцем/умом водимо тело. Како? Млади испитаници кажу дан нам чан омогућава да се смиримо, средимо ум и направимо себи атмосферу у којој нисмо „ометани“ и у којој осећања, ум и тело раде заједно. Испитаници објашњавају везу између унутрашњег и спољашњег аспекта: срца/ума, мисли и осећања као унутрашњег, и покрета тела, снаге, прецизности као спољашњег; али и усклађености дисања које је повезано са стањем ума/срца и покрета и омогућава нам контролу „ћи-а“.

Мало старији објашњавају да је шаолински кунгфу једна врста праксе самокултивације и да иако крећемо вежбајући тело и „спољашност“ после одређеног времена можемо да увидимо да ми у ствари практикујемо чан, да вежбамо наше срце/ум. Учитељи објашњавају паралелу између медитације и праксе шаолинског кунгфуа тако што при обема праксама појединац мора да буде сконцентрисан само на једно, фокусиран на оно што ради у том тренутку, при чему се тело креће али је ум/срце миран што омогућава телу и покретима да буду стабилни. Закључујемо да је за успех овакве праксе неопходна потпуна посвећеност, јер се без ње појединац не може заиста удубити у то што ради и препустити, тј. отпустили све непотребне мисли, бриге, итд. За потпуну посвећености је потребна вера у важност онога што се ради.

Мало старији учитељи говоре у апстрактнијем смислу. Они говоре о наслеђу Шаолина и како је шаолински кунгфу настао у манастиру те је према томе неодвојив од будистичке мисли. Концепт који се често провлачио кроз интервјуе био је концепт хармоничног споја покрета и мировања (一動一靜 yī dòng yī jìng). Ипак, оно што је наглашено је то да се одвојеним праксама „покрета“ и „мирноће“ долази до квалитета неопходних за ову хармоничну целину која представља шаолински кунгфу. Дакле потребно је култивисати и

мир и покрет да би дошло до хармоничног јединства ова два. Учитељи говоре о захтевности обе праксе (медитације и борилачке вештине) и објашњавају да је процес дугачак и поступан и да је неопходно прво извежбати тело, а да се полако кроз године уводе и чан будистичке праксе и учење.

Концепт који се провлачио кроз све интервјуе са кунгфу-монасима јесте чан-ву-хеји, тј. јединство чана и песнице (禪 Chán и 拳 quán). Овај концепт је представљен као, са једне стране идеал коме се тежи током вежбе кунгфуа, а са друге стране као незаобилазна карактеристика „правог“ шаолинског кунгфуа коју је потребно развити.

При даљем објашњењу старије генерације кунгфу-монаха (са више од петнаест година стажа у манастиру) кажу да се чан праксом долази до практиковања „стања свести“ које је доступно у било чему што радимо па и у борилачким вештинама. Овакав став најбоље илуструје мисао учитеља ЈФ-а – „стање ума и духа је резултат спознаје која је настала кроз проучавање будизма и живот у манастиру“.

Поставила сам питање зашто је вежбање и зашто је циљ употребе кунгфуа, па тиме и начин његовог коришћења кључан за разумевање ове праксе. Учитељи кажу да се шаолински кунгфу као и чан пракса може разумети само кроз много вежбања, кроз сам процес развијања ове вештине - овог кунгфуа, тј. кроз „време и зној“. „Тек кроз медитацију се разуме шта је чан“, дакле учење није довољно да би разумели концепт као што је чан, већ је потребна пракса. Потребно је да развијемо чан кроз свој напор и искуство како би га разумели. Из интервјуа са кунгфу-монасима такође можемо закључити да исто важи и за шаолински кунгфуу. Подсетићу на један одломак из интервјуа са учитељем ЈФ : „Тек кад нешто заиста схватимо можемо да имамо мишљење.. тек када довољно разумемо оно што учимо и практикујемо ми можемо да схватимо прави смисао и значај које носи“. У складу с тим је и порука коју ми је овом приликом учитељ упутио, а то је да ће ми одговори које добијам на питање о значењима шаолинског кунгфуа које постављам мојим саговорницима, указати на процес сазревања праксе шаолинског кунгфуа ових појединаца, као и на вишеслојност ове праксе. Раст и развој једног практиканта се дакле не огледа само у његовој физичкој пракси већ и у

његовом/њеном појединачном разумевању значаја ове праксе и значења која се кроз њу откривају. Од физичке вежбе, преко вежбе којом учимо да владамо својим физичким и умним бићем, преко споја унутрашњег и спољашњег тела (дисања и покрета, ума/срца и тела), до личне праксе самокултивације која нам омогућава да кроз свакодневицу откријемо нашу истинску природу и увидимо смисао нашег постојања (из разговора са учитељем ЈФ). Учитељи кажу да чан пракса омогућава да појединац увиди унутрашњи и спољашњи свет као једно, као две стране новчића, (из разговора са учитељом ЛЧ) и да активност чана управо јесте изношење унутрашњег света „напоље“, пред друге (ЈЦ). Чан пракса кроз кунгфу нас учи како да конкретно делујемо нашим телом из срца/ума, тј. да омогућимо уму/срцу да воде наше тело. Шаолински кунгфу би требао да нам омогући да испољимо и покажемо наш унутрашњи свет другима. Међутим предуслов је да се шаолински кунгфу практикује као активност чана, тј. кроз стање свести до кога смо дошли чан праксама. Једино тежња ка оваквом интегралном приступу шаолинском кунгфуу представља наслеђе Шаолин манастира.

Концепт здравља који се провлачио кроз моје интервјуе обухвата не само одсуство болести тела и ума, већ и њихову међусобну избалансираност и усклађеност њихових функција. Да ли ћемо бити здрави или не дакле зависи од нашег разумевања живота и приступа којим доживљавамо свакодневицу – почев од сна, јела, пића, односа према људима са којима се сусрећемо преко пракси традиционалног кунгфуа и медитације до вежби које су специфично намењене регулисању здравља. Када су у питању специфичне вежбе које су структуриране тако да им је главни циљ регулација телесних функција, оне су део како Шаолин наслеђа тако и шире кинеске традиције. „Здравствени кунгфу“ (养身 yǎng shēn) постоји широм целе Кине, а посебно се приписује даоистичкој традицији неговања тела и здравља. Класици традиционалне медицине који упућују на методе очувања здравља, попут књига *Унутрашњи канон Жутог цара* (黄帝内经 Huángdì Nèi Jīng) и *Класик тешких проблема* (难经 Nán Jīng), као и вежбе попут Бадуанђина, Иђингђина или Цанцуанга, проучавају се и вежбају стотинама година уназад, и то кроз различите варијације. Учитељи објашњавају да варијације долазе од тога што се стари класици могу тумачити на више различитих начина, а такође долази и до варијација које су поспешене личним искуством и доживљајем. Оно што је важно код ових вежби јесте да

се очува њихова есенција, тј. да покрети које појединац изводи изроде претпостављену сврху вежбе. Током терена, сваки учитељ кога сам испитивала о Бадуанђину ми је приказао мало другачију варијацију вежбе (од 6 учитеља добила сам 6 различитих варијација) које су наследили од својих учитеља, и тако генерацијама уназад. Бадуанђин је настао из Иђингђина, тј. као његова поједностављена верзија. Здравствени кунгфу позитивно утиче на наше здравље тако што омогућава природно отварање канала циркулације енергије и успоставља избалансирано функционисање организма без „закрчења“ (经络不通 jīngluò bù tōng). Тако се Бадуанђин, који се може превести као вежба Осам броката, састоји из осам делова од који сваки део служи за регулација одређених функција унутрашњих органа . Остале вежбе које се уче у манастиру као здравствене или имају структуру покрета која помаже регулацији метаболизма, протока енергије и течности и побољшавању и балансу функције унутрашњих органа, или нам омогућавају да боље разумемо своје тело и свој ум/срце и природу њихове везе. Овакво разумевање омогућава појединцу да временом разуме промене у свом телу и научи да до одређене мере влада својом енергијом и усмерава је. Релаксација је врло битна у овом процесу, до те мере да је један учитељ чак рекао да постоје ставови како потпуно опуштено тело, дакле без блокада протока енергије и течности, има могућност „самолечења“. Зато је при здравственим вежбама са једне стране неопходна контрола над својим телом и одређена физичка спремност, како би оно било у правилном ставу и могло потпуно опуштено да издржи вежбе као што је нпр. дуготрајно стајање у полу-чучњу. Са друге стране потребна је једна врста умног стања опуштености у коме тежимо одсуству мисли и „празнини“ ума, као предуслову телесној опуштености. Учитељи кажу да свака мисао, а поготово оне које нас брину и изазивају екстремнија осећања изазивају реакције у телу попут малих спазма мишића који не дозвољавају телу да се опусти и стварају блокаде протока „ђиа“. Управо из овог разлога је пракса чана, при којој тежимо отпуштању свих мисли и празнини ума, врло корисна и може се сматрати предусловом правилној и ефектној вежби здравственог кунгфуа. Дакле, на овом примеру здравственог кунгфуа опет видимо вредност и значај везе чан-ву-ји.

## 6. Чан без будизма?

Анализирајући интервјуе кунгфу-монаха појавило се следеће питање: колико су шаолински кунгфу и чан будизам нераздвојни, како онда то да није проблем да ли је практикант чан будиста или не? Анализирајући интервјуе схватила сам да једноставно постоје различити нивои шаолинске културе и да је на појединцу да се одлучи до ког нивоа жели да иде. Основни концепти и квалитети које су учитељи наводили као неопходне за развијање основне шаолинске борилачке вештине не захтевају неопходно религијску посвећеност и активност. Иако праксе као што су медитација, учење будистичких класика и концепата, рецитација сутри јесу чан будистичке праксе, њих могу практиковати и припадници других религија у циљу вежбања концентрације, опуштања, ширења опште културе итд. Искључиво физички део шаолинског кунгфуа који се перципира као борилачка вештина такође има своје добробити. Почев од телесног аспекта вежби које су здраве као и свака умерена физичка активност, преко ширег аспекта здравља који обухвата и психичко здравље, па до праксе самокултивације која за циљ има једну врсту препорода целог бића. Дакле, вредност шаолинског кунгфуа и шаолинске културе и јесте управо у томе што и на основном нивоу може да допринесе здрављу и благостању појединаца неvezано за његово/њено порекло и религијско опредељење. Данас у свету је популарно будизам називати филозофијом или учењем, и то пре свега да би се избегла идентификација са будизмом као религијом.<sup>97</sup> Читање будистичких књига и медитација могу бити једна врста хобија. Дакле, могуће је користити одређене методе и елементе чан будистичке праксе како би помогли свом телу и срцу да буде у стању које је потребно за смиреност, посвећеност, учење и физичку вежбу. Међутим, иако се овакав приступ најчешће и среће код страних ученика који долазе у манастир, не може се рећи да он одговара разумевању сржи традиционалног наслеђа шаолинског кунгфуа који заговара хармонично јединство чана и борилачке вештине (禪武合一 Chán-wǔ-hé-yī). Као што је учитељ ЈФ објаснио, тек када овладамо овом праксом, ми можемо да је разумемо и имамо мишљење. Дакле, манастир је веома отворен према ученицима свих религија,

---

<sup>97</sup> Пример за то представљају страни ученици кунгфуа у манастиру Шаолин, који углавном своје интересовање за будизам смештају у домен филозофије, а при том мали број њих тежи да прихвати будизам као своју религију.



националности, година, професија, итд. и учитељи су без предрасуда и наметања религијских доктрина спремни да подучавају како Кинезе тако и стране ученике. Међутим на појединцу је самом да се одлучи до ког нивоа шаолинске културе жели да допре и за чим трага. Учитељи ЈФ и ЈЦ су нагласили да је најважније чему ученик тежи и зашто жели да вежба и учи шаолински кунгфу, тј. за шта и на који начин ће да га користи. У сваком случају врло је логично да се јединство чана и борилачких вештина, који представљају традиционално шаолинско наслеђе, не може постићи изостављајући било који од ова два аспекта.

О овом питању је говорио учитељ ЈП током предавања које се одржавало на Дуан-Веи обуци (段位培训 duànwèi péixùn 4-5, 25. 06. 2020). Учитељ је објаснио да методе чан праксе не морају да буду ексклузивне само за будистичке вернике, већ да их може практиковати свако ко је заинтересован, невезано за културно и религијско порекло. Учитељ је представио чан праксу као скуп метода којим долазимо до смиривања нашег ума, побољшавамо наш капацитет за концентрацију и омогућавамо нашем уму/срцу да функционише здраво и неузнемирено разним догађајима из свакодневног живота. За седење у медитационом положају, уз једноставно објашњене инструкције, такође се могу постићи управо поменуте добробити. Чан медитација је здрава и без будистичке позадине, иако се из ње изродила. Стручњаци западне медицине (Wallace et al. 1972; West 1979; Marlatt and Kristeller 1999; Lindhal 2014) такође потврђују добробити медитације и указују на научна истраживања која доказују да медитација позитивно утиче на концентрацију, ослобађање стреса и уопште мождану функцију. Која је онда разлика између медитације као секуларне праксе и чан медитације као дела будистичке самокултивације? Добила сам следеће објашњење у разговору са младићем са Дуан-Веј едукације који је после више од деценије проведене у манастиру отишао у други крај Кине и тамо основао свој центар шаолинске културе. Овај младић каже да код праксе чана, будизам представља њену основу, на исти начин као што је „ђибенгонг“ (基本功 jīběngōng, основни ставови и покрети у кинеским борилачким вештинама) основа за праксу шаолинског кунгфуа. Као што може да се вежба кунгфу без претходног савладавања основних ставова и техника, тако може и да се медитира без учења будизма. Наравно разлика у пракси медитације са и

без основе будизма ће бити значајна, иако можда за неупућене невидљива, као што ће разлика у пракси борилачких вештина са и без савладавања основа бити врло видљива.

Учитељи говоре о шаолинском кунгфуу као о једној од метода којом се може практиковати чан. Подсетићемо на речи учитеља ЈЦ да Шаолин кунфу није религија и може да надиђе религију. Он каже да људи различитих религија могу да користе овај метод и да уче шаолинске борилачке вештине (武术 wǔshù). „Ву“ је врста технике у којој нема религијских компонената. Он додаје да „ву“ превазилази потребу језика јер је то једна уметност покрета, те да језичке баријере између различитих култура не постоје. Учитељ види Шаолински „ву“ као прилику за израз унутрашњих осећања и уопште појединчевог унутрашњег света кроз тело, дакле без потребе за језиком. Овде бих рекла да је учитељ сврстао религију и језик у културне форме израза које су самим тим што су испољене и самим тим што су обликоване културом постале опипљиве, материјалне, па и „лажне/непостојане“. Дакле идеолошка суштина кунгфуа није у језику, религији или било којој културно обликованој форми формализоване религијске праксе, већ у оном унутрашњем „веровању“ и посвећењу које нема име нити формално обликован израз. Рекла бих да суштина доприноса чана дијалектичком односу чан-борилака вештина/песница (禪武 Chán-wǔ) дакле није у изражајном облику, већ делом у објективизираним и делом у преобјективизованим (Csordas 2009) садржајима који настају као последица чан пракси. Узећу следећи пример, испитаници често помињу да је за развијање и употребу кунгфу вештине потребно да нам ум/срце буду смирени. Чан будистичка учења и пракса нам дају метод који нам омогућава поимање света и развијање стање свести у ком ум/срце не пријања на ствари и дешавања око нас, те нам омогућава једну трајну смиреност у погледу свих животних питања, па чак и када се ради о циклусу рађање-смрт. Међутим појединац може и на друге начине да дође до овог мира који ће му омогућити посвећеност, концентрацију и као последицу развој изванредних вештина, као што је нпр. шаолински кунгфу. Дакле, стање свести које нам чан пракса омогућава је оно што је кључно за развој шаолинске вештине. Чан култивацијом ми развијамо нашу сопствену праксу и наш пут који се наставља на традицију чана и тада она више нема име јер је присвојена појединчевим телом и умом/срцем и отеловљена. Уколико појединац има свој духовни пут и сопствено аутентичну праксу самокултивације, она не мора да се коси

са чан самокултивацијом. Уколико појединац ипак не зна одакле да почне и потребна му је помоћ, може да почне од основних чан пракси. Наравно, од чан учења и праксе који су развијани кроз толико векова увек се може нешто научити и може се оплеменити сопствена пракса самокултивације. На крају крајева, као што ми је учитељ ЛЧ објаснио, појединац мора да развије сопствени кунгфу и сопствену чан праксу која има конкретну примену и резултат за тог појединца, јер је све туђе у ствари само прича.

## ***ПЕТО ПОГЛАВЉЕ***

### **РЕЛИГИЈСКИ МОНАСИ У МОНАСТИРУ ШАОЛИН**

Ово поглавље посвећено је религијским монасима, који обитавају у манастиру Шаолин ради култивисања своје чан будистичке духовности, али и служења манастирској заједници кроз специфичне делатности за које су задужени. У овом поглављу су представљени начини на које ови монаси са дугим стажом у манастиру посматрају и упражњавају шаолинску културу, а посебно кроз однос чана, кунгфуа и традиционалне медицине.

Религијски монаси су најпре испитивани о њиховој мотивацији за долазак у манастир, свакодневном животу и задужењима, као и личним променама током боравка у њему. Затим је поклоњена пажња њиховом поимању шаолинске културе, са нагласком на изучавању чан будизма и пракси медитације. Изложени су и њихови ставови о кунгфуу, како кроз перспективу личног искуства тако и промишљање улоге ове праксе у историјском и савременом друштву Кине. Даље су размотрени њихова гледишта о повезаности борилачких вештина са здрављем, а посебно су подробно дата искуства монаха који воде Одсек за медицину и фармакологију. Као посебно интересантна тема издвојила су се размишљања монаха о креативној примени чана у различитим аспектима шаолинске културе, попут кунгфау, пољопривреде, калиграфије и стреличарства. На самом крају дати су њихови ставови о сусрету шаолинске културе са другим културама.

#### **I. ДОЛАЗАК У МОНАСТИР, СВАКОДНЕВНИ ЖИВОТ И ЛИЧНЕ ПРОМЕНЕ**

##### **1. Порекло, долазак у Шаолин, образовање и задужења монаха**

Десет интервјуа који су анализирани у овом делу истраживања рађени су према стандардизованом упитнику припремљеном за три главне групе испитаника: стране ученике, кунгфу-монахе и религијске монахе. Одговори религијских монаха на питања о

различитим аспектима шаолинске културе као елементима који чине чан будистички начин живота су били богати и живописни, те ћу се трудити да их представим укључујући што више цитата, како бих читаоцу пренела аутентичан однос учитеља према манастирском животу и чану као начину живота.

Сваки од десет испитаника потиче из различитих провинција Кине. Половина испитаника долази из породица у којима је бар један од чланова (најчешће бака) посвећени будистички верник. У породицама где се одржава будистичка традиција, најчешће су жене те које се брину о кућним обредима као саставном делу бриге о кући и породичној заједници. Учитељ ШДЈ је описао како од малена памти како је његова бака редовно палила штапиће и одржавала кућни олтар. С обзиром да је бака та која се бринула о њему док су родитељи радили, она је на њега имала велики утицај, те чак и једноставну одећу коју је носила он сликовито повезује са монашким одорама. Он је први пут чуо за Шаолин од путујућег трговца који му је из манастира донео сувенире. Учитељ ЈЈуин сматра да му је било предодређено да дође у манастир Шаолин пре свега јер је одрастао у породици верника. У двадесетим годинама се замонашио, а две године после тога постао један од администратора манастира (侍者 shìzhě), тј. један од монаха који се брине о старешини манастира и помаже му у свакодневним пословима. Учитељ ЈЗ је деведесетих година дошао у манастир као кунгфу-монах да би се после тога замонашио, учио будизам у манастиру и ван њега, помагао при оснивању шаолинских под-манастира и основао фарму за практиковање чана путем земљорадње испод врха Вуру, у непосредној близини манастира. Учитељ ЈЈО је одрастао као сироче и то са даоистичким учитељима, који су га касније сами упутили на Шаолин манастир. Његов животни пут је врло специфичан и на другом месту ће бити описан детаљније.

Осам од десет учитеља има високо образовање, у шест случајева су то студије будизма, у једном случају физичко образовање са специјализацијом кинеских борилачких вештина, а у још једном случају се ради о учитељу који је завршио академију лепих уметности пре него што се одлучио за студирање традиционалне кинеске фармације. Учитељи који се у манастиру одлучују за студије физичког васпитања су првенствено били кунгфу-монаси. Појединци који се одлучују за студије будизма на ту идеју долазе најчешће после

неколико година проведених у манастиру и учвршћивања жеље да се посвете како чан пракси, тако и интелектуалном изучавању будизма. Поменуте високе будистичке школе су распрострањене широм Кине и сви испитивани учитељи су се индивидуално одлучили за овај корак, са подршком старешине манастира.

Три од десет испитиваних монаха су дошли у манастир првенствено инспирисани шаолинским кунгфуом, а само један од њих је гледао познати филм „Храм Шаолин“ (из 1982. године), који је инспирисао многобројне кунгфу-монахе, пре доласка у манастир. Учитељ ЈРуо који је 1997 дошао у манастир испричао је да је као мали волео да чита кинеске књиге о борилачким вештинама. У књигама је била поменута приближна локацији манастира, тј. да се „налази на 13км северозападно од Денгфенга“, и то је била једина информација на основу које се он упутио у Шаолин. Учитељ је у октобру 1997 дошао у манастир првенствено јер је желео да учи борилачке вештине, а будистички манастири, како каже, и јесу један од извора кинеских борилачких вештина.

У већини случајева монаси су чули за манастир као извориште чан будизма и специфичне шаолинске културе и после једне или неколико посета манастиру се одлучили да је то место на коме желе да остану и изграђују свој живот. Однос учитеља према будизму се развијао кроз низ година и пре него што је било ко од њих помишљао о монашењу и посвећењу чан будистичкој пракси. Наклоност ка будизму је најчешће долазила из породичног дома, а ако не тада, онда касније кроз изучавање традиционалне кинеске културе. Одлуке о монашењу и студирању будизма су такође доношене тек након одређеног времена проведеног у манастиру, тј. када је појединац већ увидео како изгледа реалност чан праксе и монашког живота.

Ниједан од испитиваних монаха се не бави првенствено кунгфуом и телесним вежбама као делом својих задужења, већ су или у прошлости, односно на самом почетку боравка у манастиру били припадници кунгфу-монашког тима, или сада у своје слободно време упражњавају здравствене вежбе ради одржавања виталности и здравља. И поред тога, сви монаси су кроз књиге, семинаре, разговоре са кунгфу учитељима и посматрање и/или учествовање у вежбама и изведбама кунгфу-монаха, у теоријском смислу упознати са

шаолинским кунгфуом као елементом културе манастира. Тако је учитељ који је већ преко тридесет година у манастиру објаснио: „нема великих промена у разумевању вушуа од онда кад сам почео да га практикујем и сада. Моје мишљење је да практикујемо борилачке вештине ради чан праксе“.

Сваки од испитиваних монаха, поред личне самокултивације, има обавезе и задужења које извршава у оквиру заједнице. Задужења и подела посла су дефинисани од давнина правилима чан манастирског живота (丛林 Cónglín), али и прилагођени правилима прописаним од стране Будистичке асоцијације Кине. Задужења монаха се мењају врло динамичним темпом и најчешће су одређена наклоношћу и способностима које монаси показују према одређеним аспектима функционисања манастира. После неколико година служења на одређеној позицији монах може да уз сагласност старешине манастира промени своје задужење и усавршава се у другим аспектима свакодневног манастирског живота. Структура манастира је таква да је он подељен на одсеке, смештене у посебним радно-стамбеним јединицама, тзв. „дворанама“ (堂 táng). Свака кућа има свог старешину који се брине о задужењима у оквиру ње и организује дневне послове. Само је један од испитаника, који је преко тридесет година у манастиру, рекао да је он припадник монашке заједнице без специфичних задужења (清众 qīngzhòng). Ево шта кажу испитивани учитељи о својим задужењима.

Учитељ ЈГ каже да је његов посао да брине о библиотеци манастира, тј. о очувању и употреби будистичких класика и класика из области културе. Он је задужен за објављивање књига и чланака о шаолинској култури, али и за припомоћ у различитим административним пословима манастира. Својим личним обавезама учитељ ЈГ сматра читање и истраживање у области будистичке културе. Учитељ ЈЛ је првенствено у оквиру манастира био задужен за културну делатност, што и јесте његова превасходна специјализација. Он је завршио Академију лепих уметности провинције Циђанг, у родном граду Хангџоу. Међутим када је 2006. године старешина манастира одлучио да обнови Одсек за медицину и фармакологију, учитељ ЈЛ је са пуно ентузијазма прихватио одговорност за овај одсек. „Када сам добио овај задатак, морао сам да му се посветим, таква је мисија будистичких монаха. И зато сам отишао на Институт за традиционалну

кинеску медицину провинције Хенан где сам се усавршавао у области фармације.“ Два од десет учитеља се брину о Шаолинским под-манастирима, Ерзу (二祖 Èr zǔ, тј. Храм другог патријарха) и Донглин (洞林 Dònglín). Поред свакодневних обавеза ипак често долазе у Шаолин где имају прилику да се саветују са старешином Шаолина о даљем развоју под-манастира које развијају као места шаолинске културе. Учитель ЈЈуин, који има позицију старешине Одсека за примање гостију (知客 zhīkè) задужен је за дочекивање гостију и организовање будистичких церемонија. Он каже да је његова улога комуникација и организација активности у манастиру.“Највише комуницирам са будистичким верницима и потребно је да све вернике третирам као једнаке. Трудим се што више могу да помогнем верницима да стекну знање о Шаолину и развију разумевање о манастирској заједници.“ Учитель ЈЈанг каже да сматра да је његова улога да буде монах и да води „чист“ живот. „Ја сам само један члан велике породице. Што се посла тиче, моја улога је да координишем званичне послове.“ Учитель ЈРу је у манастир дошао као кунгфу-монах, затим завршио студије физичке културе са специјализацијом кинеских борилачких вештина, провео одређено време као један од главних администратора као старешина (侍者 shìzhě), и од краја 2018. године се брине о одсеку манастира у коме се припремају и чувају намирнице за исхрану свих чланова заједнице (大寮 dàliáo).

## **2. Свакодневни живот религијских монаха у оквиру манастирске заједнице**

Интервјуисани монаси су на различитим хијерархијским позицијама у манастиру, као и са разнородним задужењима и пословима који се тичу организације манастирских свакодневних активности. Теме које се провлаче кроз интервјуе свих испитиваних монаха су чан пракса као начин живота, однос појединца и колектива, и структура свакодневног живота окарактерисана сложеним односом манастирске дисциплине и слободе засноване на личним афинитетима. Можемо рећи да се описани живот у оквиру шаолинске културе може окарактерисати као „цикличан“ (ЈРу) и утемељен у специфичним правилима живота и организације чан будистичких манастира. Издвојени су цитати који дочаравају атмосферу свакодневног живота и однос испитиваних монаха према са једне стране, својим формалним задужењима, а са друге стране, религијској пракси.



Учитељ Јонг који је поред живота у манастирском окриљу, провео године у дивљој природи у потрази за вишим нивоима духовности, каже: „Монашки живот је супротан световном животу. У свету (друштву), живот је пун могућности, док је монашки живот врло једноставан. Хиљадама година монашки живот остаје исти, док се врвећи свет непрестано мења (日新月异 rì-xīn-yuè-yì, као што се смењују дани и месечеве мене) и изнова обнавља (更新迭代 gēngxīn-diédài). Ипак, ми (монаси) сваки дан живимо живот од свитања до заласка сунца (日出而作日落而息 rì chū ér zuò rì luò ér xī). Устајемо ујутру и рецитујемо сутре, радимо. После посла медитирамо, после медитације учимо, онда рецитујемо сутре, медитирамо и одмарамо. То је један начин живота.“

Учитељ ЈГ који је задужен за бригу о библиотеци и публикацијама које се тичу манастирске културе каже да правила заједнице морају да се поштују, а да се потом мора водити рачуна о себи. Он наставља: „Не може овде само да се животари без циља. Не може један дан да се ради, а други не. За монахе, поједине ствари су обавезне. Ако живиш овде, мораш да поштујеш овдашња правила, да обављаш поједине задатке, а што се тиче кунгфуа и чан медитације, понекад можеш да одабереш нешто ново. Али, за монаха, присуство монашке активности је обавезно... Нека правила служе као смернице, понека имају везе са самодисциплином. Тако да није потребно да се све смернице у потпуности остваре. Битно је да поштујеш основна правила. Потрено је да одржиш минимум који се тражи. Ја немам нека стриктна правила, али имам циљ кога се придржавам и на слободнији начин покушавам да га остварим. Осим што сваки дан читам и пишем, покушавам да свакодневно издвојим одређено време како бих одржао навику практиковања чан медитације. Битно је да ја лично, у својој одаји одржим континуитет. Понекад одем у дворану за медитацију и поседим. У манастиру, осим медитације, потребно је бавити се и физичком активношћу, вежбати кунгфу. Ћи (气 qì) мора слободно да се креће. Ако до тога не дође можете осећати умор. Осим духа, и тело мора такође да се одржава. Током учења, потребно је да се знање акумулира, потрено је познавати основе будизма, а то знање да се касније надограђује. Ако ништа не умете и беспослено проводите време, наравно да нећете видети резултате. Пошто је манастир Шаолин будистички манастир, он људима пружа сигурно и мирно животно окружење, не постоји

притисак друштвеног постигнућа, тако да у потпуности можете да се фокусирате на питања и проблеме које желите да радите.“

Учитељ ЈЛ који је задужен за Одсек за медицину и фармакологију од 2006 године, а још дуже се бави културним делатностима манастира, каже следеће. „Ја сам у Шаолину, пре свега, задужен да помажем нашем главном, врховном монаху, да спроводим у дело неке његове замисли. Ја сам шаолински монах, а врховни монах је тај који одређује шта ко ради. Раније сам био задужен за нашу библиотеку (书局 shūjú), за културну, издавачку делатност. Осим тога сам задужен и за наш Одсек за медицину и фармакологију (药局 yàojiú), за те две области. Моја дужност је да послове у те две области обавим како треба. У манастиру Шаолин има много посла. Имамо тимове монаха који су задужени за борилачке вештине (武僧团 wǔsēng tuán), оне задужене за будистичке ритуале (法事 fǎshì), итд. Ја сам тренутно задужен за ове две области, за медицину и културу манастира Шаолин. Шаолински Одсек за медицину и фармакологију има историју дугу осам стотина година. Манастир Шаолин још од краја династије Ђин и почетка династије Јуан, има своју посебну културу медикамената, своју медицину. Имамо и посебну институцију у оквиру манастира коју називамо Одсек за медицину и фармакологију (药局 yàojiú, директнији превод би био Одсек за справљање медикамената). Она постоји од давнина, а 2006. године смо је поново покренули. Из теоријског угла гледано, ми смо уредили историју шаолинске медицине, с тим што је сада наш најважнији задатак да обучимо стручни кадар за наш Одсек. А ту врсту стручњака је много теже обучити. Борилачке вештине, после одређених вежби и времена можеш добро да увежбаш, док је за ово потребно дубоко разумевање, и наравно, кадар обучавамо на факултетима традиционалне медицине, затим се сами обучавамо, полако. Наш најважнији задатак сада јесте то што називамо културом медицине чана, што је комбинација чана и медицине.“

Учитељ ЈРу описује свој начин живота у манастиру као врло једноставан и са обавезама које се циклично понављају из дана у дан. Он каже: „мој дан почиње у четири ујутру, када устајем. Након тога овде обављам послове у кухињи и припремам храну за монахе. Наша кухиња је 'далиао' (大寮 dàliáo). Када устанемо припремамо доручак за старешину и

остале монахе. Чим заврше јутарњу рецитацију сутри (早课 zǎokè) они долазе овде. Након припреме доручка почињемо са припремом ручка, а након ручка спремамо вечеру. Ми немамо много времена за себе. Највећи део времена, заправо проводимо у припреми obroka за мајсторе и учитеље. Један будиста време проводи према јасно дефинисаним правилима. Дакле, у четири устаје, тренира и након пола пет почиње да се припрема за јутарње часове. Када се заврше часови, долази се на обед. Након тога имамо кратак предах. Одмах затим свако од нас има своје обавезе. Постоје и неки монаси који не практикују борилачке вештине ни медитацију, и они у слободно време могу да прочитају неку књигу. То је све ствар доколице, свако је проводи на другачији начин. Затим, постоје и они који ће практиковати сталне будистичке активности. Око поднева, односно око пола 12 се поново иде у трпезарију. Поподне поново можемо сами да одредимо како ћемо провести време. Можемо да читамо, учимо или вежбамо медитацију. До девет сати увече имамо времена и за рад и за одмор. Наш дан се завршава у девет увече. Тада, свако од нас може да размисли како је провео дан и сабере све утиске и учења. Током дана сви морамо дежурати негде. Распоред сваког од нас је различит. Уколико нисмо дежурни, онда имамо слободно време и можемо да практикујемо кунгфу, можемо да медитирамо, читамо књиге или будистичке списе.“

Учитељ ЈРуо који се брине о шаолинском под-манастиру Донглин каже да је манастирски живот, живот у колективу, и да мора постојати концепт структуре, тј. холистички приступ. Он наставља: „наш сваки покрет, реч и дело треба да буду у складу са нормама живота у чан манастиру (丛林 Cónglín, правила живота у чан будистичким манастирима)“. Учитељ дефинише правила као нешто што омогућава конзистентан ритам и чини да понашање свих буде уједначено. Он наставља: „...Самим тим овај живот је колективан, на тај начин, ми заједно једемо пиринач, али и живимо у манастиру, учимо и идемо на јутарње часове (早课 zǎokè, рецитације сутри). Тачније, у свакој активности, ми смо заједно, ми смо колектив у начину живљења... У модерном развоју друштва све више људи ствара своје индивидуалне светове, али наш будизам је другачији, ужива се колективни живот.“ Учитељ ЈРуо је објашњавао да се време за сопствене конкретне праксе самокултивације, као што су кунгфу и медитација, код врло заузетих монаха, „мора истиснути као вода из сунђера“. Он напомиње да живот у манастиру може да буде врло

захтеван и да је најбоље време за праксу рано ујутру и увече после завршетка свих обавеза. Типичан дан у Шаолинском под-манастиру Донглин, о коме води бригу, учитељ описује на следећи начин: „устајемо у четири ујутру, вежбамо наше мишиће и кости и онда имамо јутарњи час. После тога имамо јутарњи оброк (早齋 zǎo zhāi). Остатак дана уколико имамо дневне обавезе бавимо се њима, уколико имамо слободно време, то време користимо за учење.“

Учитељ ЈЈанг каже да је манастир заправо једна велика породица. „Постати монах је такође један начин живота. Као што се људи одлучују на брак и оснивање породице, тако се ми одлучујемо на самачки живот у заједници. Ја сам се већ навикао. То је постало велики део мог живота. Не мислим да се знатно разликује од мог старог начина живота, или да се нешто знатно променило.“ Учитељ ЈЈанг даље објашњава на који начин је живот у манастиру организован и одакле потичу правила манастирског живота. „Сваки одсек у манастиру има своја правила и прописе. Ова правила, прописе и манастирски систем управљања формулише Будистичка Асоцијација Кине. С друге стране, у самом будизму, за време династије Танг, Баицанг (白丈 Bǎizhàng) је осмислио Баицангова правила чистоте за будистичке монахе (白丈清規 Bǎizhàng Qīngguī). Она су регулисала живот у манастиру. На пример, за јело. Нико није викао да је време јелу, већ се јело најављивало кроз обреде. Тако да су се правила за све одсеке манастира заправо ослањала на Баицангова правила. Данас су додата и правила које прописује Будистичка асоцијација Кине. А како учитељ та правила преноси на своје ученике? Кроз лични пример, тако што дела као што говори. Други начин је кроз састанке, на тај начин се сви окупе и заједно уче и дискутују... Правила су у суштини заштита. Зашто? У свакој породици морају да постоје одређена правила како би се та породица што боље организовала. Када не би било правила, породица би била попут расутог песка. Рецимо, најбољи пример, кад узмеш један штапић, ти можеш веома лако да га поломиш, зар не? Али када скупиш више штапића, и повежеш их у гомилу, теже ћеш их поломити. Правила су управо таква. Она су ту како би сви имали заједнички центар. Тек тако се једна заједница може успоставити на најбољи начин. То је попут литице која служи као заштитна ограда. Може бити опасно да је пређеш, али ако останеш да живиш у оквиру њених граница, биће ти лепо. Она ће те штитити... Сваки

монах има своја задужења. Рецимо неко треба да пази дворане (殿堂 diantang) или да забележи задужења за време ритуала; ако имамо госте, треба им сипати воде. Сви имамо различита задужења.“

Јуин каже да је живот у манастиру Шаолин традиционалан будистички живот. „Наш свакодневни живот није као што га људи споља сматрају, без обавеза. Напротив, свакодневни живот је уређен врло строго. Сваки дан устајемо у пола пет, идемо на јутарњу молитву, имамо обед као део култивације, седимо у медитацији, вежбамо тело. На крају дана се осећам испуњено. Ако се не улаже свакодневни напор врло је тешко навикнути се на овакав начин живота. Веома сам импресиониран монасима који живе у манастиру већ деценијама, уз ову врсту усамљености и потешкоћа. Потребно је уложити много напора. ... Док год можемо да се придржавамо правила, мислим да то може да буде од велике помоћи нашој култивацији у будућности.“

Учитељ ЈЗ живи на фарми близу врха Вуру недалеко од манастира, на којој узгаја чај. После искуства у кунгфу-монашком тиму, одласка ван манастира ради учења будизма и више од двадесет година проведених у манастиру одлучио се да развије идеју праксе чана кроз земљорадњу. На питање како изгледа његов дан, он каже: „сваки дан? Као и сви монаси, а то посебно важи за монахе манастира Шаолин, њихови животи су изузетно богати. Када дође време да се тренирају борилачке вештине, вежбамо, када дође време да се медитира, седимо у медитацији. Ја се бавим чаном посредством пољопривредних радова (以农入禅 yǐ nóng rù chán). Највише времена проводим на пољу, 'дружим се' са земљом. Кроз пољопривредне радове бавим се чаном. Сваки дан радим оно што је на пољу потребно да се уради. У последње време, а то смо тек почели, садимо чај, а пошто саобраћај није баш развијен, сада градимо и пут, планински пут којим ће муле и коњи моћи да се пењу, стока за вучу, како би могла да до врха довуче све што нам је неопходно.“

Учитељ ЈРуо објашњава напредак у духовној пракси на следећи начин. „У процесу духовне праксе било који од чан метода може да доведе до дубоке духовне праксе. На сваком духовном нивоу, свет ће бити другачији. Духовна пракса је процес који се

постепено издиже заједно са одговарајућим доживљајима света... тј. током различитих фаза, постојаће различити 'светови', тако да можемо говорити о десет нивоа бодисатве (十地菩薩 Shídì Púsà) и четири ступња архатства (四果阿罗汉 Sìguǒ Āluóhàn).

### 3. Доживљај личних промена током живота у манастиру

Промене које монаси описују као оне које су настале током њиховог живота у манастиру они сами су окарактерисали су као дубинске и везане за њихове планове и снове за будућност, њихов однос према свакодневици, систем вредности који граде у оквиру монашке заједнице и виђење улоге појединца у друштву. Издвојићу неколико појединачних примера и цитата који илуструју ставове већине испитаника. Када је дошао у Шаолин, учитељ ЈГ је желео да практикује чан будизам као и сви остали монаси. Током година проведених у манастиру, схватио је да мора прво да се интегрише у манастирску заједницу, привикне на начин живота и окружење и тек постепено, под утицајем овдашње културе оствари свој првобитан циљ и жеље. Учитељ ЈГ је развио жељу за озбиљнијим изучавањем садржаја који су специфични за Шаолин, пре свега шаолинског кунгфуа и медитације. Учитељ ЈРу је своје искуство исказао на следећи начин: „Времена у манастиру има пуно, али оно протиче на другачији начин. Осећа се изолованост, али изолованост од жеља и заблуда, што је заправо, најбоља промена. Један будиста време проводи према јасно утврђеним правилима.“ Учитељ ЈРуо је мишљења да: „Што више времена проводимо у будистичком манастиру можемо да приметимо све више и више недостатака, те је самим тим монашка пракса процес константног рада на себи, поправљања 'грешака' и у суштини напретка.“ Учитељ ЈЈанг описује свој развој у манастиру овако: „Ја сам у манастир дошао са непуних двадесет година. Нисам ни имао неки посебан циљ. Дошао сам зато што ми је овде било пријатно. Након дужег времена проведеног у будистичком окружењу, и под утицајем Будиног учења, и учења која су специфична за овај манастир, као и културе Шаолина, јавила се жеља да служим људима, да учиним све што је у мојој моћи да људи буду срећнији.“ Учитељ ЈЈуин је од малих ногу имао појам о будизму јер су најближи чланови његове породице верници. Међутим наглашава да тек када је дошао у манастир Шаолин и упознао разне чан будистичке

монахе, схватио је да је чан будизам више од религијских ритуала и да подразумева специфичан приступ животу у сваком његовом аспекту.

У манастиру појам времена и најбољег начина коришћења времена постаје другачији, јер се појединац посвећује самокултивацији кроз дисциплинован начин живота који обухвата праксе као што су медитација, изучавање класика и сутри, али и кроз развијање квалитета као што су несебичност и саосећање у односу према другима. Однос „према другоме“ је конкретно делотворан у оквиру монашке заједнице, али и при контакту са верницима и уопште љубитељима шаолинске културе који посећују манастир и којима се омогућава упознавање њених елемената и карактеристика. Учитељи често кажу да се мора прво радити на себи и сопственим квалитетима како би односи са другима могли да се развијају несебично и са осећањем и како би ствари са којима се појединац сусреће у животу могле да се перципирају јасно и непристрасно.

Учитељ Јонг који се брине о Храму другог патријарха (шаолинском под-манастиру 二祖 俺 Èrzǔ Ān) је о својој самокултивацији и уопште разумевању свог духовног пута рекао следеће. „... мој лични живот је наклоњен лутању, посећивању других људи и познатих планина и река. Живео сам у планинама у изолацији, у пећини пар година. Пратио сам традиционални пут старих монаха. Тако да, без обзира да ли неко живи монашки живот или живот у друштву, ја мислим да је то потрага за сопственом природом. Када сам одрастао научио сам о монашком животу, научио сам о световном животу. Сматрам да је овај једноставан живот са повратком природи, који је у основи људске природе, оно за чим тежим. Треба да урадим добро за свет, па и ако у томе не успем, донећу добро мом личном моралном уздицању. Тако да ја бирам овај пут, за којим сам веома чезнуо.“

## II. ШАОЛИНСКА КУЛТУРА И ЧАН ПРАКСА

### 1. Поимање шаолинске културе

Концепт шаолинске културе се провлачи кроз све интервјуе са религијским монасима и кроз већину интервјуа са кунгфу-монасима, док је само једанпут поменут у интервјуима са страним ученицима, и то у случају стране ученице која већ дуги низ година долази у манастир, учи будизам и одлично говори кинески језик. У поређењу са страним ученицима који се пре свега концентришу на конкретне праксе шаолинског манастирског живота, као што су кунгфу, медитација и рецитација сутри, за монахе оне представљају елементе који, интегрисани са свиме што чини манастирски живот, изграђују шаолинску културу. Шаолинска култура се, дакле, може разумети и објашњавати на различитим нивоима – од популарне културе и манастира као туристичке атракције, све до дубина традиционалног наслеђа и посвећеног манастирског живота.

Сходно томе, дефиниција шаолинске културе може бити различита, а испитаници је најчешће одређују кроз елементе свакодневног живота који су њима познати. У интервјуима су разумевања шаолинске културе била обликована перцепцијама појединачних улога испитаника у манастирској заједници. Страни ученици ће, дакле, видети манастир кроз перспективу шаолинског кунгфуа и популарне културе, будистички верници ће је видети као свето место и уједно религијску институцију, кунгфу-монаси ће разумети шаолинску културу кроз живот у манастиру оријентисан према кунгфу пракси и њеној промоцији, а религијским монасима ово место представља дом. Религијски монаси су на различите начине исказали своје разумевање културе манастира Шаолин. Учитељ ЈЛ објашњава концепт шаолинске културе и повезаност елемената који је чине на следећи начин: „Будући да су сви закони универзума међусобно повезани, у целом универзуму потребно је само да се дубље упознаш с неком од области и све друге повезане ствари ћеш лакше разумети. А људи су добри у различитим стварима, на пример, ја изучавам медицину, или борилачке вештине, чан будизам, итд. Све те области имају заједничку црту, а то је да говоре о томе како треба да живиш, да се понашаш. И зато, на основама ове заједничке карактеристике, и вештина долази до изражаја.



У Шаолину се могу чути различите категоризације саставних елемената чана и шаолинске културе. Тако се говори о 'четири елемента чана', то су чан будизам (禪 Chán), борилачке вештине (武 wǔ), медицина (医 yī) и уметност (艺 yì). Такође се може чути да права култура Шаолина поседује 'Четири велика' (四大 Sì dà). То су уметност чана (禪艺 Chán-yì), борилачке вештине чана (禪武 Chán-wǔ), медицина чана (禪医 Chán-yī) и на крају чан култивација кроз медитацију (修禪 xiū Chán). Централно место, дакле, заузима култура чана (禪文化 Chán wénhuà). Чан је инструмент који нам помаже да схватимо на који начин можемо да усавршимо себе. И зато код борилачких вештина имамо чан-'ву' (禪武 Chán-wǔ), тј. чан борилачке вештине. Практиковањем чана и борилачке вештине се подижу на један сасвим нови ниво. Посредством учења чан будизма и медицина се подиже на један виши ниво. Такође се посредством начина мишљења специфичног за чан изражава и уметност, и стање духа. Све то се постиже посредством чана.“ С обзиром да морамо узети у обзир речи учитеља ШДЈ да шаолинску културу чине сви елементи који сачињавају манастирски живот, ради одржавања курса теме, у наредном делу ћемо се бавити на првом месту најпроминентнијим елементима, тј. методама праксе чана и то кроз медитацију, борилачке вештине и медицину, изучавајући како сваки елемент појединачно, тако и њихову међусобну повезаност у концепт чан – борилачке вештине – медицина (禪武医 Chán-wǔ-yī). На крају дела поглавља који се бави анализом интервјуа, посветићемо пажњу креативној пракси чана кроз специфичне активности, такође везане за традиционалну кинеску културу, које су и дан данас заступљене у Шаолину, а то су земљорадња, калиграфија и стреличарство.

## **2. Чан-ву-ји : чан–борилачке вештине–традиционална медицина**

Учитељ ЈРу сматра да чан, медицина и шаолински кунгфу у принципу јесу елементи шаолинске културе који чине једну целину. Учитељ ЈЈанг тврди да је чан најузвишенији и да је он основа манастирске културе. Он додаје како је чан настао у време Бодидарме и преносио се генерацијама баш у манастиру Шаолин посредством будистичких класика. Када говори о шаолинском „ву“, учитељ каже да је он један део чана, тј. „пролаз“ у чан.

“Када вежбате ву до одређеног степена он ће се стопити са чаном и тек тако добијате најбољи резултат... Учења манастира Шаолин полазе од чан будизма. Укључујући и кунгфу и медицину, све полази од чан школе. Као и форме борилачких вештина које вежбамо. После одређеног нивоа (вештине) и оне се изводе уз помоћ чана. Кроз духовно разумевање достижемо виши ниво. Дакле није у питању само физичка вежба.“

Учитељ ЈРуо каже да су за њега, с обзиром да је шаолински монах, учење сваке од дисциплина чан-ву-ји обавезан курикулум и да је то неминовно наслеђе традиције манастира. Он даље објашњава да и пракса дарме као и пракса шаолинског кунгфуа имају свој медицински аспект у толико што нам дарма (佛法 Fófǎ) омогућава унутрашњу саморегулацију, док кунгфу омогућава регулацију скелета, мишића и телесне крви. „Ова врста регулације је такође једна врста медицине, која нас чини здравијим и продужава наш живот.“

Учитељ ЈЗ описује како је „корак по корак“ настало оно што се данас у манастиру назива чан-ву-ји културом. „Чан, најважније код чана јесте да радимо на усавршавању сопствених мисли, ума, срца (修心 xiū xīn); концентрисаност, смиреност ума и срца (心定 xīn dìng), одбацивање свих лоших мисли и илузија, након чега ћемо имати ум и срце у складу с будистичким принципом 'Ултимативне реалности коју ништа не може да дотакне' (如如不动 rú-rú-bù-dòng). То је концентрисаност, умирење ума и срца, јел тако? Што се тиче 'вуа' (武 wu) он је саставни део шаолинске културе, јер се све ствари међусобно допуњују, међусобно су комплементарне. Осим медитације у потпуном мировању, морамо имати и неко кретање које ће му стајати као потпора, које ће га подржавати у дарми (佛法 Fófǎ). И тако су, током развоја Шаолина, те две ствари, шаолински вушу и чан повезане, јер се ми уморимо и приликом седења у медитацији, па треба да размрдамо тело. У ранијим временима, у периоду примитивних заједница, морали смо да се заштитимо, одбранимо од дивљих звери и непријатеља, и одатле су постепено настале борилачке вештине, јел тако? Што се тиче медицине, док вежбаш борилачке вештине, може да се деси да искренеш стопало, паднеш и повредиш се, и тако је постепено настала медицина и постала саставни део шаолинске културе. Најважније у култури Шаолина је управо тај дух доброте, саосећајности (慈悲 cíbēi). Мало помало, ова знања су се накупила, тј. како и шта

треба да радимо да бисмо ту нашу саосећајност и доброту спровели у дело. Нпр. раније је саобраћај био неразвијен, те ако се неко разболи било је потребно да ми имамо нека знања из области медицине и неке вештине лечења, које нам онда омогућавају да на тај начин можемо да чинимо добро. Јел да? И тако је, корак по корак, настало то што ми називамо чан, ву и медицина, једна таква култура.“

Љонг објашњава повезаност чана, борилачких вештина и здравља на следећи начин. „Ове три врсте ствари већина људи види као три ствари. Међутим, у стварном практичном смислу, то је једна ствар. На пример, седење у медитацији је начин чана; после дугог седења, мораш да се покренеш. Чим се покренеш можеш да вежбаш борилачке вештине.<sup>98</sup> Једна форма борилачких вештина, у ствари треба ти за њу само десетак минута. Ако седиш дуго, размишљаћеш о покрету, зар не? После тога вежбаш твој 'ћи' и твоју крв, чан и борилачке вештине ће бити комплементарни. Онда када имаш слободно време, нећеш само седети, већ ћеш то претворити у метод култивације чана. Старешина манастира је успоставио шаолинску академију за шах (少林棋院 Shàolín Qíyuàn). Овде (у Храму другог патријарха), ја сам одговоран за игру 'гоа' (围棋 wéiqí, go). Када сам слободан, играм 'го' међу планинским облацима и маглom. То је уметност.“ Учитељ Љонг који у слободно време такође пише поезију и вежба калиграфији говори о уметности као начину практиковања будизма. „Користећи свој дух кроз рад четкицом да би нацртао/ла достојанственог архата и достојанствено стање бодисатве, је такође уметност. Путем стварања поезије изразити сопствено унутрашње стање просветљења, изразити своје мисли, то је такође уметност. Тако да чан, борилачке вештине, традиционална медицина и уметност нису одвојени, али други људи их одвајају; оригинално они су једно. Потребно је да ширимо културу, а једном када је култура издељена, она се шири у свим правцима. Али када упознаш правог учитеља, знаћеш да су ова три једно, тако да у Кини постоји изрека 'сва правила дарме враћају се у једно' (万法归 – wàn fǎ guī yī). Ако пронађеш прави пут, знаћеш да су сва три једно.“

---

<sup>98</sup> Потребно је појаснити да су Шаолин монаси у окружењу борилачких вештина и да је појам комплементарности мировања и покрета често примењен на конкретне праксе „вуа“ и медитације. Због тога Шаолин монаху после медитације жеља за покретом изазива асоцијацију на смислени покрет, сет покрета за које се зна да имају позитиван допринос здрављу тела. Због тога ће Шаолин монах после медитације да разгиба своје тело на одређен начин, на пример вежбом Бадуанђина.

Учитељ ШДЈ је говорио о шаолинској култури као целини која се не може разложити на делове јер је њена основа манастирски живот у његовој целини. Он је то овако објаснио: „Шаолин није чан-'ву'-'ји'. Шаолин није једноставно чан-борилачке вештине-медицина. Манастир Шаолин је живот. ... Није тачно да манастир Шаолин постоји само кроз ова три аспекта. Некада се помиње и четврти аспект уметности – 艺 (yì). Свакако нису само ова четири аспекта. Манастир Шаолин постоји већ више од 1500 година. Ако би постојао само кроз ова три аспекта, живот би био превише монотон, превише досадан... Шаолин је у животу нас људи, он укључује све аспекте живота, укључујући сакупљање лишћа, чишћење подова, столова, и слично. То је чан живот Шаолин манастира. Јер ми практикујемо чан (修禪 xiūchán) у манастиру Шаолин. Ми живимо живот по чану. Тако, ако је моја одећа изношена, мораћу да је поправим иглом и концем. Ово је исто мој живот. Ако кажеш да су чан, борилачке вештине и медицина живот Шаолин манастира онда ће се ова игла и конач побунити и изјавити : 'Извините, нећу вам дозволити да ме користите.' Игла ће рећи: 'Ја нисам важна у твојем животу. Ако нисам онда ти нисам потребна да ушибеш своју одећу.' Ја ћу рећи: 'У праву си, додаћу те' и тако имам чан-борилачке вештине-медицину-иглу. Онда ће се конач побунити: 'Игли је потребан конач да би могла да ушива, иначе неће успети, одећа ће остати поцепана, где је била рупа и даље ће остати рупа. Тако да сам и ја важан.' Договорено, дакле имамо чан-борилачке вештине-медицину-иглу-конач. Оно што хоћу да кажем овим јесте да у свим аспектима манастира Шаолин и у свим аспектима живота, чан-борилачке вештине-медицина су само репрезенти манастира у историји дугој више од 1500 година.“ Учитељ је даље објаснио како су борилачке вештине једна од посебних вештина развијаних у манастиру, али да када упознамо целокупан манастирски живот, онда нам концепт чан-ву-ји више не звучи исто. „У позадини... ми морамо да чистимо, спремамо храну, стојимо у реду за оброке, то је неизбежан део живота. То је једна релативно велика и комплетна целина. Нико не може да живи без иједног од њених саставних елемената.“

### **3. Како се изучава чан будизам у оквиру манастира Шаолин**

Поред тога што су учитељи испитивани о њиховом формалном образовању, процес учења будизма у оквиру манастира, као и пренос усмене и писане чан традиције такође мора

бити разјашњен. Оно што је специфично за овој процес учења у манастиру јесте то што се он заиста организује на индивидуалном нивоу, између учитеља и ученика, неформално, и што у потпуности зависи од мотивације како ученика тако и учитеља. Пренос чан будизма је пренос начина живота више него специјализоване теорије на одређену тему. Учитељ ЈГ који је учио будистичку културу и током мастер студија се специјализовао за шаолинску културу пре него што је сам постао члан Шаолин монашке заједнице, на питање како се изучава чан будизам у оквиру манастира Шаолин одговорио је да се првенствено прати старшина заједнице. „Под надзором старшине манастира се брије глава и постаје монах. Што се учења тиче, не постоји одређена особа од које учите. Особа на коју се највише ослањате треба да вам буде модел. Главни модел у манастиру је свакако старшина. За питања која се тичу практиковања будизма можете да питате директно њега, а за остала свакодневна питања можете да питате било кога ко је у близини а може да вам објасни. Јер ово је један манастир и у њему обитавамо у оквиру групе. Овде има много људи од којих могу нешто научити.“

Учитељ ЈЛ је и интервју који сам имала прилику да водим са њим поставио у оквиру опуштеног разговора и повезао са чином медитације. У својим објашњењима тежио је да дочара не само начин на који се будизам учи у Кини већ и природу будистичког знања и његову потенцијалну улогу у данашњем друштву. Он каже: „Предлажем да опуштено поразговарамо, шта кажете? У будизму то називамо култивацијом чана (参禅 cānchán). Карактер 参 (cān), који се појављује у речи 参加 (cānjiā), и означава 'заједништво' зове се и 参话头 (cān huàtóu)<sup>99</sup>. Другим речима, учење и обучавање у оквиру будизма одвија се тако што сви испијају чај, то се назива 茶参 (chá cān) и разговарају док лагано пију чај, опуштено, тако да то не буде онако, да кажемо трудбенички. Ми то тако ненамерно откривамо из сопствене природе. Сопствена природа, то значи потпуно слободно, а не

---

<sup>99</sup> Коани (gōng'àn) су чан приче које за циљ имају буђење будистичког увида и контемплације, док су „huàtóu“ речи или реченице које се користе ради буђења будистичке мудрости (Shi Yongxin, 2020, 3). (Иначе у обичном, не-будистичком значењу, ова реч означава „нит расправе, субјекат о коме се расправља“). Дакле, „чан хуатоу“ значи учествовати у разговору који за циљ има буђење будистичке мудрости.

сврсисходно нешто открити, изложити. Зато сам врло срећан што сте дошли.' Даље о начину преношења будистичког знања учитељ каже: „Зачетник шаолинске будистичке мисли је Бодидарма (达摩 Dámó) који своје учење није исказао речима, писаним путем, већ делима, што називамо 'два улаза и четири праксе' (二入四行 èr rù sì xíng, два улаза: улаз разумом и улаз праксом). Први од 'два улаза' јесте 'разум, логика, истина (理入 lǐ rù), то значи да мораш прво схватити разлоге, истину. Зашто сам људско биће, јер ако те разлоге, ту истину не разумеш, онда ћеш тешко радити све што би требало да радиш.“

Учитељ ЈЛ који се образовао у области лепих уметности али и фармакологији, о процесу учења дарме (佛法 Fófǎ) каже следеће. „За мене лично, будизам је учење које се одвија читавог живота. У њему је врло мало религијских концепата. У највећој мери то је једно учење од универзума. У најстрожем смислу речи, будизам је велики систем знања који је настао пре 2000 година, који нам помаже да растемо и развијамо се... У њему има врло мало религијских елемената. Постоји један део, али је то изузетно мали део. Религија има неколико карактеристика, као прво, у религији је Бог само један и он се не може превазићи. Тога у будизму нема. Јер, и ти можеш да постанеш Буда, само ако би практиковала. Поред тога, све религије су искључиве. Ако не верујеш у моје учење, онда си мој непријатељ, супротстављен си ми. Ни тога у будизму нема. Нема везе уколико не верујеш, то само значи да судбински тренутак да се сретнемо још није дошао. Оног тренутка који је судбина одредила, ти ћеш доћи. То што тренутак још није дошао, нема везе, нико те због тога неће сматрати непријатељом. То су универзална правила светских религија, али будизам не дели с њима те карактеристике. Будизам је нешто што се учи читав живот. Постоји учење Буде за кога можемо рећи да је имао функцију првог ректора Универзитета. Он нам је помагао да оснујемо будистичку заједницу, и да је развијамо, како да практикујемо, како да се суочимо са нашом људском будућношћу која је испред нас, бригама, тугом с којима се суочавамо, укључујући и оне методе које не познајемо. У будизму се цео живот може учити... Учењем дарме (佛法 Fófǎ) разјашњавају нам се ове законитости како бисмо схватили да се цео свет састоји од настајања, постојања, уништења и празнине. Он може да настане и расте, може и да остане и постоји, може да буде покварен и уништен, да би на крају постао потпуно празан. Али празнина не значи да ничег нема, празнина је једна врста промене, мењања у молекуле, кванте и томе слично.

Попут зрнаца песка... Будизам о коме сам ја говорио то је једно учење које се током целог живота може учити. Зато многи питају, јер будизам има одређену форму, и због ове одеће коју носимо, они питају зашто ти, уколико будизам није религије, носиш такву одећу. А то је наша униформа. Униформа кинеских школа. Ако одеш на Тајланд, или у Шриланку, видећеш да су њихове форме другачије. Шалим се, поента је да не смеш на будизам да гледаш као на религију, јер уколико га сматраш религијом, ти га тиме унижаваш. Будизам постоји зарад читавог човечанства. Да нас ослободи од бриге, од патње. То је једна школа која испитује наше будуће разумевање универзума, то је доживотно учење.“

Учитељ ЈРуо који је пре више од две деценије постао члан шаолинске монашке заједнице, а последњих година се брине о под-манастиру Донглин, каже да се у оквиру Шаолина будизам учи од учитеља (односно старешине). Међутим, поред тога се такође морају обилазити друга будистичка места, али и учити изван манастира. Ево како је он то детаљније описао: „Ми имамо наш прелиминарни (пред-монашки) курс, наше борилачке вештине, нашу медитациону дворану у којој можемо да седимо у медитацији и тежимо просветљењу (参悟 cānwù), тј. доживљавамо (体悟 tǐwù) ову праксу. Ми морамо да развијемо сопствено искуство и само тако ће оно бити наше... јер је оно што читамо у књигама туђе. Тако да ми имамо сопствено искуство кроз медитацију и после тога га повезујемо са секуларним светом. Оно што добијемо из овог процеса је наше. У дневним праксама, поред јутарњих и вечерњих часова (рецитација) ми учимо теорију будизма – на пример 'школу свести' (唯识学 wéishí xué) тј. проучавање праве слике универзума, људског живота и безброј/мноштва дарми. Ми можемо да користимо проучавање ове школе као извор теорије и онда узмемо учења чана као конкретно учење које је у складу са менталним диспозицијама човека (契理契机 qìlǐ qìjī).“

Учитељ ЈРуо о односу ученика и учитеља каже следеће: „Подучавање појединца је другачије од подучавања групе, зар не? Свака особа има другачију основу и потенцијал. У Кини постоји изрека 因材施教 (yīncái-shījiào) која значи да ученике треба подучавати у складу са њиховим потенцијалом. Њихово учење ће зависити од тога чиме су инспирисани. Оваква врста подучавања не може бити произведена у великим групама.

Будизам говори о основама. Основа сваке особе је другачија. Неки су инхерентно оштроумни, неки су инхерентно тупи. Тако да ће свачији иницијални приступ будизму (法 ǎ) бити другачији.“

На питање која су то правила која будистички учитељи преносе својим ученицима и на који начин се тај пренос врши, учитељ ЈРуо је одговорио: „Најважнија правила су наше заповести (戒律 jièlǜ). Ми смо монаси и за нас заповести представљају референцу. Оне су главни принципи по којима сви морају да се воде. Што се тиче кунгфу-монаха, они имају своја правила.“

Када сам питала учитеља ЈЈуена како се спроводи традиционалан однос учитељ-ученик на свакодневном нивоу он је рекао следеће: „Нема стриктних правила. Ако постанеш монах, десет година касније можеш да имаш своје ученике. То не значи да можеш да постанеш монах, да се вратиш у своју земљу на десет година и онда по повратку у манастир имаш своје ученике. Мораш да будеш у манастиру десет година, као монах. Посећивање других манастира је у реду, али напуштање манастирског живота није. После десет година све зависи од тебе. Неки монаси воле да буду сами и не желе да имају пуно ученика који их прате. Али неки монаси врло воле да имају пуно ђака.“

Када сам питала учитеља да ли би ученик требао свакодневно да посећује свог учитеља он је рекао „Не, не, не. Оно о чему ти говориш је тибетански будизам. Сваки дан ученик треба да посети свог учитеља шест пута: ујутру, пре подне, око ручка, после ручка, и увече... А када си ван манастира треба у шест наврата да мислиш о свом учитељу, да визуализујеш његово лице у свом уму. Али у медитационим манастирима то није тако. Ти учиш и вежбаш сам. Идеш да видиш свог учитеља када имаш неку одређену ствар да му кажеш или када имаш неки проблем можеш да га питаш...Као у школи, учитељ само подучава. Учитељ ти само показује да користиш уста да једеш и ти то радиш. Неким данима ћеш можда и носом да једеш јер ниси слушао учитеља (смех).“

Када сам питала учитеља да ми разјасни појам дарме он је рекао: „Дарма је кључ будистичког учења“. Он ми је даље објаснио да је у стара времена процес преноса дарме



изгледао тако што би учитељ, тј. носилац дарме изабрао пет изврских ученика и онда на разне начине проверавао ко би од њих био тај који би требало да наследи њега и дарму. Ипак, „данас се дарма често наслеђује симболично, у облику документа и може се дати већем броју ученика...а сутре, оне садрже дубоко будистичко значење...ми их учимо цео живот...иако на крају целог живота учења ми не постанемо као Буда, можда ћемо да изгледамо као он (смех).“

Учитељ ЈЈанг описује процес свог учења будизма на следећи начин. „Кад сам тек дошао са непуних двадесет година био сам још увек дете, многе ствари нисам разумео, желео сам само да студирам и да учим. Јер, у разговору са другим људима схватиш да имаш рупе у знању, да оно што знаш није довољно. Тако да сам желео да учим, без неког посебног циља. Пошто за будизам постоји само Будистичка академија, решио сам да упишем студије тамо. Будистичка академија се разликује од обичног факултета, јер на Будистичкој академији, осим друштвених предмета, имате и будистичке предмете. Кроз процес учења на Будистичкој академији, ви полако усвајате један начин учења. Наставник нас учи одређеном начину учења. На пример, будизам има осам школа (宗派 zōngpài), рецимо чан будизам (禅宗 Chánzōng), њингту будизам (净土宗 Jìngtǔzōng), школа свести (唯识宗 Wéishízhōng), хуајен школа (华严宗 Huáyánzōng), тијентаи школа (天台宗 Tiāntáizōng), тантрички будизам (密宗 Mìzōng) и много друге. Кроз учење ових школа, ви почнете све више да се интересујете. Манастир Шаолин је представник чан будизма. Природно је да ћу приликом учења највише да се одредим за чан будизам. Кроз акумулацију знања које сам стекао на академији, као и кроз процес учења у манастиру, почео сам да гајим интересовање за чан будизам. Јер чан будизам, рецимо приликом чан медитације, учи нас да примиримо спољашње утицаје. Тек кад се решимо спољашњих утицаја, наше биће стиче слободу. Тако ће наше унутрашње биће да се реши брига и терета, и да прекине све везе са лошим елементима. Сваки дан покушавам да читам будистичке класике, да медитирам, трудим се да сваки дан прочитам одређену литературу. Процес учења на академији се није много разликовао. Такође бих сваки дан читао литературу, и на тај начин надограђивао знање.“

Учитељ ЈЈанг каже да у манастиру постоје прилике да се учи од других монаха али да их није много јер су сви чланови заједнице врло заузети својим послом. Он каже да процес учења иде врло споро, јер појединци нису у могућности да одвоје довољно времена. Он наставља, „трудим се да сваки дан одвојим мало времена за учење. Рецимо, мени се допада чан школа, посебно Сурангама сутра (楞严经 Léngyán Jīng), често бих узео да је проучавам, као и разне интерпретације ове сутре, објашњења и анализе. Често бих потражио старије учитеље и са њима дискутовао. Рецимо, шта је свако од њих научио путем чан медитације, да ли је неко уопште научио нешто ново, какво је то искуство, итд.“

Учитељ ЈЗ који се последњих година бави чан земљорадњом описује процес учења будизма овако: „Раније се практиковало да учитељ преноси знања ученику, јел тако, учитељ је учио своје следбенике, то је био метод. Данас постоје будистички институти (佛学院 Fó Xuéyuàn) и још нека места на којима можеш да учиш. Можеш да одеш тамо да учиш, да размењујеш мишљења. Учитељ ти отвори врата, проведе те кроз улазну капију, научи те основним стварима, а потом се ми сами ослањамо на сопствену моћ разумевања. Данас, видиш, без обзира да ли је реч о књигама, будистичким скуповима (法会 fǎhuì) или неким другим манастирима у којима учиш, могућности је пуно. А ако наиђемо на нека неразумљива места, онда се обратимо учитељу за помоћ.“

Учитељ ЈЈонг има јединствену причу одрастања и доласка у Шаолин манастир. Као сироче, одрастао је са даоистичким монасима и од малих ногу је слушао приче о пустоловинама еминентних духовника који су лутали природом и учили од ње, развијајући свој пут самокултивације. Даоистички учитељи су му предсказали везу са чан будизмом и упутили га на Шаолин. Провео је три године у шаолинском под-манастиру Луја. Обављао је дневне послове чишћења храма, доношења воде, припремања дрва за ложење, чишћења будистичких статуа, кувања и прања одеће. Тада није био квалификован да „отвори“ старе будистичке списе, већ је то било нешто што је требало заслужити. „Тек када сам прочитао свете списе, схватио сам да их је тешко разумети. Мора се проћи кроз многобројне потешкоће да би се оне цениле. Онда ћеш их ценити више него злато.“ Учитељ ЈЈонг каже да када би се одмах по монашењу могла увидети будистичка мудрост садржана у овим списима, оне би биле само потрошан папир. „Разумео сам да се

права сутра може схватити само истинским (посвећеним) срцем. Од тада пратим до словце методе (духовне праксе) које ми учитељи дају.“

#### 4. Шта је чан?

Учитељ ЈЛ, који се већ низ година бави организацијом шаолинских културних догађаја у Кини и иностранству, а од 2006. године води Одсек за медицину и фармакологију, каже да сматра да чан представља једну осовину, центар опште људске културе. „Јер чан поседује тај општи карактер. Све културе су регионалне, попут културе древне Индије, културе древне Кине, укључујући и европске културе као што су франачка, вавилонска и друге. Све оне представљају неко одређено место, регију. Али, људски род има и општу заједничку културу, а то је култура чана. Њој људски род откад је света и века стреми зарад сопствене будућности. ... Код ње не постоји разлика између људи, она је заједничка и свачија. Зато ми чаном надограђујемо борилачке вештине, што је једна специфичност манастира Шаолин коју називамо јединством чана и борилаштва, тј. 禅武合一 (Chán-wǔ-hé-yī)... Методом чана називамо начине који обједињују најбоље методе које људи поседују у овом времену и простору. Чан се мора повезати са садашњошћу. Историја је процес излагања, а уколико желимо да употребимо чан морамо га повезати са садашњошћу. Употреба чана у сваком тренутку се разликује. Јер ми се сада налазимо у Кини, ти живиш у Европи, неки други живе у Африци, и зато своје методе они морају повезати са тамошњом актуелном ситуацијом, ту најбољу методу треба да употребе. Чан се не везује за спољашњост, он се дистанцира од спољашности али је чврсто повезан са суштином, а суштина је управо то да служи људима. То је нешто што је специфично само људском роду, животиње то на пример немају. Животињама је довољно да задовоље потребе, и то је то, док човек вечито настоји да превазиђе себе. Одакле смо дошли, зашто и куда идемо, за све то се ослањамо на чан. И зато је чан специфичан модел мишљења људског рода. Он превазилази; не задовољава се тренутном ситуацијом, окренут је ка будућности, и то све на основама које представљају збир свих оних сазнања људи који су живели пре нас. И борилачке вештине чана (禅武 Chán-wǔ) су такве. У манастиру Шаолин живеле су генерације и генерације чувених монаха, великих мајстора борилачких вештина, а данашњи монаси покушавају да на постигнућима претходних генерација

осмисле како би их могли превазићи. Да још више усаврше себе... Мудрост Шаолина треба да се користи да се разреши спорови међу људима. Људи имају много међусобних спорова. И зато је чан осовина људске културе. Све су то ствари које су еминентни монаси претходних периода акумулирали временом.“

Учитељ ЈРуо је објаснио теоријску подлогу чан култивације на следећи начин: „У чан будизму, ми поклањамо посебну пажњу бризи о уму-срцу (心意 xīnyì)... Бодидарма је дошао са запада без једне речи, ослањајући се само на 功夫 gōngfū, у овом случају кунгфу се односи на култивацију ума/срца)... Аватамсака Сутра говори о томе да је ум/срце извор мноштва дарми, као у следећем стиху:

Ум/срце је као уметник  
Може да наслика светове  
Пет агрегата се из њега рађају  
Нема ништа што (ум/срце) није створио.

Када говоримо о медитацији ми говоримо о расветљавању ума и виђењу праве природе 明心见性 (míngxīn-jìàn xìng), а оно што култивишемо је ум/срце (心 xīn). Онда када вежбамо борилачке вештине са овим истим срцем, ми говоримо о вежби не става тела (架子 jiàzi), већ ума/срца. Какав свет можеш да достигнеш, то је ниво твог достигнућа (火候 huǒhòu) до кога дођеш са твојом песницом (拳 quán мисли се на борилачку вештину). Тако да је чан ум/срце, песница је такође ум/срце, а одјек између ова два ума/срца чини јединство чана и песнице, тј. 禅拳合一 (Chán-quán-hé-yī).“

Учитељ ЈЈ илустровао је разумевање које манастирски учитељи имају о примени *Chán-quán-hé-yī* у пракси следећом причом. Уколико би, на пример, желели да преживимо блиски сусрет са страшним тигром, била би на потребна уједно и вештина ума/срца и физичка вештина. Једино уколико би се сусрели са смртном опасношћу без страха, и самим тим били у могућности да реагујемо смирено, могли би да користимо наше физичке капацитете да се супротставимо тигру. Даље, чак и ако би заиста успели да укротимо

страшног тигра, шта онда? Да ли би оставили тигра у животу и пустили га на слободу или би га убили? Учитељ објашњава да ова одлука зависи од нашег срца-ума и наше духовности. Саосећање захтева одређени ниво храбрости. Пустити на слободу биће које за нас представља велику опасност је чин саосећања. Овим примером учитељ је илустровао три главна аспекта шаолинске култивације: чан праксу (сталоженост ума/срца), кунгфу (вештина самоодбране) и будизам (мудрост у форми саосећања према свим живим бићима).

## 5. Медитација као наслеђе

На питање како се практикује чан медитација и који аспекти би могли бити издвојени као неопходни за успешну медитацију, учитељ ЈГ је одговорио да је држање тела врло важно, јер телу током медитације мора да буде пријатно. Конкретно, током медитације, дисање мора да буде „прилагођено“ овој активности. Учитељ се присетио да је од самог почетка могао да се опусти и да му медитација буде пријатна, те се није сусрео са било каквим лошим осећањима и доживљајима током ово праксе. Он приповеда: „Приликом чан медитације, у суштини се никад нисам сусрео са нечим што се у будизму назива 境界 (jìngjiè), односно никад нисам доживео неке посебне менталне увиде. Ја само осећам да ми је приликом медитације веома пријатно, а најбитније је да хаотичне мисли полако смирим и да сву пажњу усмерим на разматрање појединих питања и проблема, и да ослободим свој дух и тело од земаљских брига... Веома сам опуштен током медитације, у суштини не могу да имам болна искуства. Могао бих рећи да су медитације увек биле успешне. Други људи имају болна искуства, па не желе да наставе (смех). Ја сам веома опуштен током медитације, ни ноге ме не боле.“

Учитељ ЈРуо описује телесне доживљаје и промене које се могу јавити током медитације: „...унутрашње дисање пролази кроз промене. Хајде да прво размотримо седећу медитацију, наше унутрашње дисање, тј. процес бројања удаха. Унутрашњи удах пролази кроз промене, укључујући, поготово у почетку, осећај бола у мишићима, трњења и отицања ногу. Цело тело реагује на неки начин. Али уколико овај део прође, онда можемо

да га сматрамо за прекретницу ... уколико прођемо ову прекретницу све је добро. Сада немам овакве осећаје током медитације. Медитација је сада за мене радост.“

Учитељ ЈРуо сматра да је пажња од кључне важности за успешну медитацију. Он објашњава: „Као што кажемо у 'Сутри срца' (心经 Xīn Jīng),<sup>100</sup> када просветлимо Пет агрегата (蘊 yùn, на санскриту skandha) и увидимо њихову празнину (照见五蕴皆空 zhào jiàn wǔ yùn jiē kōng), тј. када учимо и практикујемо дубоку медитацију, треба да обратимо пажњу на ову форму пет 'сканди'/агрегата/наслага (као конститутивних елемената егоа, који чине: тело, осећаји, опажања, менталне творевине и свест) и обратимо пажњу на њихову празнину..., јер празнина коју увидимо показује 功夫 (gōngfū, овде се може интерпретирати као вештина) коришћен у духовној култивацији.“

Учитељ ЈЛ који је и у току интервјуа седео у медитативној пози, која му је изгледа пријатна, о медитацији каже, „медитација је врло важна ствар... Када се тек почне са медитацијом наравно да постоје неке сметње, први пут ће осећај у целом телу можда бити и непријатан. Касније се може осетити нервоза, не може се дуго издржати у седећем положају. Тек након неког времена можемо одбацити себе и ући у свет где заборављамо на себе, односно одбацити мисли које нас ометају... Када се медитира овакве мисли се морају одбацити. Седиш неправилно јер си узнемирен. Када си узнемирен, онда су ти и мисли у хаосу, што резултира немогућношћу да се апсолутно опустимо.“

Учитељ ЈЛанг о медитацији каже: „То је врло спор и монотон процес. Седите тако сами и ни о чему не мислите. То је веома тешко. Јер кад смо млади ми волимо да смо у покрету. И одједном треба само да седимо. Тешко је навићи се. Уз то, мисли нам само лете, размишљамо о свему и свачему. У будизму постоји метод бројања удисаја (数息 shù xī). Чему то служи? Поента је да се сва пажња усмери на дисање. Броје се удисаји и издисаји од један до десет. Удахнеш, издахнеш, и то је један, поново удахнеш и издахнеш и то је два. Сву пажњу усмериш на то. Бројиш до десет и онда кренеш испочетка. Не мораш говорити наглас, треба полако да бројиш у себи. Циљ је да се мисли које лете усмере на

---

<sup>100</sup> У Сутри срца се говори о искуству Авалокитесваре Бодисатве који је практиковао узвишену мудрост (на кинеском 般若波罗蜜 bō rě bō luó mì, на санскриту pñāna paramita). Бодисатва је просветлио пет „сканди“ и видео да су оне празне. То просветљење му је омогућило да пређе преко патњи и тешкоћа.

бројеве. И да се концентрише сва енергија на једну ствар. На почетку је тешко, али се дух временом полако примири.“ Учитель је даље објаснио зашто је медитација тешка. Он каже: „У суштини, сваки дан смо преплављени мислима. На пример, твој мозак као да стално пушта неки филм. Једна сцена, па друга сцена. Зашто? Зато што си по цео дан заузета нечим. Кад си заузета, не обраћаш пажњу на мисли које твој дух шаље мозгу. Међутим, када се примириш, када се твоје тело цело примири, мисли се појављују. Јер тада не мораш ништа да радиш. Тада посматраш свој дух. И тада се јављају мисли. Мораш наћи нешто на шта ћеш да усмериш сву пажњу. Најбоље је почети од дисања. На почетку је најбоље усмерити пажњу на дисање, а не мислити на једну ствар. Јер ако се фокусираш на неку ствар, то ће те повући да мислиш на следећу ствар, па на следећу, и тако даље. А када се фокусираш на дисање, пажња ће остати на дисању, неће те одвући у другом правцу. Ако те пак мисли прекину у бројању можеш кренути испочетка. Пробај, број од један до десет, па испочетка.“

Учитель ЈЈуин каже да је медитација процес упорности. „На почетку ће дуготрајно седење изазвати бол у ногама, бол у мишићима, утрнулост и свраб. Сви пролазе кроз тај процес. Важно је бити упоран. На почетку седења у медитацији, наш ум ће лако бити неусредсређен и наше мисли ће бити расуте на околинину. У тим тренуцима ја се фокусирам на једну тачку и почнем да бројим удисаје и да се концентришем на дисање. Треба остварити фокус и не дозволити мислима да се расипају. Да би се остварио потпуни мир ума и тела (身心 shēnxīn) треба да водимо рачуна о исхрани. Треба да избегавамо храну која може да нас иритира и да највише уносимо лагану храну. Постигнуће култивације ума се достиже малим корацима. Постоји чан изрека која каже да довољно дуго седење доноси чан, а довољно дуго живљење у манастиру доноси судбинску везу са чаном, тј. када дође право време доћи ће и резултат.“

## **6. Како се оцењује напредак у медитацији**

Учитель ЈЈуан каже да само монаси који имају дуготрајно искуство, такозвани „сениори“, могу да процене ниво медитације и да воде ученике у тој пракси. Када ови монаси угледају почетнике, „они су као родитељи који уче малу децу како нешто да раде. За њих

је то веома јасно. Потребно је да само на тренутак погледају ученика и јасно им је. Када седнеш, он зна да ли си у томе добар. То је попут деце која не знају како њихови родитељи раде одређену ствар, они не разумеју. Родитељи ће учити децу, и када се деца сусретну са проблемима, они ће им рећи како да их разреше.“ Учитељ ЈЈуан даље објашњава на који начин се почетници усмеравају током групне медитације. Наиме, током медитативне сеансе у сали за медитацију (禪堂 Chántáng), одређени монаси су задужени за контролисање дисциплине, која подразумева и правилан став тела који је неопходан за несметан ток енергије кроз тело и правилну медитацију.

О добробитима чан медитације учитељ ЈЈанг каже: „Чан медитација може да нам помогне да будемо концентрисанији, јер када примиримо дух, мисли ће бити јасније.“ Учитељ ЈГ на питање шта посвећење медитацији на дуже стазе доноси, одговара: „Осим што на овај начин водим рачуна о свом телу, осећам да ми и дух буде спокојнији. Мисли су фокусиране на ствари и проблеме које обично не разумете.“

Учитељ ЈЈонг објашњава како се медитацијом развија кунгфу звани 禪定 (Chándìng), тј. квалитет који омогућава појединцу да усаврши све остале активности којима се бави, па и борилачке вештине. Он каже: „У рано доба, чан култивација је укључивала изузетно напредно и дубоко стање медитације звано кунгфу (功夫 gōngfū)... Први елемент је кунгфу седеће медитације, тј. 坐禪定 (zuò chándìng). Током медитације произвешћемо унутрашњи дијаметар (內徑 nèijīng, у смислу енергетског поља) који ће произвести прави ћи (氣 qì), а после протока правог ћиа настаће унутрашњи кунгфу (резултат напора). Када се унутрашњи кунгфу, тј. резултат напора, достигне, ти онда узмеш и вежбаш борилачке вештине, то се зове кунгфу (功夫 gōngfū, изузетна борилачка вештина). Када се ове ствари споје у једну (тј. унутрашњи кунгфу и умеће борилачких вештина), свакако можеш да постанеш мајстор борилачких вештина... кунгфу медитације је 禪定 (Chándìng).“



### III. РЕЛИГИЈСКИ МОНАСИ О КУНГФУУ

#### 1. Да ли религијски монаси тренирају кунгфу?

Разговор са религијским монасима подразумевао је и питање да ли су раније тренирали и да ли сада упражњавају кунгфу или друге телесне шаолинске вежбе. Четири од десет учитеља се у ранијем периоду свог живота активно бавило кунгфуом, тј. били су чланови кунгфу-монашког тима манастира Шаолин. Ниједном од учитеља вежба кунгфу последњих година не представља главну активност, већ метод одржавања виталности и здравља. Сви учитељи су научили Бадуанђин (八段锦 Bā duàn jǐn), и потврђују позитивне ефекте ове вежбе на опште здравље. Учитељ ЈЛ који је одговоран за Одсек за медицину и фармакологију у манастиру објашњава да је за старије људе који нису тренирали борилачке вештине током живота најпогодније да вежбају здравствени кунгфу, попут Бадуанђина.

Учитељ Јлонг је поетично објаснио три нивоа кунгфуа којима он тежи, и то на следећи начин: „Срце/ум може да достигне мир попут воде без таласа, али и мудрост широку као море. То је кунгфу за којим највише чезнем. Други кунгфу је такав да могу да убијем особу у десет корака, чак иако је тај непријатељ хиљаду миља далеко. Ипак, ја се надам да никада никога нећу повредити у свом животу. Трећи кунгфу... желим да вежбам једну форму за самокултивацију.<sup>101</sup> Опустање мишића и костију и вежбање тела такође може да буде врло лепо. Сваки дан, на планинама и поред река, на овај начин могу да доживим јединство са свиме између неба и земље. Где год ме тај пут води, надам се да ћу имати могућности да комуницирам и дискутујем са људима који су ми предодређени... То су моја три нивоа кунгфуа.“

---

<sup>101</sup> Овде учитељ говори о вежбању кунгфу форми, пре свега здравствених форми о којима смо говорили у тексту, попут Бадуанђина и Иђингђина (养生功夫 yǎngshēng gōngfu), али на такав начин да оне постају једна врста медитације, тј. део чан самокултивације. Овај начин вежбања у коме је тело покретно а срце/ум у стању медитације се може дочарати концептом „покрет тела, без покрета срца/ума“ (动身不动心 dòngshēn bù dòngxīn).

## 2. Наслеђе и развој шаолинског кунгфуа

Учитељи често говоре да вредност наслеђа манастира Шаолин почива на традицији дугој петнаест векова и да су генерације, кроз које је ово културно наслеђе преношено, допринеле свака у своје време додатном обликовању и усавршавању знања. Дакле, оно знање са којим се можемо сусрести данас је већ исклесано, проверено и практично употребљиво. Ипак увек постоји тензија између традиционалног и савременог, а поготово у кинеском друштву које поклања велику пажњу историји и традицији. Да ли у шаолинској култури постоји простор за иновацију и креативност и да ли је добро или лоше прилагођавати наслеђено данашњем, модерном времену?

Учитељ ЈРуо каже: „Све форме су настале кроз генерације предака, тако да њих можемо само да доживимо, не можемо да их мењамо по вољи; можемо само да разумемо шта је унутар њих. Због тога, веома је тешко за једну особу да промени било који покрет традиционалних форми. То је нешто што је врло пажљиво анализирано и уређено од стране више генерација; десетине генерација како би се устоличила једна форма. Тако да, вежбање форми има велику корист за наше мишиће и кости, и наше унутрашње органе... У даљем периоду ће такође играти веома важну улогу у нашем процесу медитације и духовне култивације.“

Учитељ ШДЈ је током разговора посветио велику важност не само наслеђу шаолинске културне традиције, већ и њеном даљем развоју. Говорио је о процесу промене кроз који шаолински кунгфу као културна творевина неминовно пролази. Он каже: „Ми се трудимо најбоље што можемо да заштитимо древно знање Шаолина. Али људи живе у природи. По законима природе, снажни преживљавају, слаби одумиру. Само 'добар' део остаје сачуван. 'Лоше' форме борилачких вештине или оне које иако су изванредне или класичне, не одговарају развоју данашњег друштва, због чега се њихово учење не наставља и због чега се оне не вежбају данас, су елиминисане. Оно што је елиминисано није неопходно лоше. Много од онога што је елиминисано је врло добро. На пример, у осамдесетим годинама, па све до средине деведесетих година (прошлог века) много људи није желело да вежба шаолински Бадуанђин (少林八段锦 Shàolín Bā duàn jǐn), шаолински Јиђинђинг (少林易筋

经 Yì Jīn Jīng), шаолински Фенгбаилиу (风摆柳 Fēng bǎi liǔ), шаолинску Дијамантску песницу (少林金剛拳 Shàolín Jīngāngquán) и шаолински Памучни длан (少林绵掌 Shàolín Miánzhǎng), јер их нису сматрали за интересантне. Такође, има разних статичних вежби 站桩 (zhàn zhuāng) које нису преношене кроз раније генерације. Сада су људски материјални услови добри и много људи почиње да обраћа пажњу на сопствено здравље. Бадуанђин, Лиђинђинг, Фенгбаилиу, Мианцанг су повраћени. Срећом, наши преци нису одстранили ове ствари, већ су оставили колекцију текстова и цртежа и шаолински регистар борилачких вештина (拳谱 quǎnpǔ). Тако да оно што не вежбамо сада, можда ћемо да вежбамо касније. Ово је наставак старе традиције. За модерне младе људе, а и мене, борилачке вештине које вежбамо сада нису лоше, оне су врло, врло добре. То је као, ја вежбам, ја имам свој метод као и мој начин размишљања. Као када учим културна предавања читањем књига. Када напишем чланак ослањајући се на књиге, резултати писања припадају мени. Мислим да је резултат уложеног напора (尽心 xīnxiù) добар. Нема ништа лоше у томе и оно добро треба да буде развијано даље. Ако ја, укључујући и ЈХ (млади учитељ који је присуствовао интервјуу) само слепо пратимо старе дијаграме из регистра борилачких вештина, и не правимо никакве промене, шаолинске борилачке вештине ће одумрети. Претвориће се у стајаћу воду. Морају да се развију нови покрети, нова крв. Без нових покрета, неће бити допуне свеже крви. Без ње шаолинске борилачке вештине и шаолинска културе ће се прекинути. Тако да људи данас треба да наставе да развијају нове форме које су основане на учењу традиције. Не само да их не треба одбацивати, већ ми као људска бића треба да имамо правилан поглед на живот и врло исправно разумевање. Ако желимо да пренесемо нашу културу, морамо да је развијамо. Без развоја доћи ће до пукотина и свему ће доћи крај.“

На питање о разлици између модерног и традиционалног „вушуа“ учитељ ШДЈ каже следеће: „Нема разлике, уопште. Разлог зашто људи кажу да постоји разлика је зато што разлика постоји у нашим срцима. Људи омаловажавају ово, омаловажавају оно, омаловажавају модерно време. Слепо и незналачко обожавање прошлости и старих традиција... Дан пре него што си дошла у манастир Шаолин, ниси знала каква је ситуација. Све рутине борилачких вештина Шаолин манастира су састављене и сложене

од стране монаха, покрет по покрет; произашле су из праксе која се одвијала у њихово слободно време, тј. када нису имали друге обавезе. Људи никада нису задовољени. На пример, нас троје је овде, комуницирамо између себе, ви учите од мене, ја учим од вас, он (учитељ ЈХ) учи од тебе и ми нисмо задовољни. Мој покрет је бољи. Твојих два или три покрета су бољи. Ја сам усвојио покрете од вас обоје. Ја додајем два или три покрета да би их имао девет. После девет покрета формирао сам једну форму (套路 tàolù). Вас двоје је видите и кажете, „ми хоћемо да научимо ову форму од тебе“. Ја се сложим. На крају, ви откријете да сте вас двоје садржани у мојој форми. Јел ово лош начин стварања форме? Дакле ови покрети потичу од свих нас. Тако да, древни људи, људи који су живели двеста, петсто година раније, су сумирали и направили форме. Модерни људи, људи данашњице, ти и ти, вас двоје, зашто не можемо нас троје да седнемо и саставимо једну форму? Јел то лош начин да се састави форма? Такође је добро. Као што ти учиш о култури и пишеш чланак, састављаш свој чланак, на исти начин је вредност још увек ту.“

### **3. Улога шаолинског кунгфуа у друштву и разлика у поређењу са другим кинеским борилачким вештинама**

Значења и значај шаолинског кунгфуа се могу оценити кроз улогу коју је имао у нашем друштву како кроз историју тако и данас. Примена шаолинског кунгфуа у друштву јесте вишестрана, а аспекти који су пре свега истакнути у интервјуима са религијским монасима су самокултивација, одржавање и побољшавање здравља, културно-уметнички спектакли, и на крају самоодбрана. Тако на пример учитељ ЈЈанг (који никада није озбиљније тренирао борилачке вештине) није желео да детаљније улази у питања о борилачким вештинама, али је зато говорио о њиховим вишеструким улогама. Он сматра како поред улоге у самокултивацији и очувању здравља, пракса кунгфуа омогућава развој уметности напада и одбране (技击 jìjī), али омогућава и развој уметничке вештине за чије се наступе интересују људи широм Кине и света. Учитељ ЈЈ је кроз одговор на исто питање објаснио различите нивое шаолинског кунгфуа, тј. промене које појединац може да доживи кроз праксу кунгфуа као самокултивације, али и како те промене утичу на његову улогу у друштву. Он истиче : „... наравно шаолински кунгфу има и своју улогу у друштву. Када постанемо храбри, неустрашиви људи, постајемо свеци. И ти сама поседујеш тај дух

неустрашивости. Осим тога, када у друштву заиста налетимо на неког ко ради неке лоше ствари, како ћемо помоћи слабима и нејакима? То ми називамо неустрашивим духом у ужем смислу речи. Зашто су шаолинске борилачке вештине тако познате? Из ког разлога Кинези толико воле да гледају филмове о борилачким вештинама и вежбају 'вушу'. Све то је у вези са манастиром Шаолин и културом духа чији је он представник. Истински шаолински дух, од малих ногу, негује борбу за добробит људи, кад се дође до средњег нивоа, ради се на усавршавању себе, а још виши ниво значи живети врлим животом... бити добар попут бодисатве. Храброст обухвата ова три нивоа. Из тог разлога се шаолински кунгфу разликује од било ког другог. То је највећа разлика. У Кини је јако пуно оних који уче 'вушу', али је изузетно мало оних који уистину разумевају кунгфу.“

Учитељ Јонг објашњава историјску улогу борилачких вештина у манастиру. „У прошлости, манастири су се налазили у удаљеним планинама и шумама. У то време, између неба и земље, било је просперитетних времена и хаотичних времена. Све у свему, било је више хаотичних времена, зато што је чак и у просперитетним временима био одређени број одметника. Кунгфу-монаси у манастиру су имали улогу која је била у распону од заштите манастира до заштите државе. Велики број монаха манастира Шаолин у стара времена су били генерали. На пример, током династије Танг, наш учитељ Танг Зонг, један од тринаест кунгфу-монаха који су се борили штаповима, био је генерал царске војске. Опет, у нешто скорије време, генерал Џу Шијоу такође долази одавде. Таквих људи је, у ствари, безброј. Неки нису били забележени у историјским анализима и многи од њих су крили своја имена. Тако да су кунгфу-монаси, који су штитили државу, такође ширили борилачке вештине које су омогућавале људима да побољшају своју физичку спремност, или су подучавали војнике како да штите своју државу и породицу. Намера кунгфу-монаха нису чисто борилачке вештине, зато што многи од кунгфу-монаха такође врло добро култивишу чан. На пример, у време шестог патријарха, живео је кунгфу-монах Хуејмин, који је био чувар са мачем четвртог ранга. Био је генерал и користећи свој мач је штитио цара. Био је напредан у борилачким вештинама, али је такође био велики патријарх, којег је подучавао учитељ Хуеиненг, шести патријарх чан будизма и учио је дарму од петог патријарха Хунгжена. Тако да је његов фокус био другачији од фокуса других кунгфу-монаха. Постоји разлика између кунгфу-монаха. У

модерно време улога кунгфу-монаха је ипак другачија.“ Учитељ наставља: „У данашње време кунгфу-монаси иду даљу, по целом свету. Перформанси се изводе на местима као што су Кремљ и Бела кућа, за председника Америке и Русије. То су перформанси високог нивоа који се организују као пратња нашим државним лидерима. Они представљају врсту културне размене; није више у питању борба на бојном пољу, нити борба између живота и смрти. Уместо тога, имамо културну размену. Државе могу међусобно да комуницирају користећи будизам, борилачке вештине и спорт као мост између њих. Тако да борилачке вештине имају улогу носиоца мировне поруке, која је врло различита у односу на древну. У прошлости су живот и смрт коришћени да би се постигао мир, сада се користе размене борилачких вештина и перформанси ради постизања мира.“

#### 4. Шта је кунгфу?

Сваки од религијских монаха је дао дефиницију кунгфуа која је својствена личном искуству и свакако одражава улогу овог концепта у оквирима самокултивације специфичног појединца. Дефиниције кунгфуа се често ослањају на разлику између ове праксе и других борилачких вештина. Тако учитељ ЈРуо каже: „У ствари, кунгфу је вежбање кунгфуа. Пракса и духовни свет појединца су његов кунгфу“. Учитељ ЈРу каже да уколико желимо да научимо нешто више о култури Шаолина, пре свега морамо да „уђемо“ у манастир Шалин. „Не може се само посматрати кунгфу, неопходно је поради на емоцијама, радити на себи, па тек онда на прави начин вежбати кунгфу и искористити га за јачање тела. Тек тада се може вежбати са задовољством и уживањем и неће бити оних тешкоћа којих је било на почетку учења. Кунгфу је једна врста посвећивања себи на духовном нивоу и ово је дефинитивно један спор и тежак пут.“

Учитељ ЈРуо даље објашњава разлику између борилачких вештина које се уче у „вушу“ школама широм Кине и кунгфуа који се учи у Шаолину. Он каже: „У школама борилачких вештина је број ученика врло велики и покрети су стандардизовани. У манастиру Шалин оно што се вежба јесу традиционалне ствари; више се прати појединачан ум (心意 хīnyì) тако да се не ради о фиксираним покретима, фиксираним угловима покрета итд. Другим речима, у академском приступу борилачким вештинама

углови свих покрета укључују линије (线路 xiànlù) и путање (軌迹 guǐjī) и све су стандардизоване.“ Учитељ ЈРуо додаје како у пракси ове ствари не могу бити стандардизоване, и како при вежби борилачких вештина морамо разумети како да „разбијемо ове врсте норми“.

Учитељ ЈЛ сматра да успостављањем везе између борилачких вештина и чан будизма настаје кунгфу као уметност борбе. Он каже: „Борилачке вештине (武術 wǔshù) и уметност борбе кунгфу нису иста ствар. То је зато што кунгфу садржи у себи филозофију, могућност човека да се кроз њега усавршава, нису то само неки обични детаљи. Код вушуа је најважнији концепт 術 (shu), а 術 је вештина, усавршавање вештине, а кунгфу подразумева усавршавање тела и духа у целини. Зато је разлика између 'вушуа' и кунгфуа веома велика. Оно на чему се ставља нагласак у Шаолину јесте кунгфу... Кунгфу је у чану једна капија која отвара пут просветљењу.“ Учитељ ЈЛ каже да се шаолинским борилачким вештинама такође тренира и „наш чан“. „Ми чаном можемо да усавршимо 'вушу'. Зато чан и јесте свеприсутан, опште-прожимајући.“ Учитељ објашњава да се борилачке вештине не уче ради саме вештине, већ да би користећи се њоме, подстакли нашу енергију. Ако то чинимо правилно, можемо да променимо наше духовно стање, „...али не зато да бих био борац, да бих знао да се бијем; јер ако се борилачке вештине уче само због тога, онда је смисао тога сувише ограничен. Ми унапређујемо себе саме. Исто тако је и са чаном. Чан је инструмент...“

Учитељ ЈЛ наставља: „Шаолински кунгфу у поређењу с осталим борилачким вештинама, највише се разликује по томе зашто, из ког разлога га ми вежбамо. Наравно има оних који кажу да, уколико не будем вежбао, моје тело неће бити снажно. Вежбањем могу да победим у надметању, могу да постанем шампион, или нешто томе слично. То се назива вештина (術 shu). Они који у Шаолину вежбају борилачке вештине не учествују на јавним надметањима. Зато су наши оснивачи поставили јасна правила. Вежбаш кунгфу да би заштитио свој дом, своју породицу и државу. Када лоши људи киње добре, а заправо не постоји ни лоше ни добро, када један човек кињи неког другог, то можемо решити тако што ћемо искористити борилачке вештине. То је најједноставније, површинско

разумевање. Друго, јачање здравља. Постоји у њему тзв. дух смелости, неустрашивости, с чим год да се сусретнеш. Тај дух се постепено развија. Борилачке вештине служе да ојачамо нашу виталности/суштину (精 jīng), ћи (气 qì) и тело (身 shēn). Код нас се то зове 'три душе *hun* и седам душа *po*' (三魂七魄 sānhún-qīpò),<sup>102</sup> значи бити храбар и неустрашив. Уколико се потуку човек који је вежбао борилачке вештине и онај који није...или уколико неко жели да ти украде нешто, онај ко није вежбао борилачке вештине највероватније би побегао или би се престравио до те мере да би се укочио у месту, не знајући шта му је чинити, док би онај који је вежбао, имао смелости да се супротстави. То је такав дух. То је слично погледу на свет који ми, људи, стекнемо посредством учења. То је посебан поглед на свет. Смрт постаје мање важна, не плашим се смрти, јер ја желим да сачувам свој дух. И зато шаолински кунгфу највише од свега испољава оно што ми називамо 'Будином драгоценом палатом великог хероја' (大雄宝殿 Dàxióngbǎodiàn). Бити велики херој је једна од духовних карактеристика Буде, а то је и његово друго име. Буда има десет имена, а шаолинске борилачке вештине су у тесној вези с духом храбрости и неустрашивости. Повезан је и са божанским заштитником (护法神 Hùfǎshén). Ако си ти будиста, ти а и сви други, желећете да имате неког заштитника. Где ћете га наћи? Тражите га посредством вежби, тако трагате за њим и он ће вас штитити. Осим тога, има ту још и нечег другог. Вежбањем се унапређује наше здравље, витална енергија, крв...“

На питање како дефинише кунгфу, учитељ ШДЈ је одвратио: „Допусти ми да те прво питам, шта је ово (показујући на шољу чаја). Шоља чаја. Унутра је чај, споља је шоља. Произвођач чаја жели да га направи тако да он буде добар чај. Ми уживамо у његовом изврсном укусу. Процес од лишћа дрвета до чаја, и онда до нас који га пијемо, све ово се зове кунгфу. Сада хајде да направимо шољу чаја. Сада видимо ову шољу као завршену. У ствари, она је шака земље. Мајстор који је направио шољу је прерадио глину... после десетина процедура целог процеса настала је шоља. Ово се зове кунгфу. Укључујући

---

<sup>102</sup> Душа *hun* је немирна, ваздушаста, и има је три (дах/дисање 气, место јој је у глави; душа/дух 魂神, место јој је у срцу; есенција 精, место јој је у соларном плексусу). Душа *po* је везана за кости и све што је материја у нашем телу. Душа *po* је везана за кости и све што је материјау нашем телу Душа *po* има седам манифестација (радост, бес, туга, страх, љубав, мржња и жеља), она је анимална и вегетативна. Постоји и још једна душа, а то је душа *shen* (神), и она није људског порекла већ космичког, али се налази и у свим живим бићима, па и у нама (ова душа има четири своје манифестације) (Пушић 2016, 123-133).



шољу и сва помагала, њихов процес настанка прерађивањем од глине. Ова серија процеса се зове кунгфу. Не зову се шаолинске борилачке вештине кунгфу. Овај процес формирања свих ствари у нашем целом свету такође може бити елегантно стављен у једну реч – кунгфу. На моје питање зашто онда много људи шаолинске борилачке вештине назива кунгфом, учитељ ШДЈ је рекао: „Зато што је назив шаолински кунгфу (少林功夫 Shàolín gōngfū) веома звучан (响亮 xiǎngliàng). Можемо да кажемо да не постоји место на свету без шаолинског кунгфуа. Свуда је коришћен. Изгледа да шаолински кунгфу има снажну ауру. Његова аура је превише велика. Људи из читавог света га воле. Када људи виде колико су моћни покрети шаолинског кунгфуа, када доживе, њихов дух се узвиси (精神振奋 jīngshén zhèn fèn). Они одмах у својој глави формирају једноставну мисао, мисле да је моћан и снажан и зову га кунгфуом. Наравно и Шаолин борилачке вештине се такође зову кунгфуом. Шаолин борилачке вештине јесу кунгфу – друго име за све производе нашег целокупног људског живота. Видиш овај под. Његово камење је ископано из планина, после тога, радници су их обрадили и транспортовали до овде. Шта мислиш, да ли се и овај процес зове кунгфу?“

Учитељ Јлонг је говорио о врло важној, напредној форми (套路 tàolù) шаолинског кунгфуа која се зове 心意把 (Xīnyìbǎ). Он каже: „Бодидарма није оставио записану реч, тако да се кунгфу преносио кроз срце. Чула си за то. То је Бодидармин чан који прожима цело ум/срце. То значи да је ум Буда, срце је Буда; једно срце се одражава у другом (истинско/чисто и лажно/похлепно). 心意把 представља душу, стање/свет чана. Сваки 把 (bǎ) је врло једноставна борбена техника. На пример, 虎扑把 (Hǔpūbǎ, тигар који скаче) и други 把 (bǎ) су настали имитацијом страшних планинских звери које су учитељи сусретали после седеће медитације.<sup>103</sup> 把 (bǎ) узима срж чана као своју душу и користи овај начин медитације и слике змајева, тигрова, гепарда овога света као медијаторе/носиоце како би створио овај кунгфу 心意把 (Xīnyìbǎ). Ово је разлика између имена и појавног облика.

---

<sup>103</sup> Овде се не мисли да су учитељи визуализовали дивље звери током медитације, већ су на њих заиста наишли током боравка у дивљој природи. У планинама око манастира Шаолин све до уназад десетак година, на пример, било је вукова.

Што се тиче кунгфуа, када се достигне одређено стање, твоје цело тело је проточно и онда вежбом цело тело као да постаје празно; ово је једна врста концентрације. На овај начин можеш да реализујеш/доживиш (体悟 tǐwù) дарму. У овој непрестано променљивој техници борбе, неки покрети су врло једноставни, али чак и у једном покрету можеш да осетиш безбројне промене, које ти омогућавају да отвориш врата своје мудрости. Пратиш овај борилачки метод у свакодневном вежбању, и овај метод има правила и прописе (戒 jiè) - то су границе овог метода. Тако да је учење 戒定慧 (jiè правила и прописи, dìng концентрација, huì мудрост) садржано у овој врсти вежбања борилачких вештина. Дармин 心意 (xīnyì) је такође садржан у оваквом вежбању. 心意把 (Xīnyìbǎ) је довољно да се објасни идеја јединства шаолинског чана и борилачких вештина (禅拳合一 Chán-quán-hé-yī).“

## 5. Шта су форме борилачких вештина ?

Шаолински кунгфу се вежба кроз форме (套路 tàolù), које представљају низ покрета напада и самоодбране спојених у једну целину. Свака форма представља једану инспирацију преузету из реалног света, један стил, један карактеристичан приступ кретању тела при нападу и одбрани. Форми шаолинског кунгфуа има преко седам стотина и свака од њих садржи есенцију шаолинског кунгфуа, тј. основана је на теоријама хармоничног усклађивања покрета тела и теоријама које омогућавају ефикасно и експлозивно испољавање целокупне снаге тела у сваком ударцу. Можемо да кажемо да су форме јединице вежбе шаолинског кунгфуа.

Учитељ ЈРуо објашњава да су форме борилачких вештина настајале кроз историју како ради усавршавања борбених вештина коришћених у ратовима древне Кине, тако и у будистичким и даоистичким манастирима – као испомоћ самокултивацији. „Шаолин је један од извора кинеских борилачких вештина. Кинеске борилачке вештине (武术 wǔshù) потичу из неколико извора. Прво, из војске – на пример познати војни генерали из династије Минг, Ћи Ђигуанг (戚继光 1528-1588) и Ју Дајоу (俞大猷 1503-1579), имали су

важну улогу у оснивању система војних борилачких вештина. Још један извор су будистички и таоистички манастири. Дакле један од извора борилачких вештина свакако има везе са религијом. Још један извор јесу вештине настале у народу.“

Учитељ ЈРуо даље објашњава неопходност релаксације тела при вежбама шаолинског кунгфуа: „Неважно коју форму вежбамо или у којој смо позицији, прво што морамо јесте да постигнемо релаксираност тела; тако да је први корак у кунгфуу релаксација. Да ли можеш потпуно да се опустиш? Наши мишићи су најчешће под тензијом. Када успеш да релаксираш напете мишиће, даље је најважнија структура људског тела; учење борилачких вештина (拳学 qiánxué) се ослања на теорију структуре људског тела. То јест, како се структура људског тела доводи у најрационалније механичко стање. То је оно што се вежба. У ствари, то је мотор свега.“ Учитељ даље каже да се у шаолинским борилачким вештинама све вежбе састоје од форми (套路 tàolù). Учитељ ЈГ је 套路 дефинисао на следећи начин: „Форме чине комбинацију различитих покрета. Приликом њиховог смишљања, прати се одређени правац, оне имају одређени стил као и циљ саме вежбе. Саме по себи немају неке посебне везе са будизмом.“ Учитељ ЈРу каже како стварање шаолинских кунгфу форми почиње од устоличавања кључних покрета. Затим одређени број покрета који се споје у целину дају кунгфу форму. Што се тиче карактеристика самих покрета и шаолинског стила он каже да се у Шаолину пре свега вежба традиционални кунгфу и традиционални стил борилачких техника, што значи да је једна од његових карактеристика свакако практичност, те су покрети на пример такви да је за њихово извођење потребно веома мало простора.

Учитељ ЈЗ, на питање шта је то што је садржано у формама шаолинских борилачких вештина каже следеће: „Овако, шаолински 'вушу' (武术 wǔshù) је широк појам с изузетно дубоким значењима. Од оснаживања тела и виталности, подстицања здравља, па све до борилачких вештина напада и одбране и оних сетова вежби који се изводе више ради показивања другима. То је један прилично целовит систем. Оно о чему си ти говорила, форма коју вежбаш, њена значења се лагано, корак по корак откривају, смисао тих напада и одбрана при сваком кораку ће ти бити објашњен, јасан, не само теби. Када се прелази на

учење следеће форме мора да постоји основа, тренинг у основним техникама, а те основне технике нису ништа друго до основни ставови: 弓步 (gōngbù), 马步(mǎbù), 虚步(xūbù) итд. Поред тога ту су и технике длана (掌法 zhǎngfǎ), песнице (拳法 quánfǎ), прстију (指法 zhǐfǎ), тих неколико најосновнијих покрета. Јасније речено, баш као што је то случај с кинеским карактерима, неколико карактера може да гради различите речи, изразе, али најпре мораш да у потпуности разумеш значење тих карактера, и тек онда можеш да кренеш да их комбинујеш и од њих градиш различите речи. Тек тад можеш на то да се надовежеш. Исто је и са чан-гонгом (禅功 Chángōng), са шаолинским борилачким вештинама. Без обзира да ли вежбаш неки сет вежби или напад и одбрану, или пак неке покрете који служе за одржавање здравља и виталности, у сваком од тих случајева најпре мораш добро да научиш основу, баш као што и наше физичко стање треба да буде добро, јел тако? Као што, рецимо, кад се пењеш на планину, трчиш, кад стекнеш добру физичку форму, тетиве ћеш моћи да растегнеш, да се савијеш у струку итд. Затим, мораш добро да овладаш основним ставовима: 马步 (mǎbù), 弓步 (gōngbù), 虚步 (xūbù), да овладаш техникама ногу (踢腿 tītuǐ), а кад то научиш и добро савладаш, онда научиш неке покрете које можеш да комбинујеш и тако настаје форма (套路 tàolù), јел тако? Али најпре вежбаш основне вежбе (基本功 jīběngōng).“

Учитељ ЈЛ говори о разноврсности вежби и стилова које чине шаолински кунгфу. Он каже: „Бадуанђин (八段锦 Bā duàn jǐn) је безопасна вежба. Што се осталих сетова вежби тиче... који одговарају вама, младим људима онима који су одмалена вежбали, јер ту некад треба скочити или учинити нешто томе слично, што за старије особе није баш најзгодније. Стога у Шаолину постоји велики број различитих вежби (功法 gōngfǎ). Неколико стотина сетова. И зато они одговарају различитим људима. Дебљим, мршавим. Учитељ врши процену, који сет теби највише одговара, па ти тај сет вежбаш. Нико не вежба све могуће форме које постоје у Шаолину, нема тог човека који их све у потпуности научи. Научи само одређени број. Број регуларних шаолинских сетова вежби износи преко 700. Да би добро научио један сет, потребно ти је најмање годину дана. Најчешће три године. Три године уколико желиш да га у потпуности усавршиш. А да се научи основа то

је лако, брзо, али то су само покрети, то је само површно знање. Ако ти три године треба за један сет, за тридесет година можеш да научиш свега десет. Или ако желиш да научиш нешто више, научиш их триста. Ми у Шаолину немамо никог ко је вичан у више од стотину сетова. А укупан број који постоји јесте седамсто. Зашто их има толико? Зато што треба да одговарају различитим људима. Дебелим, мршавим, младим, оним средњих година, старим, а свима њима одговарају различите врсте вежби... Најважније код тих сетова вежби јесте да нас подстакну да створимо навику. На пример, када вежбамо ми радимо овако. Али зашто у исто време морамо да урадимо и ово? (учитељ имитира покрете одбране и напада). Зато што ја треба да се заштитим када ме он нападне, а истовремено и ја треба да задам узвратни ударац. Заштита и узвраћање ударца су истовремени. Ако ти не задаш ударац, ја ћу. Ја ћу да се повлачим, повлачим, повлачим и у току тог повлачења морам и да га разумем . Кад он напада, ја истовремено настојим да ублажим његов ударац. У рату не значи да ако неко напада, ја треба да се предам и готово. Ако ћеш да водиш рат, то значи да ако он напада, ти сасвим сигурно треба да узвратиш. Ту је реч о одбрани, а у нападу има и мудрости чана. Постоји разлог зашто нешто мора да буде такво какво је. Ти данас можеш да користиш ову форму зато што си на њу навикла. Он крене песницом ја се одбраним. Да ја на тако нешто нисам навикао онда никакву другу способност не бих имао него да примим ударац. Формама се увежбавају заправо нерви у мозгу, за инстинктивну повратну реакцију. Захваљујући њима ти почињеш да разумеш ту инстинктивну повратну реакцију. Чим нешто чујемо, и наше стопало ће се подићи као и свих осамнаест делова нашег тела који ће извести напад на ту особу. Почевши од главе, заузимања става од тренутка кад ударимо, лакат, и све до прстију на руци, такав је сет богомољке (螳螂拳 Tánglángquán) и свим тим се може неко ударити, нпр. куком, подизањем и свим другим покретима, сваки део тела је твоје оружје, те зато ми то називамо „осамнаест оружја“ (十八般兵器 shíbā bān bīngqì). Нема ту другог, спољашњег оружја, твоје тело већ поседује осамнаест врсти оружа.

Постоје начини борбе из близине, начини борбе из далека, у води, на броду или у возилу које је у покрету, мораш знати да их користиш. Зашто сви воле да гледају Џеки Чена? Зато што он удара на све стране, користи се стварима које му се нађу под руком и уме да их искористи. А то све зависи од начина на који се размишља. Не ослањаш се само на своје

две песнице то је начин на који се западњаци туку и тако су настали и неки борилачки спортови, док се ми Кинези или уопште не тучемо, или, кад се тучемо, тучемо се читавим телом. Јер сваки део на телу може да се искористи. У томе и лежи разлика између кинеског кунгфуа и западњачких борилачких вештина које зовемо бокс. У кинеском кунгфуу човек као целина, укључујући и размишљање, се стапа са чаном. То исто важи и за тебе. Крајњи циљ тог вежбања борилачких вештина јесте да се код тебе створи природна, спонтана реакција. То ми зовемо вежбама 散手 (sànshǒu), санда (散打 sǎndǎ, на западу познатији као кинески бокс). Када прођеш санду онда иде реална борба коју мораш да искусиш, и за то се не вежба никакав сет вежби, то је као бокс. Али ту постоје одређена правила борбе, одређени предуслови. Ако желиш, праве борилачке вештине немају правила, све оно што има правила је надметање, одмеравање, то је једноставније и механички засновано. Они који су добри у кунгфуу, они користе сваку ствар. Они који су заиста врхунски у борилачким вештинама, они те поразе само погледом. Он/а има то енергетско поље, у себи, док они лошији могу само да трпе да их неко туче. Зар не? Истинске вође, у животињском свету, било да се ради о лавовима или другим врстама, испочетка се користе борбом, али касније више не; страхопоштовање који изазива у другима је довољно. То и зовемо великом храброшћу (大勇 dà yǒng). Треба стићи до тог нивоа. Јер сваки човек је извор енергије, и тај његов став тебе спута. Људи који истински поседују такву енергију и став, они само стану испред тебе, не морају се ни помаћи. Има заиста таквих људи. Није то само прича. Изврсни учитељи чана (禪定 Chándìng), он чим се смири и сконцентрише (定 dìng), ти не знаш одакле да кренеш, ти својим мислима контролишеш своје песнице, свој 'вушу'. Зашто би његове мисли биле снажније од твојих? Он те само фиксирано посматра, па ти не смеш да се макнеш. Све то постоји. Стога, овај 'мали' вушу, то је нека врста очвршћавања самог себе, од малог се почиње не били се активирало цело тело. Прави 'вушу' долази изнутра, и ми то називамо 'чан-ву' (禪武 Chán-wǔ).“

## IV. БОРИЛАЧКЕ ВЕШТИНЕ И ЗДРАВЉЕ

### 1. Шаолински кунгфу и здравље

Учитељ ЈРу тврди да вишегодишњим тренирањем шаолинског кунгфуа, тело постаје јаче и здравије. Он истиче да ова врста вежби није само једна врста вештине, већ да она уједињује вежбу и медитацију. „Када вежбамо, уклањамо све што омета функционисање тела и ума. Дакле, досеже се благостање и стање свести у ком одбацујемо себе, своје Ја.“ Учитељ ЈЛонг сматра да брига о здрављу свакако укључује и вежбе тела, мишића и костију, коже, крвних судова и пулса. „Учиниће тело здравим, омогућити ти да живиш осам до десет година дуже и да будеш отпорнији/а.“

Учитељ ЈЛ сматра да се вежбањем „унапређује наше здравље, витална енергија, крв.“ Позива се на теорије традиционалне кинеске медицине како би објаснио комплементарност динамичног и статичног, као и одмора и напора. Он објашњава да свакодневно седење и медитација може да нашкоди здрављу и да због тога морамо комбиновати покрет и мировање. „Сви елементи живота и осећајних бића на свету развијају се комбиновањем супротности. Покрета и мировања. Ми то у Кини називамо таиђијем (太极 tàijí), јином (阴 Yīn) и јангом (阳 Yáng). И овај Универзум је такав. Кад у њему постоји дан, онда мора постојати и ноћ. Током дана се крећемо, ноћу мирујемо. Из тог разлога борилачке вештине манастира Шаолин прате тај принцип чана, да комбинација мировања и кретања чини да се развијамо. Ту постоји више нивоа значења, површинско, дубље и дубоки смисао. То дубоко, најдубље значење може да нам омогући да у потпуности овладамо чаном; а посредством чана и да боље овладамо борилачким вештинама.“

Учитељ ЈЛ је на конкретном примеру вежбе Бадуанђин објаснио утицај здравственог кунгфуа на здравље појединца. Он каже како је структура здравствених вежби у тесној вези са концептима традиционалне медицине попут „главних и споредних канала и меридијана“ (经络 jīngluò).“ Учитељ је замолио једног од својих ученика да демонстрира једну од осам вежби садржаних у Бадуанђину, која се зове „лево јетра, десно плућа“ (左肝

右肺 zuǒ gān yòu fèi)<sup>104</sup>. Ученик је радећи вежбу објашњавао: „Ова вежба служи за опоравак у појасу доњег дела леђа. Ако имаш проблем са доњим делом леђа то може да утиче на меридијане, на ноге итд.“. Учитељ ЈЛ даље објашњава: „Овом вежбом се обема рукама ојачава струк и бубрези. Много покрета у Бадуанђину у вези је са главним и споредним органима (脏 zàng и 腑 fǔ) у нашем телу. Управо сам поменуо струк, рамена, итд. Без обзира о којој од вежби (功法 gōngfǎ) се радило, укључујући и ствари које учиш после неког дужег времена, постаће ти досадно, почећеш да уздишеш. Ову вежбу ми зовемо рукама подупрети 'санђиао' (三焦 sānjiāo, у кинеској медицини дефинисана као шупљина у којој су смештени органи горњег дела тела). Овом делу тела је потребно да се растегне, јер је човек жив организам и кад се у једном положају налази дуго времена, друге телесне функције ће трпети. Из тог разлога мораш да га поправиш. Вежба служи да нас обнови, поправи, баш као што за то служи и спавање.“

Учитељ ЈЛ је објаснио како је организму потребан баланс између одмора и напора и како му је неопходно да се креће како би се одржало здравље. Он каже: 'Живот почива у кретању, уколико се живи организам не креће, многе његове функције ће попустити. Редовним вежбама ми осигуравамо његову виталност... Животни век људи који вежбају може бити чак дупло дужи од оних који не вежбају. Али мораш да знаш да постоји тачно одређени исправни начин вежбања. Ако ниси упозната са тим начинима вежбања, можеш нанети штету телу... Бадуанђин и њему сличне вежбе могу врло мало штете да нанесу организму, готово да уопште и немају штетних ефеката... Бадуанђин се може вежбати и у седећем, лежећем положају... У западној медицини говори се о мишићним структурама, везивним ткивима и томе слично. Ми, међутим, у традиционалној медицини говоримо о енергетским каналима. А енергетских канала има много. Ако су они проходни, те хранљиве материје могу несметано да се убаце и транспортују. То се може упоредити са саобраћајем у неком граду. Уколико би неки град био блокиран због саобраћајног закрчења, смеће не би могло да се изнесе а добре и хранљиве ствари не би могле да се унесу и то би паралисало град. Такову улогу управо имају енергетски канали. Могло би о

---

<sup>104</sup> Овај назив вежбе означава да покрет у лево стимулише функцију јетре, а покрет у десно стимулише функцију плућа.



томе доста тога да се каже. У Шаолину постоји јако пуно таквих специјализованих метода (功法 gōngfǎ).“

Учитељ ЈЈанг је на сопственом примеру описао делотворност вежбе Бадуанђина. Он каже следеће: „Док сам студирао нисам био доброг здравља, кичма ме је болела. Ишао сам код лекара и он је рекао да морам да примам инјекције или да кренем на акупунктуру. Ипак, нисам отишао ни на какву врсту физиотерапије. Почео сам да вежбам Бадуанђин. Истрајао сам више од месец дана и кичма ме више није болела... Истезање руку и ногу, истезање унутрашњих органа доводе до проходности крвних судова и крв брже струји. Помаже при уклањању зачепљења у организму. Треба истрајати сваки дан. То је процес који траје. Ако вежбаш једном или двапут, вероватно нећеш видети резултат. Али ако истрајеш месец или два, приметићеш разлику. Ту разлику ћеш приметити само ти, остали не.“

Учитељ ЈГ каже да Бадуанђин код њега изазива пријатан осећај у рукама и ногама и омогућава му да се осећа спокојније. Он каже да иако га је у почетку вежбао сваки дан, сада, из лењости, понекад и прескочи. Он објашњава да практиковање чан будизма омогућава телу да се опорави. „Рецимо када сте исцрпљени, можете да повратите тело у стање опуштености. Практиковањем чан будизма можете и да регулишете унутрашње органе. Традиционални кинески идиом каже да чан медитација може да учини да се ћи одржи у стабилном положају, на кинеском се то каже 启迪神仙 (qǐdī shénxiān, просветлити небеска бића и оно може променити вашу нарав.“

Већ смо видели како учитељ ШДЈ објашњавања како шаолински кунгфу помаже одржању здравља (видети посебно поглавље), да је комплементаран статичним праксама попут медитације и да омогућава јачање како тела тако и стварање неустрашивог духа. Међутим, он је такође нагласио да вежбање шаолинског кунгфуа кроз форме има позитиван утицај на нашу меморију, и то је објаснио овако: „У прошлости, као и сада, у друштву имамо много људи који имају потпуно погрешно разумевање борилачких вештина. Они мисле да је вежба борилачких вештина сва у мишићима, без мозга, што више један вежба, то глупљи постаје. Касније су научници открили да ми који практикујемо борилачке вештине на тај начин стимулишемо ћелије, тако да ћелије нашег мозга имају бољу меморију. Могу

једноставно да кажем да вежба борилачких вештина поправља нашу меморију. Да узмемо један пример. Сада учимо културу у школи, на пример уметност или језик, политику, географију, историју. Када професор заврши са лекцијом, он/она пита ђаке шта они мисле о тој теми и шта то значи. Можда много њих није разумело, и морају да наставе да читају уџбеник. Такође може да постоји врло мали садржај који професори захтевају да се произведе из меморије. Оно што се захтевало да буде запамћено можеш да запамтиш јел тако? Оно што није захтевано да буде запамћено, не можеш да се сетиш, јел тако? Да пређемо на тему борилачких вештина. Када бих питао учитеља ЈХ-а (седи поред): 'Учитељу ЈХ, покажи ми свој 小红拳 (Xiǎohóngquán), 大洪拳 (Dàhóngquán), 罗汉拳 (Luóhànquán), 通背拳 (Tōngbèiquán), 十三强 (Shísānqiáng), копље, мач, штап. Учитељ ЈХ би рекао 'У реду учитељу.' Свака рутина борилачких вештина мора да буде извежбана. На основу чега? Да ли зависи од руку или од ногу? Не. Његов мозак је тај који памти. Памти једану по једну форму. Дакле, пракса борилачких вештина може интензивно да стимулише наш мозак, тако да он може да запамти много ствари. Тако да видиш, ми који вежбамо борилачке вештине, сваки од нас вежба форме. Као што се код учења текстова може декламовати напамет научено. Као ЈХ-ов учитељ, ја сам му пренео вештину копља, мача, штапа и осамнаест оружја. У борилачким вештинама се не учи из уџбеника, већ се ослања на меморију. Ако заборавиш, нећеш имати никакав кунгфу, нећеш ништа знати, јел тако? Сматрам да је најбоље код праксе борилачких вештина то што побољшава и јача нашу меморију и чини наш мозак флексибилнијим, тако да можемо да запамтимо разне покрете борилачких вештина. Слично, ако читам уџбеник биће ми лако да запамтим његов садржај... Прво ћеш моћи да декламујеш без разумевања садржаја, а онда ћеш га полако разумети и написати сопствени чланак који може да буде веома леп. Исто је тачно за праксу борилачких вештина. После учења много борилачких вештина, копља, мача, штапа и осамнаест оружја, имаћу своје искуство и моћи ћу да напишем текст борилачких вештина. Мој нови текст борилачких вештина ће можда бити нова форма борилачких вештина (套路 tàolù). Да ли има нешто лоше у томе? То је потпуно у реду. То ће бити нова форма борилачких вештина. Да ли можеш да је одбијеш? Да ли можеш да кажеш да је све ново лоше и да је само традиционално одлично?... Све док ствараш добре ствари, биће добре у свим аспектима. Форме борилачких вештина или културни чланци, док год се производе као добри за здравље, за побољшање меморије, добри за међуљудску

комуникацију, и добри у сваком аспекту. Ако је произведено лоше, имаће лош утицај у свим аспектима. Ако сматраш да је лоше, да није добро за тебе, мораш их напустити.“

## 2. Чан и здравље

Да би разјаснили везу између чан будизма и шаолинског кунгфуа и уопште разумевање вредности чан праксе за монашки живот, неопходно је да појаснимо концепт здравља из перспективе заједнице Шаолина. Дакле, шта представља здравље по шаолинском чану, какво је то медицинско наслеђе манастира из ког се изродила шаолинска чан медицина и на који начин се доводи у везу како са шаолинским кунгфуом?

Учитељ ЈЛ који је одговоран за Одсек за медицину и фармакологију манастира истиче да је манастир Шаолин још од краја династије Ћин и почетка династије Јуен имао своју посебну културу медикамената, тј. „своју медицину“. У оквиру манастира дакле још од давнина постоји институција која се зове Одсек за медицину и фармакологију (药局 yàojú), а од 2006. године она је обновљена на иницијативу старешине манастира Ши Јонг Сина (释永信大和尚 Shì Yǒngxìn Dà Héshàng).

Учитељ ЈЈанг о почецима стварања шаолинске медицине каже следеће: „Шаолинска медицина (医 yī) је настала још у династији Јуан. У Шаолину се непрекидно преносила традиција бављења борилачким вештинама. Монаси нису могли да избегну повреде... тако да су се монаси још за време династије Јуан бавили лечењем спољашњих повреда. Тада је основан шаолински Одсек за справљање медикамената, али је ова вештина за време династија Минг и Ћинг полако нестала. Почетком 2000их година, старешина манастира је оживео белешке о медицинском аспекту културе Шаолина. Манастир има своје специфичне рецепте. Данас су веома заступљени производи попут шаолинског медицинског фластера, шаолинских пилула за активирање канала у телу, итд. Шаолинска медицина је прилично популарна у свету. Имамо и акупунктуру, традиционалну масажу (推拿 tuīnǎ). Веома је цењена у свету.“

Учитељ ЈЛ објашњава порекло везе традиционалне медицине и будистичке мисли на следећи начин. „Медицина манастира Шаолин је у основи повезана с будистичком традицијом. Када учимо будизам морамо учити и такозваних пет мудрости (五明 wuming) – то су пет аспеката сазнања које морамо разумети.... Једна од пет мудрости се односи на 'знање о медикаментима' (医方明 Yīfāng Míng). Зато што здравствено стање у коме се човек налази такође утиче и на његово практиковање будизма. Здравље и пракса будизма су уско повезани. Зато ми морамо да разумемо шта је то здравље кроз учење будистичке дарме (佛法 Fófǎ).“

Учитељ ЈЛ је потанко објашњавао како је приступ традиционалној медицини обогаћен чаном. Тако на пример специјалисти чан медицине код болесника траже узрок болести који долази из његове унутрашњост, из његовог ума/срца. Они покушавају да разумеју болесника интегралним приступом, узимајући у обзир његову целокупну животну ситуацију и окружење и теже да лече узрок те врсте чан будистичким приступом, тј. лечењем на првом месту ума/срца. Овај приступ је компатибилан са теоријама традиционалне медицине, али и са чан будистичким разумевањем човека и његовог односа како са људима тако и са природом. Тако на пример традиционална медицина говори о пет екстремних емоција које могу да нашkode нашем здрављу и поремете баланс нашег организма. Конкретно, љутња оштећује јетру, страх бубреге, претерана срећа срце, туга утиче на плућа, а брига на слезину. Овај однос између емоција и унутрашњих органа је обостран те и оштећења унутрашњих органа могу да произведу горе поменуте емоције. Учитељ каже да за њега лично, будизам представља учење које се одвија читавог живота. „У њему је врло мало религијских концепата... то је једно учење од универзума... будизам је велики систем знања који је настао пре 2000 година, који нам помаже да растемо и развијамо се....“ Учитељ ЈЛ објашњава да се чаном пракса медицине надограђује. „Када се чан употреби у домену медицине онда настаје чан медицина (禅医 Chán-yī). У медицини не треба да постоји подела на Исток и Запад. Данас разликујемо кинеску медицину, западну медицину, арапску медицину итд. А права медицина постоји зарад читавог човечанства. Ми њу називамо медицином чана. Методама чана називамо

начине који обједињују најбоље методе које људи поседују у овом времену и простору. Чан се мора повезати са садашњошћу...“

О конкретном процесу споја медицине и чан учења у данашње време учитељ ЈЛ каже: „Изван Шаолина има јако пуно лекара. Ми у медитационој дворани (禪堂 Chántáng) имамо јако пуно мајстора чана (禪師 Chánshī) и ми треба да спојимо те мајсторе с медицином, а то је врло специфично. Ту се прелазе границе, јер се обично сматра да између чана и медицине нема посебних веза. Али је медицина, добра кинеска медицина, она која се развија кроз духовну праксу (修行 xiūxíng), те се она не ослања само на акупунктурну иглу. Иако ученик уме да иглу забоду у неку одређену акупунктурну тачку (穴位 xuéwèi), опсег, домашај је сасвим другачији. Мајстор који се разуме у акупунктуру треба све своје способности, сву своју енергију да пренесе на болесника; ми који учимо медицину чана ми треба да те игле извучемо и заједно с њима и сву бол пацијента. Ми за то кажемо 无缘大慈, 筒体大慈 (wú yuán dà cí, tóng tǐ dà cí), то значи да Буда, иако није у судбинској вези са свим живим бићима, према свима њима показује милосрдност; без обзира да ли их је срео или не, он увек брине о другима, он њихове муке сматра својим мукама, својим болом, а избављање од мука својом највећом срећом. Код чан лекара мора да постоји таква реакција. Када те лечим твоја бол је и моја бол, ја морам да осетим твоју бол, где се она налази. Када забодем иглу а касније је извучем, с њом и твоју бол морам да извучем напоље. А то се разликује од свих осталих практиковања акупунктуре и лечења по акупунктурним тачкама. Ту је потребно учешће духа. Некада акупунктура није ни потребна, својим мислима могу да те излечим. Али за то мораш да разумеш разлоге и принципе настајања болести, и зато мораш ипак да научиш неке ствари из медицине. Али много више од тога, мораш да знаш да разумеш учења чана. Мораш да овладаш тим начином мишљења, да знаш зашто се неко разболео, од чега се разболео, да ли је узрок његове болести спољашњи, 外面的气场原因 (wàimiàn de qìchǎng yuányīn), тј. нечија непажња, спољашњи временски услови, ударци или томе слично. Ипак истинске болести су оне које настају услед емоција (情志 qíng zhì), услед лоших осећања, расположења. Ми то зовемо седам емоција и шест основних узрока болести (七情六淫 qīqíng-liùyù). Другим речима шест врста болести проузроковано је спољашњим факторима, временским

приликама слично, док је седам повезано са твојим емотивним стањима, с твојим унутрашњим духовним стањем... Када човек никако не може да превазиђе одређену патњу, од тога може да се разболи. А ту врсту болести је врло тешко излечити. Е па чан се у највећој мери бави лечењем таквих болести. Болести које настају услед духовног стања... Ми који се бавимо чаном настојимо да разрешимо то... да тај 'ћи' који је ту блокиран одблокирамо. За то се користи Бадуанђин и сличне вежбе...Ипак није довољно да болеснике учимо само кунгфуу, морамо их учити и томе да треба да чине ствари за добробит других, да треба да се брину о другима, јер ти ниси само ти, живот је један ланац у коме су сви повезани. За судбину кажемо да је заједничка, она припада читавом друштву, целом свету, животи свих нас су међусобно повезани. Зато саветујем појединцу да верује да се лако може разболети. Због тога ће чинити више добрих дела за друге и за друштво и то ће га/је ослободити. Јер то лечи депресију.“

### **3. Чан методе лечења и усавршавања здравља**

Учитељ ЈЛ је говорио о чан медицинским методама које примењује шаолински одсек за медицину у приступу пацијентима. Он објашњава „три методе лечења и седам начина усавршавања здравља“ (三疗七修 sān liáo qī xiū) који сачињавају систем приступа лечењу. Три методе обухватају чан методу (禪疗 Chán liáo), терапију вежбама (功疗 gongliao) и терапију храном (食疗 shí liáo). Учитељ каже следеће: „чан се користи за болести духа, психе. Ако постоје метаболички проблеми, проблем с високим холестеролом, притиском и шећером у крви и томе слично, користи се храна као лек, тј. одређена дијета. Уколико је проблем у енергетским каналима, нпр. вратним пршљеновима или области струка, за то се користе вежбе (功疗 gōng liáo). Тиме се функције враћају у нормалу.“ Учитељ је даље наставио да појашњава „седам начина“ који служе за превенцију болести и усавршавање здравља, „уколико не желиш да се разболиш можеш да практикујеш тих седам метода... говорио сам о чињењу добра и раду на сопственом моралном карактеру (德修 dé xiū). Даље то је 'полирање' (打磨 dǎmó) сопствених функција кроз борилачке вештине (功修 gōng xiū). Човек поседује многобројне функције. Ми који вежбамо борилачке вештине, ми враћамо функције у првобитно стање. Због све веће и веће аутоматизације, многе

функције су код човека опале. Оне се морају повратити. Након тога имамо поправљање здравља исхраном (食修 shí xiū). Исхрана треба да буде одговарајућа, многе болести настају зато што смо појели нешто што је било поварено. Они који воле да пуше сигурно ће се разболети, плућа или нешто друго ће страдати... Јести само једну врсту намирница такође није добро. Исхрана треба да буде избалансирана. То се назива усавршавањем исхране (饮食的修炼 yǐnshí de xiūliàn). Након тога следи усавршавање преко писане речи, слика, калиграфије, уметности (书修 shū xiū, 画修 huà xiū). Човек је живо биће. Њему је потребна уметност да га покрене. То важи и за породицу, и на њу треба да се гледа као на уметничко дело у коме ће сви уживати једни у другима, разумети је. Онда је значење речи човек потпуно другачије. Бити човек не састоји се само у томе да једеш; и животиње то раде. Животиње се разликују од људи. Да ли оне имају у себи осећај за уметност, то је тешко рећи, али је сасвим сигурно да је код човека то много више израђено него код њих. Јел тако? Ми кажемо да калиграфија и слике имају исто порекло. Кинези се користе четкицом, њоме сликају и пишу, и то се простим именом назива усавршавање кроз писање и уметност. Они одсликавају лепоту друштва, лепоту природе. Цвеће које видимо у природи остави утисак на нас, ми у њему уживамо. У будизму постоји тзв. 'Дубоко разумевање езотеричних будистичких учења' (拈花微笑 Niānhuā-wéixiào)<sup>105</sup>, које се састоји у томе да своју виталну енергију подстичем својом љубављу и бригом према цвећу... Цвет у себи садржи мандалу, сваки цвет има енергију и уколико то разумеш ти можеш из њега да црпиш енергију коју можеш да користиш... То називамо усавршавањем посредством цвећа (花修 huā xiū). Након тога следи усавршавање музиком (乐修 yuè xiū). У древној Кини се музика користила за лечење болести... Традиционалним карактерима, карактер за музику пише се 法 (fǎ) што значи начин, метод. Музика, то је срећа биљака, усавршавање музиком углавном се своди на срећу... Користимо фреквенцију музике за регулисање, за активирање наших ћелија... И на крају долази усавршавање мирисима (香修 xiāng xiū). То је једна веома мистериозна материја. Без обзира да ли смо осетили мирис

---

<sup>105</sup> Односи се на причу о настанку чан будизма, када је Буда током беседе пред мноштвом људи подигао цвет у ваздух и поделио осмех просветљења са својим учеником од кога настаје традиција чан будизма, тј. директног преноса дарме од ума до ума (помиње се у интерпретацији). Међутим овде је учитељ узео само лајтмотив употребљавајући га на други начин, тј. стављајући нагласак на „цвет“ као извор природне енергије и потенцијал за усавршавање.

чаја, цвећа или хране, то може утицати на подизање нашег духа... Ми који нисмо ни од чега болесни морамо истрајати на ових седам начина усавршавања. Ти можеш да изабереш онај који се теби највише допада. И тај можеш да користиш. Што се болесника тиче, они морају да примењују оне три горње методе, а ових седам начина такође могу да користе за излечење болести... Данас постоји Светско удружење одржавања здравља и виталности посредством чана (世界禅养联合会 Shìjiè Chán Yǎng Liánhé Huì).“

Учитељ ЈЛ је нагласио важност интегралног приступа у лечењу пацијената при коме се у обзир узима не само стање тела и психе, већ душевно стање (灵魂 línghún).<sup>106</sup> Он каже да идеје сваког појединца иду у корак са његовом/њеном природом сопства која је опет у вези с појединчевим уобичајеним понашањем, начином на који обавља ствари, системом вредности, ставом о себи, ставом о свету. Дакле психичко стање је одређено нашим физичким стањем, које је одређено нашом природом сопства. Он наставља: „То је све међусобно повезано, испреплетено. Без иједног од њих се не може. И зато данас, кад неко поломи руку, та поломљена рука му се намести и то је то. То је исувише једноставан приступ. Зашто се она поломила? Зашто се баш твоја рука поломила? То је правац који заступа чан медицина. Никако не смеш повредити сопствено тело. А то све лежи у узрочно последичним везама. То ми зовемо узроком (前因 qián yīn). И зато култура медицине манастира Шаолин данас, углавном се своди на културу чана, која је повезана с медицином.“

---

<sup>106</sup> Овде ћу навести објашњење „душевног стања“ које је дао мој саговорник учитељ ЈЛ. „Код депресије, човек нема телесни проблем, проблем је у психи. Зато је потребно поправити психичко стање. А одакле долази психа? Она је у тесној вези с твојим духом. О духу, души, може се говорити на Западу, ми у Кини не говоримо о духу. Твоје идеје иду у корак с твојом душом, а душа је у вези с твојим уобичајеним понашањем, начином на који обављаш ствари, твојим системом вредности и ставом о себи, ставом о свету. Није довољно говорити само о психичком стању. Ако је психичко стање добро, а душе нема, онда то нема никакве користи. У будизму се то не назива духом, душом, већ ālaya-vijñāna, природом сопства. Када поседујеш ту природу, тек тада можеш да говориш о психичком стању. А психичко стање је одређено твојим физичким стањем, које је одређено твојим духом. То је све међусобно повезано, испреплетено. Без и иједног од њих се не може.“



#### 4. Образовање у чан медицини

Учитељ ЈРуо каже да се, када је реч о фундаменталној теорије традиционалне медицине, још увек ослања на класике као што су 黄帝内经 (Huángdì Nèi Jīng, Унутрашњи канон Жутог цара), 难经 (Nán Jīng, Канон о здравственим дилемама), 黄帝八十一难经 (Huángdì Bāshíyī Nán Jīng, Осамдесет једна дилема Жутог цара) и 针灸甲乙经 (Zhēnjiǎ Jiǎyǐ Jīng, Основе акупунктуре) . Учитељ додаје да је неопходно дубински разумети основне теорије људских меридијана и акупунктурних тачака, концепте ћиа и крви, „пет покрета и шест клима“ (五运六气 wǔ yùn liù qì). На крају учитељ напомиње да шаолински Одсек за медицину и фармакологију има наследство тајних рецептура традиционалних препарата који се преносе преко хиљаду година, укључујући и оне који могу да лече телесне трауме и разликују се од препарата са којима се можемо сустрети у друштву јер представљају искуство монашке заједнице акумулирано кроз векове.

Учитељ ЈЛ који је на челу Одсека за справљање медикамената објашњава како је током живота и поред усавршавања у области фармације, изучавао културу традиционалне кинеске медицине, њену историју и уопште разна знања која се тичу здравља. Учитељ објашњава какво образовање је потребно како би се овладало специфичностима чан медицине. Он каже да се у овом одсеку манастира највише брине о управљању људског здравља, чије се разумевање не ослања само на медицину, већ и на будистичко учење о узрочно-последичним везама. Он каже: „Ако се само ослањаш на лечење болесника, болесника има толико да их не можеш све излечити. Све их је више и више. У Кини је данас стање такво. Али узрок, зашто се неко разболео, то ми називамо чан медицином, и то се учи код нас у манастиру. Значи, морамо да научимо оно што је основно, оно уобичајено, на пример, које функције има овај црни чај, за шта је добар зелени чај, за шта је све добра јабука. Јер то су све лекови. Лекова има јако пуно. Али су неки од тих лекова фокусирани само на нешто одређено. Ипак сви лекови који су фокусирани само на нешто одређено у себи имају и изванотров, и зато те ствари мораш знати, те методе мораш савладати. Зато сам три године учио фармацију, да бих разумео основне принципе. Мада, касније сам схватио да само учење о лековима није довољно, јер је оних који уче

фармацију на годишњем нивоу јако пуно, а болесника је у Кини много више од људи који уче медицину. Ту сигурно постоји неки проблем. У чему је проблем. У узроку. И зато ми који смо практиковали чан, који разумемо све инструменте чана, када ми учимо медицину, онда ту постоји квалитативна разлика, ми медицину не учимо ради медицине. То је исто и када је реч о учењу борилачких вештина . Не уче се ради вештине... Чан је инструмент, он нам помаже да схватимо како та медицинска знања да распространимо, тако да сам ја својевремено баш због тих метода чана кренуо да се бавим медицином. Мало пре сте искористили термин кинеска традиционална медицина, али за нас она не постоји. Јер, верујем да када је реч о здрављу људи, ту не постоји подела на врсте, на западну и кинеску медицину, важно је само обезбедити здравље. Када је живот на измаку треба применити најбржи могући метод којим ћете га спасти. А ако желиш да делиш на врсте, западну и кинеску медицину, природну медицину, традиционалну медицину, онда си исувише заокупљен појавним облицима. Сви ми који практикујемо чан, имамо много шире погледе, ширу перспективу. Постоји једна тренутна, садашња метода. И зато ових неколико година, у Шаолину, традиционалну кинеску медицину узимамо као полазну тачку, основу, коју развијамо на неки начин. Историјски посматрано, постоји и култура Будистичке медицине. Зато смо на Пекиншком Универзитету традиционалне кинеске медицине већ поприличан број година заједно с њима оформили одељење за будистичку медицину, а и објавили смо поприличан број књига о њој, преко стотину.“

Учитељ наставља: „... чан се разликује од обичног образовања. То је учење које служи да води човека, да му покаже пут. Обично образовање ти говори да нешто треба овако или онако да урадиш, учи те овоме или ономе, док те чан наводи да сам увидиш како нешто можеш урадити... Сви ми који практикујемо чан користимо његову мудрост, а чан се не приклања појавним облицима, један дан нешто можеш урадити на један, а други дан на други начин. Ми тако учимо идеје чан медицине... Чан је нешто што је опште за све људе. Верујем да ће у будућности још више људи дубље ући у чан. У Америци се сада говори о 'чистој свесности' (на енглеском mindfulness, на кинеском 正念禪 Zhèngniàn Chán) али то је само један мали део, има још много делова који се сви могу постићи посредством културе чана.“

Учитељ сматра да је култура чана заједничка читавом људском роду и да је чан у ствари метода, односно правило којом се руководи пракса (法 fǎ), док је медицина једна вештина (術 shù). „Ми обично говоримо о методи и вештини. 'Вушу' је такође вештина.

Акупунктура (針灸 zhēnjiǔ) и моксибустија (艾灸 àijiǔ) су раније такође биле вештине, али кад се дода метод, онда то више није исто. Метод, то су начела Универзума, развој Универзума. Ми то добијамо применом метода чана. Уколико разумеш метод и вештину (法術 fǎshù), онда је лечење болести нешто сасвим друго. Можеш да излечиш и човеков дух и човекову психу. Обично су спољашње болести, телесне болести, које лечимо без да најпре утврдимо узрок тих обољења. Зато је оно што нам је сада најважније, а тиче се здравља, заправо образовање, а не то да ли ја имам неки добар лек који ти могу дати. То је оно што раде обични људи, обичан свет, дај ми лек и све је у реду. Али, неке се болести не могу излечити. Зашто? Зато што ће неки лек код тебе можда имати ефекта, а код неког другог неће. Зато што се свако од нас развија на различит начин, телесно стање свакога је другачије. На крају крајева и гени сваког од нас се разликују. Различит генетски склоп одређује твоју могућност апсорпције, промене, па је зато и његов ефекат другачији. И зато је најбоље да се болест, с једне стране лечи леком, а с друге стране инсистира на саморегулацији. Побољшање одбрамбене снаге организма, лаичким језиком речено, унапређење одбрамбене моћи организма, имунитета, у принципу значи измену тог простора који омогућава да до неке болести дође. Настајање болести има свој чан, има неки свој простор и чим њега промениш и болест ће се изменити. И зато, када говоримо о медицини, ми сада у целом свету радимо на промоцији културе неге здравља по начелима чана (禪養文化 Chán yǎng wénhuà). А то је како можемо сачувати себе, водити бригу о себи. Не говоримо о лечењу јер је лечење исувише ограничено. Болесника је толико да их не можеш све излечити... То што је човек изумео медицину нама је донело много користи, али и поприлично штете. Неки људи сматрају да они сами од себе могу да се излече и чим се ту умеша медицина, ствари крену нагоре. Здравље је једна широка категорија, а најважније је да се размишља о здрављу, да се на тај начин оно разуме. То је уједно и једна од најзначајнијих карактеристика Шаолина. Мудрост Шаолина треба да се користи да се разреши спорови међу људима. Људи имају много међусобних спорова. И зато је чан

осовина људске културе. Све су то ствари које су еминентни монаси претходних периода акумулирали временом.“

## 5. Медитација и здравље

Правилан положај тела при медитацији је неопходан предуслов за њен успех. Тело мора да буде у таквом положају да је омогућена несметана циркулације енергије кроз тело, без расипања (散 sǎn). Ћи дакле током медитације треба да буде „сабран/окупљен“ (聚 jù).

Положај тела при медитацији у чан будизму је специфичан и учитељ ЈЛ је објаснио да се на њега појединац полако, праксом привикава. Он каже да тај специфичан став тела прекрштених ногу (单盘 dān pán и 双盘 shuāng pán) омогућава да се енергија не расипа ка споља већ остаје сачувана, те појединац који је савладао став тела може без проблема цео дан да седи у том положају.

Учитељ ЈРуо каже да је за праксу чана и уопште постизање телесног и умног мира неопходно да тело буде у „добром“ стању, тј. здраво. Он додаје да без тога квалитет медитације не може да буде висок. Учитељ ЈЛанг тврди да су одмор и правилна исхрана предуслови за пријатну медитацију. „Када сам много уморан, или када сам се прејео, осећам велики умор кад завршим са чан медитацијом. Зашто? Када си уморан, када је организам изнурен, тешко је усредсредити се, будеш чак и раздражљив. А када се преједеш, желудац са тешкоћом вари храну, и тако ћи не може да се неометано креће. Ако ћи не може да се неометано креће, онда ни дисање не може да буде правилно. И у том случају чан медитација може бити напорна. Постоји и нешто што се зове 轻安 (qīng ān). Када дођете у то стање, осетите да су вам душа и тело потпуно опуштени. Тело буде меко попут памука. Веома је пријатно.“

Учитељ ЈЛонг говори о добробитима дугорочне праксе медитације. Он каже: „Чан медитацијом можемо да превазиђемо корњачино, споро, дисање и чак достигнемо фетално дисање. Тако ће појединац свакако бити здравији, јер ће тело имати могућност самоисцељивања... Разлог зашто се људи често разболевају су седам емоција и шест

жеља<sup>107</sup> које варирају; и такође исхрана житарицама.“ Учитель је објаснио да су различите житарице „инхерентно добре или лоше“ и да могу да изазивају наглу варијацију наших емоција, што доводи до поремећаја нашег стања духа. „Због тога ће наш дух бити поремећен, наш 'ћи' и наша крв блокирани и учиниће животни век људи краћи.“ Насупрот, уколико појединац успе да влада и успостави контролу над својим емоцијама, мислима и жељама, а и регулише своју исхрану, „природно ће живети дуже, неће се често разболевати, неће обољевати тешким болестима, нити ће се унутрашњи органи разболевати; може да дође само до тривијалних здравствених проблема.“

## V. ШАОЛИНСКА КУЛТУРА И КРЕАТИВНОСТ У ПРИМЕНИ ЧАНА

Да ли постоји креативни простор у чан пракси и на који начин учитељи проналазе лични изражај кроз традиционално наслеђе и будистичку доктрину? Учитель ЈГ објашњава начин на који он испољава своју креативност при манастиру. „Моја специјалност овде су култура и знање, јер сам у школи прошао кроз систематску академску обуку и стекао основе из културе, а захваљујући личном искуству са културом манастира Шаолин, могу да испољим неке личне и јединствене ставове. Могло би се рећи да из аспекта писања могу да испољим личну креативност. Могу да донесем нешто ново овдашњој култури и тако допринесем културној вредности манастира.“

---

<sup>107</sup> Пушић објашњава да се „види да се од четири основне емоције: радост, срећа (*си* 喜); љутња, бес (*ну* 怒), брига, туга (*аи* 哀) и љубав, задовољство (*ле* 乐), тај број попео прво на пет: љутња (*ну* 怒), радост (*си* 喜), брига (*си* 思), туга (*јоу* 忧) и страх (*кунг* 恐); па на шест: радост (*си* 喜); љутња (*ну* 怒), брига (*аи* 哀), бес (*ћу* 惧), љубав (*аи* 爱) и мржња (*ву* 恶); и на крају, дошло се до броја седам. Класични списи обично наводе седам основних, примарних емоција (*ћи* 七情), које, ако се увежу са учењима о *јину* и *јангу* и *Пет космичких усмерења*, дају овакву слику: *си* 喜: радост, срећа, блаженство, узбуђење, усхићење, делује највише на срце и успорава и опушта *ћи* 气; *ну* 怒: љутња, бес, срџба, делује највише на јетру и утиче на раст *ћија* 气; *си* 思 (*беи* 悲, *ћу* 惧): промишљање, замишљеност, брижност – туга – страх, делује највише на слезину, и утиче на опадање *ћија* 气; *јоу* 忧 (*аи* 哀): брига, туга, делује највише на плућа, и омета јако проток *ћија* 气; *кунг* 恐 (*ву* 恶, *ценг* 憎): страх – мучнина – мржња, делује највише на бубреге, и условљава опадање *ћија* 气; *беи* 悲 (*аи* 爱): меланхолија, туга, жалост – љубав, делује највише на плућа, и расипа и троши пуно *ћија* 气; *ћинг* 惊 (*ју* 欲): уплашеност, запрепашћење, шок, пожуда – жеља, делује највише на срце и бубреге, утиче на поремећај и растурање *ћија* 气.“ (Пушић 2017, 55)

Учитељ ЈЈанг о простору за креативност у манастирском животу се изразио овако: „Моја улога је таква да само преносим на ученике оно што су нама учитељи рекли. Нема потребе да нешто сам смишљам. Наравно, с друге стране, сам уређујем свој животни простор како желим. Обавезе које се тичу служења другима ипак морају да се раде у складу са потребама других, не мора да значи да ће моји предлози свима да одговарају. Будизам нас учи, ако су сви задовољни и Буда је задовољан. То значи да тек када су људи око тебе срећни и задовољни и ти можеш бити подједнако срећан. Неке ствари не можеш да радиш како ти мислиш да треба. Мораш да узмеш у обзир и како ће то утицати на људе око тебе. Будизам нас учи алтруизму. Временом научиш да не мислиш на себе, већ на људе око себе и како ће неке ствари да утичу на људе око тебе, колико ће им користити и да ли ће им донети срећу. Тако да ретко размишљам о томе на начин: 'ја бих овако..!'"

Учитељ ЈЈ је објаснио креативност у примени чана на следећи начин: „Што се тиче практиковања, креативност се налази у оквирима културе чана. Зато што смо схватили, бавили се чаном, разумемо његове методе, то су инструменти који нам помажу. И зато у оквиру културе чана можемо развијати и показати много тога. Данас сам говорио о медицини, о борилачким вештинама (武术 wǔshù); борилачке вештине у оквиру чана су такође блиско повезане са медицином. 'Вушу' је вештина... а њиме се такође тренира и наш чан. Ми и чаном можемо да усавршимо 'вушу'. Зато чан и јесте свеприсутан, опште-прожимајући. Данас сам овде, у манастиру, али исто тако и ако сам у друштву, ако се бавим неком професијом у свему томе могу примењивати мудрост чана. Тога је у историји било јакно пуно. Данас се у Кини не пише много књига о томе. Највише се говори о 内功 (nèigōng), тј. вежбама за побољшања стања унутрашњих органа. У Јапану их има доста. Култура чана се примењује у њиховим компанијама, у начину управљања, па чак и у неким институцијама које су усредсређене на добробит друштва. Чак се и у управљању државом може примењивати мудрост чана... Чан се разликује од обичног образовања. То је учење које служи да води човека, да му покаже пут. Обично образовање ти говори да нешто треба овако или онако да урадиш, учи те овоме или ономе, док те чан наводи да сам увидиш како нешто можеш да урадиш.“

Култура чана је присутна у свим активностима које чине саставни део манастирског живота. Тако учитељ ЈЗ објашњава на који начин се култура чана може искусити кроз земљорадњу и на који начин је земљорадња повезана са праксом борилачких вештина. „Култура практиковања чана посредством рада на пољу је саставни део шаолинске културе. Тако да, наравно да може. Они који код нас уче шаолинске борилачке вештине, а и они који уче шаолинску културу, доста њих долази на ову фарму да искусе бављење чаном посредством рада на пољу. Сви долазе овде да раде, обрађују земљу и тек тада они уистину могу да овладају шаолинским чан вушуом. А зашто је тако? Када је шаолинска култура почела да се развија, она је била блиско везана за радове на пољу, јер су раније и монаси учествовали у обрађивању земље. А само обрађивање земље, сам физички рад, у њему се може наћи велики број покрета којих има и у 'вушуу', рецимо код 'осамнаест врста оружја' (十八般兵器 shíbā bān bīngqì) – многи од покрета се могу повезати са пољопривредним алаткама.“

Култура чана је присутна и у другим активностима и вештинама, које се могу практиковати у манастиру и ван њега. Тако је учитељ Јзг објаснио на који начин се култура чана може искусити кроз различите врсте самокултивације (修行 xiūxíng). Он се усредсређује на калиграфију, као умеће које је њему најближе, али даје примере и других врста уметности чана. И каже: „Испијање чаја је врста самокултивације. И јело је врста самокултивације. И борилачке вештине такође. Наравно, то важи за читав будизам, не само за манастир Шаолин. У будизму ценимо дисциплину (戒律 jièlǜ). Шта је то дисциплина? То је истрајавање у одређеном здравом телесном и менталном понашању. Треба да пишемо на начин који је здрав и исправан, следећи своје здраво стање ума (心态 xīntài). Не смемо писати немарно. Такође тежимо једној врсти исправности и лепоте... Већина онога што нам калиграфија доноси је врста култивације духа – то је врста самокултивације (修行 xiūxíng) и врста чан праксе (禪修 Chán xiū). Чан калиграфија пре свега изражава моралну уметничку концепцију. Бирамо добре речи, добре текстове, чији садржај је у служби унапређења тела и ума. Неке карактере (речи) не пишемо. Не пишемо оно што људи сматрају бескорисним. Све оно што пишемо може другима донети

инспирацију (启示 qǐshì), усмерење (帶領 dàilǐng), чак и врсту радости (愉悅 yúyuè). То се не тиче само лепоте калиграфије, такође захтева одређени садржај.“

Учитељ даље наставља: „Посебно у шаолинској култури ми стављамо нагласак на чан (禪 Chán). Шта је то чан? Најузвишенија мудрост (智慧 zhìhuì). Најузвишенија мудрост зове се чан. Иако писмом није могуће потпуно изразити чан ум (禪意 Chán yì), ми кроз писмо чинимо да уђете у или осетите нешто од чан ума. Због тога се прави избор текста... Калиграфија јесте врста уметности, али садржи и одређене принципе (道理 dàolǐ). Она је врста живота, као и врста културе. У животу такође говоримо о кулинарској уметности (廚藝 chùyì). И кување је врста уметности... врста умећа (手藝 shǒuyì). Узмимо за пример припрему чаја, сада такође велики нагласак стављамо на уметност чајне церемоније (茶藝 cháoyì), као и на кулинарство (廚藝 chùyì), тако да у сваком кутку живота, у сваком његовом аспекту, уживате. Не одбацујете га, чините га тако да у њему уживате, достигнете врсту личног ужитка, и при том можете учинити да други виде ваше уживање, можете га пренети на друге. На пример, кад испишем калиграфију, други види њену лепоту и срећан је. Она му је донела врсту радости и постала врста уметности (藝 yì).“

Чан се примењује у области других вештина, које су изворно или накнадно везане за манастир Шаолин. Тако учитељ ЧЦ, који је уз подршку старешине Шаолина основао школу шаолинског лука и стреле у тврђави Џангби (провинција Шанси), на иновативан начин примењује концепт чана на традиционалну технику стреличарства. Ова концепција подразумева метод тренирања култивацијом духа (修行 xiūxíng), чије језгро чини шаолински чан метод (禪法 Chánfǎ), утемељен у кинеској историји. „Ради се о потрази за Будином природом помоћу вештине (以功求法 yǐ gōng qiú fǎ), тј. о ступању у медитативно стање одапињањем стреле (以射入禪 yǐ shè rù chán). Шаолински дуги лук је нови концепт у односу на шаолинске борилачке вештине. Укореењен је у традиционалном стреличарском спорту и традиционалном кинеском ритуалном стреличарству у оквиру шест уметности узвишеног човека (君子六藝 Jūnzǐ liùyì). ... При вежбању се користи изворни облик лука од чистог природног материјала, тј. од бамбуса, без животињских



тетива и рогова, и примењује се метод ритуалног такмичења заснован на кинеској стреличарској техници одапињања стреле палцем.“

Иновација коју пружа шаолинско стреличарство огледа се у томе што је прилагођено савременом човеку, и то како световним, тако и духовним аспектима његовог живота. С једне стране, ова вежба пружа могућност унапређивања нивоа менталне обуке, користи побољшању физичког и психичког здравља савременог човека. Учитељ то овако објашњава: „Прво, кроз стреличарство преиспитујемо сами себе и тиме постижемо концентрацију и боље сагледавање нас самих. ... Обучавање у вештини лука и стреле преставља изузетно напредан ниво менталне обуке коју не може свако да савлада. ... Поред тога, гађање из лука са коња одраслом мушкарцу пружа физичко и психичко здравље, подиже ниво употребе тела и усаглашава организам. Физиолошки, тј. здравствени захтеви стреличарства одговарају потребама савременог човека.“ При том, начин тренирања одговара динамици данашњег живота. Прво, трајање тренинга је кратко. Друго, није потребан велики простор. Треће, можете вежбати сами. Није попут других система обуке, као што је кунгфу, који су оријентисани на групе и код којих је и поред тога што вас неко подучава неопходно дуго истрајавање у вежбању. Вежбање лука и стреле може постати добра навика.“

С друге стране, ова вештина омогућава самосталну индивидуалну вежбу самокултивације. Учитељ ЧЦ даје овакво објашњење: „То можда има везе са мојим годинама, јер сам већ дуже време провео у сали за медитацију (у групним сеансама које се организују једном годишње током седам недеља у манастиру Шаолин), где сам размишљао о томе како да нађем начин да наставим самокултиацију која одговара некоме ко самостално практикује чан. Шаолинске борилачке вештине (武术 wǔshù) су један метод који сам одабрао. У ствари, током процеса праксе чана (禅修 Chán xiū), борилачке вештине Шаолина могу да утичу на онога ко медитира да буде физички и психички здрав... али ове врсте борбе (拳种 quán zhǒng) ту врсту мира не могу да прошире на срце онога ко медитира. Јер након низа удараца, почећете да обраћате пажњу, почећете да се напрежете, почећете да правите претпоставке, и у вашем срцу може доћи до колебања. Управо шаолинско стреличарство

(禪弓 Chángōng) је у том смислу изузетно. Након што завршите са седећом медитацијом не желите да вам мисли буду прекинуте. Када хоћу да се крећем, одапнем стрелу. После одапињања стреле могу наставити са медитацијом и чак јој се могу још више приближити. Рекао бих да је то метод вежби који веома наликује раним данима практиковања чана (禪法 Chánfǎ). Тако је у древној Индији Буда такође био мајстор лука и стреле.“

## VI. СУМИРАЊЕ ИНТЕРВЈУА СА РЕЛИГИЈСКИМ МОНАСИМА

### 1. Шаолинска култура

Шаолинска култура је концепт који је рођен у манастирској заједници и који обухвата културно наслеђе манастира, како материјално тако и нематеријално, али и све оно што чини свакодневни живот и активности чланова манастира. Шаолинска култура се најчешће дефинише преко њених најпроминентнијих елемената и то почев од чана, борилачких вештина и медицине (禪武医 Chán-wǔ-yī). Елементи шаолинске културе су у ствари делатности које су историјски развијане у манастиру и које се данас сматрају „пролазима“ (法門 fǎmén) у чан, тј. начинима практиковања чана. Велика четири (四大 Sì dà) репрезента шаолинске културе су чан медитација, „чан-вушу“, чан медицина и чан уметност. Сваки од испитаника дефинише шаолинску културу у односу на улогу коју као појединац има у њој, тј. кроз аспект коме је посвећен. Једино учитељ ШДЈ, који нема одређена задужења у оквиру манастирске заједнице (清众 qīngzhòng), представља шаолинску културу кроз свакодневни живот у манастиру и сматра да њу чине сви елементи који чине живот шаолинских монаха. Поред тога што је овај манастир место традиционалне и популарне културе, и поред тога што је Шаолин религијска институција, он је ипак и нечији дом.

С обзиром на велики број (преко три стотине) монаха у манастиру, легитимно се може поставити питање који од њих су заиста представници шаолинске културе. После интервјуа, неформалних разговора и изучавања свакодневног живота у манастиру могу да

кажем да би било погрешно тражити појединце који могу истовремено да буду представници свих аспеката, тј. свих елемената шаолинског културног наслеђа. Елементи свакодневног живота и културних активности манастира су превише бројни, али како и испитаници кажу „веома дубоки с обзиром на петнаест векове историје“ ове религијске институције. Прикладније је дакле помоћу анализе интервјуа са представницима различитих огранака манастирских делатности трагати за оним што прожима сваки од њених елемената, а опет карактерише специфичност шаолинске заједнице. По претпоставци истраживања камен темељац манастирске санге и уједно срж данашње шаолинске културе би требало да се, кроз анализе интервјуа, препозна као нит која повезује испитиване појединце у културолошку заједницу, тј. заједницу у којој се кроз свакодневни живот отеловљује и развија шаолинско културно наслеђе.

Оно што из интервјуа можемо закључити јесте да религијски монаси одговоре на питања о шаолинском кунгфуу, здрављу, свакодневном животу, учењу, исхрани, итд. доведе у везу са чаном, тј. стављају у контекст чан манастирског живота. Монаси су ми велики број пута објашњавали да чан треба да буде присутан не само док медитирамо или учествујемо у некој специфичној будистичкој активности или ритуалу, већ да је чан ту док спавамо, шетамо, радимо, учимо, пијемо чај, итд. Монаси, сваки на свој начин, објашњавају како све њихове животне активности представљају једну врсту чан праксе и како чан прожимајући сваку активност, чини њихов живот. Смисао живота будистичких монаха јесте стремљење ка будистичком духовном уздизању, тј. ка идеалу Будиног живота и његовог поимања света – ка отеловљењу Будине природе. Будизам је дакле учење, а чан је начин. Напредак духовне праксе захтева искрену тежњу постизању будиног стања свести, па између осталог и искрен рад на поимању односа сопства и окружења – како друштвеног тако и природног. По будизму, самокултивацијом свако може у себи да открије Буду, јер свако у потенцијалу има Будину природу (佛性 Fó xìng).

Прелазак у монашки живот није само једна церемонија већ процес који подразумева изучавања будизма, одређено искуство манастирског живота и консултације како са монашком породицом тако и са старешином манастира. Током саме монашке иницијације (受戒 shòujiè) будући монаси се тестирају на знање монашких правила и пракси и уводе у

живот чан будистичке заједнице. На крају овог процеса, одржава се церемонија полагања монашких заклетви тј. прихватања монашке дисциплине и правила (戒律 jièlǜ), којих има преко 250, али чији садржај је познат само онима који их полагају. У манастиру Шаолин овај процес се одиграва на сваке три године, а ја сам му присуствовала у пролеће 2019. године. Пет стотина монаха из целе Кине је живело и учило у манастиру током месец дана, после чега су се као замонашени вратили матичним манастирима из којих су дошли. По религијским прописима Кине сваки монах мора да има своју матичну институцију којој припада и која је одговорна за њега.

Основа за свакога ко жели да следи будистички живот, било монашки или световни, јесте поштовање такозване три драгоцености (三宝 sānbǎo), и то су: Буда (佛 Fó), дарма (法 fǎ) и монах/монашка заједница (僧 sēng). Дакле улазак у будизам подразумева прихватање ове три драгоцености и то на следећи начин. Буда је нешто чему појединац тежи, дакле достизању будине природе које се налази у свима нама. Начин рада на себи се учи кроз дарму, тј. кроз будистичку доктрину која се преноси са генерације на генерацију.

Различите будистичке школе преносе дарму на различите начине, а код чан будизма се то пре свега ради кроз праксу чана, кроз чан живот и кроз методе самокултивације као што су медитација, рецитација сутри, извођење ритуала, шаолински кунгфу, уметност, итд. Када је у питању појам 僧 (sēng), сусрела сам се са два његова значења. Прво значење одговара прибежишту, тј. монашкој заједници кроз коју се одвија монашки живот и чији колектив обезбеђује одговарајући средину за духовну праксу. Друго значење се односи на унутрашње прибежиште, на унутрашњи свет који сваки појединац мора да нађе у себи и одржава како би могао да се посвети самокултивацији. Ум/срце је оно што треба да постане монашко, а то се постиже кроз монашки живот, тј. свакодневне праксе и посвећеност циљу духовног напретка. Монаси су у разговорима објашњавали да су они тежили да се посвете чан пракси и пре саме одлуке о монашењу, али да је било потребно првенствено да се „појединац интегрише у заједницу, привикне на начин живота и окружење и тек онда, постепено, под утицајем 'овдашње културе' оствари првобитни циљ и жеље.“

## 2. Свакодневни живот религијских монаха

Прописи чан манастирског живота потичу још од династије Јуан<sup>108</sup>, а у данашње време их регулише Будистичка Асоцијација Кине. Поред старешине манастира и старешина два шаолинска под-манастира, испитиване су старешине које припадају различитим одсецима (堂 táng), тј. Одсеку за чување будистичких списа (藏经阁 Cángjīng Gé), Одсеку за медицину и фармакологију, Одсеку за припрему хране, Одсеку за кунгфу, Одсеку за спољашњу комуникацију и Одсеку за примање гостију и организацију свакодневних активности. Испитивани су како старији монаси који су већ више деценија у манастиру и представљају модел монашког живота, тако и ново придошли чланови заједнице који полако проналазе своје утемељење у манастирској заједници (пре свега кунгфу-монаси). Током целокупног боравка на терену вођени су бројни неформални разговори са припадницима монашке заједнице и то највише о темама везаним за шаолински кунгфу, дефинисање оквира чан праксе и свакодневни живот у манастиру.

Монаси описују свакодневицу говорећи са једне стране о активностима које су заједничке за све чланове (јутарња и после-подневна рецитација сутри, обеди), преко активности везаних за одсек коме припадају и својих конкретних задужења до начина на који воле да проводе слободно време. Они истичу да структура расподеле рада и правила која обликују свакодневни живот монашке заједнице чине од манастира функционалну целину. Сваки члан заједнице има свој посао и своја задужења, а у слободно време може да се посвети пракси чана кроз вежбу кунгфуа, учење будистичких класика и тумачење сутри – и то читајући књиге, уз чај са другим монасима, или кроз друге активности којима су појединци наклоњени (учење о религијским ритуалима, узгајање чаја, калиграфија, учење и пракса традиционалне медицине, музички инструменти, итд.). Сваки од монаха, поред формалних задужења, проналази свој пут самокултивације и свој начин доприноса манастирској заједници. Стриктна правила постоје и монаси сматрају да су она ту да омогуће јединствено и хармонично функционисање заједнице. Међутим лични развој и

---

<sup>108</sup> „Кодекс са правилима за јавне манастире Chányuàn qīngguī традиције, из доба династија Сонг и Јуан укључује Jiàodìng Qīngguī (или Cónglín Jiàodìng Qīngguī Zǒngyào), Bèiyòng Qīngguī (или Chánlín Bèiyòng Qīngguī) и Chìxiū Bǎizhàng Qīngguī.“(Yifa, 2002, 47).

пут самокултивације је одређен личним наклоностима и самодисциплином. Уколико појединац није природно наклоњен овој врсти „напора“ и оваквом специфичном начину живота у коме је ипак потребно самоиницијативно развити свој начин „уласка“ у будистички живот (法門 fǎmén), појединцу може да буде врло тешко да се прилагоди и уклопи у заједницу.

Свакодневне обавезе о којима монаси говоре се могу поделити у две групе. Прву групу обавеза представљају оне које им долазе по формалним задужењима које имају као део манастирске институције, тј. обавезе које су везане за одржавање манастира, организацију манастирског живота и активности. Друга група обавеза је дефинисана правилима и смерницама за духовну праксу чан монаха. Монашка средина је одређена колективним правилима на којима појединац заснива индивидуалну духовну праксу. Како је учитељ ЈГ рекао „ми смо колектив у начину живљења... мора постојати структура... манастир је једна породица.“ Манастирско окружење је управо средина осмишљена као погодна за посвећење духовном развоју, а како учитељ ЈРу каже, „манастир је место у коме човек на миру може да се посвети питањима и проблемима које жели да реши.“ Строго поштовање прве групе правила и искрена тежња ка посвећености испуњавању друге групе правила је неопходна за очување шаолинске културне традиције. Иако друга група правила служи да би дала потпору самокултивацији, самоиницијатива је од кључне важности јер је самокултивација ипак на појединцу. Сматрам да самокултивација свакако спада под обавезу Шаолин монаха зато што је на монасима Шаолина да одржавају, развијају и преносе чан културу на следеће генерације. Од свих монаха се очекује да свакодневно одвоје време за медитацију, учење класика и рецитацију сутри, а једна група монаха као главни задатак има свакодневну чан медитацију.

Медитациона дворана се може сматрати срцем очувања манастирске чан традиције. Овде обитава група монаха која као главно задужење има управо медитацију и то у четири дневне сеансе које трају онолико колико гори „штапић“ (香 xiāng, дугачак миришљави штапић који се користи за одавање почаст и клањање Буди и бодисатвама у будистичким манастирима). Ова група монаха живи у комплексу медитационе дворане, где као главни задатак има одржавање наслеђа чан медитације које, како кажу монаси, потиче од првог

патријарха чан будизма Бодидарме. Медитациони монаси имају посебан ритам живота, кухињу у којој се спрема лагана вегетаријанска храна погодна за лако варење и организоване физичке активности (највише ходање и брзо ходање) које је неопходно да би се тело одржало здравим и виталним. Једном годишње се одржава посебан медитациони догађај од седам недеља (大禪七 Dà Chánqī, 七个七 Qī gè qī) у току којих су монаси под посебним режимом када учествују у једанаест дневних сеанси медитације.

Иако је организација свакодневног живота врло стриктна и прецизно дефинисана, сматрам да је структура расподеле посла динамична и омогућава задовољење појединачних тежњи и наклоности, па и талента вредних појединаца. Монаси имају могућност напредовања у хијерархији манастира и сваки од монаха са којима сам водила формалне и неформалне разговоре имали су динамичну каријеру у смислу смисленог тока усавршавања и напредовања у функцијама организације манастирског живота. Старшина манастира је заиста посвећен развоју манастирских монаха како кроз образовање, тако кроз обучавање за конкретне манастирске функције. Важан концепт који се провлачио кроз више разговора са учитељима јесте тај да нас чан учи да се потпуно посветимо ономе што радимо у датом тренутку, те се од монаха очекује потпуно посвећење њиховим задужењима. На тај начин и посао постаје део чан праксе.

Циркулација монаха у манастиру је прилично велика, тј. сваке три године манастир одржава иницијацију у монашки живот (受戒 shòujiè) после које прима одређени број нових монаха у заједницу, затим млађи монаси често одлазе на одређене периоде ван манастира ради додатног образовања и усавршавања, а већ мало старији одлазе како би се бринули о шаолинским под-манастирима. Одређени број монаха напушта монашку заједницу и укључује се у световни живот. Поред значајне циркулације унутар заједнице, у смислу динамичности напредовања и промена задужења, прилива нових чланова и привременог или сталног одласка старих чланова, структура коју старшина одржава остаје уређена и функционална.

### 3. Учење чан будизма у манастиру Шаолин

Монаси истичу првенство чана у односу на друге делатности и праксе у манастиру и објашњавају како је чан тај који чини да праксе попут медитације, борилачких вештина, медицине, калиграфије, сликарства, итд. имају смисао који је виши од суште вештине или знања ограниченог на једну област. Чан дакле уздиже све праксе које прожима изнад граница телесне вештине и граница интелекта дајући им духовну вредност. „Чан је најузвишенији и он је основа шаолинске културе“ (ЈЈ).

Учитељи заступају став да нам учење будизма омогућава спознају праве природе човека, његове сржи и стварност света у коме живимо. Такође, дубинско разумевање једне области дозвољава спознају закона универзума, а самим тим и начина на који треба да живимо и да се понашамо. С обзиром да су „сви закони универзума међусобно повезани“ спознаја природе света из једне области, нпр. будизма, ће нам омогућити да „лакше разумемо и учимо било коју другу област“, нпр. традиционалну медицину. Оно што је потребно да разумемо и савладамо како би успешно развијали вештину из било које области, а уједно и живели у складу са законима универзума, јесу основе заједничких карактеристика свих људских делатности. (ЈЛ) Дакле циљ посвећивања било којој од делатности у манастиру треба да буде исти, а то је откривање истинске, Будине природе како у појединцу самом тако и у целом универзуму. Сам процес учења не треба да буде „трудбенички“, већ спонтан и опуштен, јер такав приступ омогућава „ненамерно откривање из сопствене природе“ (ЈЛ). Чан будистичко учење је специфично у толико што појединац треба да учи из сопствене праксе и из сопственог искуства, док су учитељи ту да га усмеравају. Чан методе попут медитације омогућавају појединцу да примири спољашње утицаје и да на тај начин ослобођен/а брига и терета стекне слободу увида. Директан увид кроз праксу има првенство у односу на интелектуално разматрање и мисаоно разумевање. Учитељи кажу да се увиди и доживљаји којима тежи чан пракса не могу изразити вербалним путем. „Оно што те ја учим је само једна прича за тебе. То мора да постане твоја прича или за тебе није ништа.“ (ЛЧ) Ипак методе праксе чана су бројне и зависе не само од наклоности појединца, већ и од актуелне ситуације у којој се појединац налази. „Употреба чана у сваком тренутку се разликује. Ми се сад налазимо у Кини, ти



живиш у Европи, неко други у Африци и зато своје методе они морају повезати са тамошњом актуелном ситуацијом, треба да употребе методу која је за њих најприкладнија“ (ЈЛ).

Тек после много месеци проведених у Шаолину и низа разговора и интервјуа са учитељима схватила сам како се у манастиру заправо учи. Дуго времена сам трагала за структуром образовног система, универзалним правилима и шемама по којима се учи не само будизам и ритуали који се изводе током будистичких церемонија, већ и језик, историја и уметност. Немогућност да „ухватим“ и дефинишем стандард образовања у манастиру ме је прво одвела на странпутицу на којој ми се чинило да малтене не постоји пренос традиционалног знања са старије на млађу генерацију, са учитеља на ученика. Тек на крају друге године мог боравка у Шаолину и након сагледавања свих интервјуа и неформалних разговора које сам водила на терену, као и промишљања свега што сам видела и доживела, дошла сам до тога да суштински разумем концепт шаолинског образовања. Дакле, пренос знања у манастиру се одвија између учитеља и ученика. Из тог разлога, потребно је додатно појаснити појмове учитељ и ученик.

Кунгфу-монаси који имају своје ученике (стране ученике или млађе кунгфу-монахе) које подучавају и о којима се брину, у интервјуима себе углавном не називају учитељима, већ тренерима (教练 jiàoliàn) шаолинског кунгфуа, пре свега због тога што реч учитељ *shifu* у контексту Шаолин манастира може да има два значења. Прво значење одговара речи 師傅 (shīfù) и означава да је појединац достигао степен мајстора одређене вештине, док се реч учитељ 師父 (shīfu) односи на учитеља будизма (или у ширем смислу учитеља који нас подучава о животу) и у себи има карактер 父 (fu) који означава очинство. Учитељ ЈХ је објаснио да последњи назив произилази из традиционалног односа учитеља и ученика у коме учитељ има и очинску улогу у односу на свог ученика (徒弟 túdì). Он је објаснио да су мајка и отац ту да нам дају живот и да се брину о нама одређени број година. Ипак, ми морамо да развијемо своје способности и вештине током живота како би се осамосталили и тада учитељ преузима ту „очинску улогу“ и одгаја нас и помаже нам даље. Родитељи су ту да нам подаре живот, а учитељ је ту да нам подари знање. У овом традиционалном

односу будистичке заједнице ученик може да има једног главног учитеља (师父), док учитељ може да има више ученика. Учитељ ЈЈ ми је једном приликом рекао да будистички учитељи могу да имају своје ученике после десет година посвећеног учења у манастиру. У шаолинској традицији постоји церемонија (皈依 guīyī) у којој појединац прима „три драгоцености“ (三宝 sānbǎo) будизма, тј. Буду, дарму и сангу, и уједно прима за учитеља монаха који руководи иницијацијом. Овом церемонијом је озваничен однос учитељ-ученик (师父 徒弟 shīfu-túdi). У манастиру Шаолин постоји једна врста генерацијског стабла у коме је дакле свака генерација означена једним карактером (одређено је 70 карактера). Породично стабло манастира Шаолин је почело у раној Јуан династији са аботом Фу Ју, тако да је први генерацијски карактер 福 (fú) од кога се стабло грана у 70 наредних генерација, између осталог и преко карактера 永 (yong) који је садржан у имену данашње старешине манастира. Дакле постоји наследство ове врсте у коме свака генерација ученика добија посебно будистичко име (法名 Fǎmíng) од свог учитеља. Име од два карактера настаје тако што први карактер означава генерацију, а други карактер учитељ изабира за свог ученика. Тако на пример старешина Ши Јонгсин припада 33. генерацији, док је његов учитељ припадао генерацији 行 (xíng) и звао се Ши Сингџенг. Имена свих ученика старешине Ши Јонгсина почињу са 延 (yán), дакле 释延... (Shì Yán...) и припадају 34. генерацији Шаолин ученика. Ши (释), које би одговарало имену породице долази од речи 释迦摩尼 (Shìjiāmóní) која се на мандаринском кинеском изговара Шиђиамони, а припајају се имену након уласка у монашки живот. Дакле учитељ (师父 shīfu)<sup>109</sup> свих припадници монашке заједнице чије име гласи Ши Јан (...) јесте старешина Ши Јонгсин.

---

<sup>109</sup> Монаси у чан будистичким манастирима се зову чан учитељи, образовани монаси који читају будистичке класике се зову Дарма учитељи (法师 fǎshī), док се припадници заједнице који вежбају борилачке вештине зову кунгфу-монаси (武僧 wǔsēng). Приликом боравка у манастиру, у свакодневном животу се може приметити да се учитељи кунгфуа ословљавају са мајстор (师傅 shīfù), тренер (教练 jiàoliàn), или професор (老师 lǎoshī). Дакле, с обзиром на делатности којима се баве као и положају у манастирској хијерархији, монаси се могу наизменично сврставати и називати на различите начине.

Дакле, улазак у манастирску заједницу, односно у њену званичну генеалогiju, подразумева да појединац постане ученик једног од већ афирмисаних учитеља у манастиру. Ученик пролази кроз церемонију којом се устоличује веза учитељ-ученик (师父徒弟 shīfu-túdi). Учитељ је даље одговоран за напредак и развој својих ученика, од којих се очекује да поштују и слушају свог учитеља и прате његове савете, али и да се брину о њему у свакодневном животу. Ова веза се не тиче само развијања одређених специфичних вештина и знања већ обухвата целокупан живот појединца у манастиру. Даље, у великој манастирској заједници као што је Шаолин (око 300 монаха), учитељ који има велики број ученика, не може да постигне да свакодневно подучава све своје ученике. Такође, неки од ученика желе да се усавршавају у областима које нису обавезно у „струци“ њиховог учитеља. Тако на пример старешина манастира има велики број ученика који су дошли у манастир из различитих разлога – ради кунгфуа, учења будизма, чан праксе, традиционалне медицине, итд. Када ученик одлучи у којој области жели да се специјализује, нпр. у чан медицине, он може да оде код свог главног учитеља, старешине манастира, и да му образложи своје жеље. Уколико се старешина слаже са овом идејом, он ће помоћи ученику тако што ће да пронађе одговарајућу особу у манастиру која је специјализована за област коју младић жели да учи. Дакле, ученик ће отићи код старешине, образложити му да жели да учи шаолинску чан медицину и са сагласношћу старешине појединцу ће бити додељен учитељ из Одсека за медицину и фармакологију који ће га подучавати. Уколико ученик жели да се у целости посвети учењу медицине он ће прећи у тај одељак манастира и тамо ће да обитава и учи медицину заједно са осталом браћом из овог одсека. Ученици у оквиру истог одсека уче једни од других и на њима самима је да потраже старију браћу и учитеље када су им потребна упутства или појашњења.

Ипак, постоји још један интересантан, аспект личне природе које је од пресудног значаја у овом процесу, а то је однос који ће се створити између ученика и учитеља. Иако ученик и учитељ успоставе везу, начин на који ће се она одвијати у свакодневном животу зависи од мотивисаности и упорности ученика али и од слободног времена и спремности учитеља да се посвети развоју млађих генерација. Уколико учитељ увиди да је ученик вредан, посвећен, предан раду и талентован за област коју учи, али и да помаже учитељу у

различитим свакодневним активностима, он ће му се природно више посветити и пренос знања ће се одвијати спонтано кроз свакодневни живот. С обзиром да сви чланови манстирске заједнице заједно обитавају у манастирском простору, могућности за учење су заиста безграничне. Да би ово време било пријатно, личне карактеристике учитеља и ученика треба ипак да буду компатибилне. Уколико се учитељ и ученик „не усагласе“, њихов однос ће остати привремен и врло ограничен. Као што ми је учитељ ЈЦ рекао, сваки ученик мора да има учитеља како би био део заједнице и како би наследио традицију, али такође је врло важно да ученик нађе учитеља од кога може најбоље да учи, тј. чије су личне специфичности усклађене и кога најбоље разуме. Тада учење постаје део живота и постаје сасвим природно, па чак и неприметно, за знатижељне очи посматрача, као што су биле моје. Из горе описаног се ипак не увиђа једна кључна црта односа између учитеља и ученика, а то је да ученик мора да покаже неприкосновено поштовање и посвећеност према свом учитељу који добија очинску улогу над њим – а она се састоји у давању знања које ће омогућити ученику да се развија, пронађе своју улогу у животу и испуни је. Овај однос поштовања према старијем није специфичан само за будистичку монашку заједницу, већ и је општа одредница традиционалне кинеске културе која се вековима развијала на основама конфуцијанског приступа уређењу друштва и државе.

Када се сви наведени предуслови испуне, учење тек тада постаје невидљиво јер се претвара у део свакодневице – одвија се уз испијање чаја, необавезан разговор, шетње, али и дисциплиновану вежбу. Овакав начин стицања знања формира специфичан однос према животу, а стечено знање залази дубоко у људску бит обликујући срце/ум појединца, а затим кроз свакодневне навике, и тело и здравље. Оно што свакако произилази из анализе преноса знања у манастиру јесте то да ученик, било да тренира борилачке вештине или учи неки други аспект шаолинске културе, првенствено мора да буде самоиницијативан, мотивисан и посвећен. Уосталом, из перспективе чан будизма, развој живота појединца ће зависити од узрочно-последичних веза које су самом појединцу неухватљиве, те се у животу ствари не деле на мале и велике, већ се свакој ствари мора посветити пажња и савесно деловати. И ако није извесно какву ће последицу оно што тренутно радимо имати на неки каснији тренутак, последица ће сигурно бити.

#### 4. Религијски монаси о кунгфуу

Одговори религијских монаха на теме шаолинске кунгфу праксе се значајно разликују од одговора осталих испитаника, а пре свега по томе што шаолински кунгфу посматрају првенствено као елемент чан културе. Њихови одговори су мање усредсређени на конкретне елементе телесне праксе, а више на историјску улогу шаолинског кунгфуа у манастиру, његову концептуализацију као чан праксе и уопште на његов теоријски аспект. У том смилсу, нису помињани конкретни појмови телесних техника, начини вежбања, нити ефикасност примене шаолинског кунгфуа као борилачке вештине. С обзиром да живе у манастиру где се свакодневно одржавају тренинзи кунгфу-монаха, и повремено мањи или већи перформанси, већина учитеља осећа присуство шаолинског кунгфуа као део манастирског свакодневног живота. Па ипак, ниједан од будистичких учитеља, од којих су неки раније и сами били кунгфу-монаси, није у свакодневном животу посвећен телесном вежбању.

Сматрам да природа односа монаха према борилачким вештинама говори о две ствари. Прво, да религијски монаси којима тренутна задужења нису везана за шаолински кунгфу, не тренирају интензивно и не баве се овом праксом као борилачком вештином. Друго, рекла бих да монаси који су дошли у манастир као кунгфу-монаси, после напуштања извођачке групе и преласка на задужења која нису у директној вези са шаолинским кунгфуом, формирају дистанцу у односу на телесни и борилачки аспект праксе. После савладавања 武 (wǔ) аспекта до довољног нивоа, овај аспект се ставља у страну како би се омогућило стапање са чан аспектом и рађање новог принципа јединстава борилаштва и чана, тј. 禅武合一 (Chán-wǔ-hé-yī). Концептуални аспект шаолинског кунгфуа тада постаје примаран и самим тим ова вештина постаје начин духовне култивације. Одавде би се могао извести закључак да је циљ две деценије посвећености борилачкој вештини шаолинског кунгфуа тај да се превазиђе њен телесни аспект. Можда је управо то разлог непрестаног инсистирања старијих кунгфу-монаха на одређивању онога чему тежимо вежбањем, тј. усмерењу ка начину на који ће појединац применити вештину коју развија. Да би одређена телесна пракса постала пракса духовне самокултивације она мора бити подржана јаком концептуалном основом. У овом случају 武 (wǔ) са учењем чана постаје

пракса самокултивације „вушу-чан“ (Shi Yongxin 2020, 9).<sup>110</sup> Сматрам да су данашњи носиоци и представници шаолинског кунгфуа управо монаси који су после одређеног броја година посвећености физичкој пракси учили њен потенцијал као духовне праксе и тиме је обогатили, односно продуховили. Иако кунгфу-монаси који су посвећени пре свега 武 (wǔ) аспекту сигурно изводе визуелно фасцинантније вештине, прави представници кунгфуа манастира Шаолин свакако морају бити монаси чији кунгфу садржи есенцију чана. Напуштање фасцинантних перформанса, и уопште рада на „спољашњем“, физичком телу као уметничком алату, омогућава посвећеност људском „унутрашњем“, тј. као прво здрављу кроз регулацију унутрашње енергије и као друго умном и духовном развоју. Као што ми је учитељ ЈХ рекао, на крају се све праксе стапају у једну, и 禪 (Chán), 武 (wǔ) и 医 (yī). Свака активност је вођена чаном, сваки покрет тела које на себи „носи“ кунгфу је освешћен и омогућава хармонију тела и ума/срца (身心合 – shēn-xīn-héyī).

Када се са монасима говори о значењима шаолинског кунгфуа, углавном се дискусија сведе на значај његове примене како у монашкој тако и у широј популацији кроз историју. Монаси најчешће истичу његову историјску улогу у одбрани манастира, његову духовну улогу као методу праксе чана, али и његов здравствени и културно-уметнички аспект доступан широкој популацији модерног друштва.

Монаси који одржавају редовну физичку активност, најчешће посвећују пажњу вежбама из домена здравственог кунгфуа – пре свега Бадуанђину. У сваком случају, већина учитеља са убеђењем говори о неопходности посвећења одређене пажње одржавању здравља путем телесних вежби. Активности које захтевају динамичност тела су представљене као комплементарне већини осталих активности свакодневног живота које захтевају дуготрајно седење или стајање (медитација, рецитација сутри, разговори уз пијење чаја, учење, одмор, обеди, итд.). Тако после сваког оброка у манастиру можемо запазити монахе који у групама шетају било унутар манастирског комплекса или у природи ван његових зидова.

---

<sup>110</sup> Концепт „вушу-чан“ можемо да разумемо ослањањем на Жикићево објашњење да: „тело и дух нису одвојене ствари, отуда сваки покрет представља израз отелотвореног сопства, које са своје стране треба да буде у складу са одговарајућим духовним учењем.“ (Жикић 2018, 274).

За религијске монахе шаолински кунгфу у свакодневном животу представља метод одржања виталности и здравља. Манастирско наслеђе борилачких вештина представља ризницу од преко седам стотина различитих форми и оне се, како објашњавају учитељи, не могу све подједнако користити и вежбати. Учитељ ШДЈ, који је преко три деценије у манастиру, објаснио је како се у различитим периодима историје монашка али и шира популација интересује за различите кунгфу форме. Када је било потребно користити борилачке технике за самоодбрану, бирале су се за ту сврху најефикасније технике и начини вежбања. У данашње време шира популација има више времена и могућности да се посвети здрављу и добро-стању, те су вежбе попут Бадуанђина и Јиђинђина врло тражене. „Срећом наши преци нису одстранили ове ствари већ су оставили колекцију текстова и цртежа и шаолински регистар борилачких вештина. Тако да оно што не вежбамо сада можда ћемо да вежбамо касније.“ Већина монаха сматра да су традиционалне форме (传统套路 chuántǒng tàolù) наслеђе грађено и усавршавано вековима и не говоре о иновацији већ о учењу из самих форми. Форме служе да из њих учимо а не да их мењамо. Само је један од монаха говорио о неопходности развијања наслеђа. Учитељ ШДЈ је истакао да не треба омаловажавати модерно у односу на традиционално, јер је развој наслеђа неопходан за његово одржање.

Појам кунгфуа за монашку заједницу је шири од појма борилачких вештина. Он се често дефинише као одређена вештина која се развија посвећеношћу датој делатности кроз дуг период времена. Кунгфу је дакле изванредна вештина неопходна за стварање у оквиру било које делатности. Процес развијања кунгфуа чини да појединац постане мајстор одређене вештине и самим тим и дефинише његову вредност у друштву. Сваки мајстор после овладавања нормама и основама праксе мора да превазиђе њихове границе и да изроди лични печат. Развој кунгфуа омогућава појединцу да се усавршава кроз праксу, да усавршава своје тело, свој ум, и свој дух те се кунгфу може дефинисати и као процес усавршавања човека. Такође, оно што учитељи помињу као специфичност шаолинске кунгфу праксе јесте развој духа неустрашивости који даје појединцу храброст и снагу да живи исправно и несебично чини добра дела.

Када је реч о формама борилачких вештина, оне представљају основне јединице којима се вежба шаолински кунгфу. Форме су настале кроз историју и ослањају се на искуство великих војсковођа и на теорије борбеног телесног покрета наслеђиване и развијане кроз векове кинеске културе. Учитељи често истичу да је потребна потпуна опуштеност тела како би форме могле да се изведу како треба. За овакву врсту опуштености у ситуацији борбе је потребна велика концентрација, и одсуство страха.

Још један аспект традиционалне кинеске културе, који сачињава и чан културу јесте комплементарност супротности. Учитељи из манастирског Одсека за медицину и фармакологију наглашавају како је при вежби кунгфуа, поред искреног улагања напора неопходан и одговарајући одмор, тј. брига о телу (养身体 yǎng shēntǐ). Како се енергија троши напором потребно ју је и „гајити“ и то не само сном и правилном исхраном већ и одређеним праксама које омогућавају враћање енергије у почетно стање. У покретима форми шаолинског кунгфуа при ударцима је потребна чврстина целог тела али је у свим осталим тренуцима неопходно да тело буде опуштено, савитљиво и агилно (灵活 línghuó). Традиционална кинеска култура нас учи да свака ствар и појава има своје наличје да се између осталог зато не треба држати дефинитивне карактеризације ствари, и поделе на нпр. добро и лоше. Потребно је одржати средину у свему, јер чим превагнемо не једну страну, појавиће се повратна реакција. Зато претераној срећи следи туга, а добро може да постоји само у поређењу са лошим.

Једна од специфичности шаолинских кунгфу форми је та да су покрети „затворени“ и да заузимају мало простора. Друга је да је тело укореењено у земљу и да се при ударцима користи снага целог тела која је максимизирана хармонијом покрета удова (теорија шест хармонија). Вежбањем тела кроз форме се стварају рефлексни покрети напада и одбране. Форме се вежбају велики број пута како би тело без посредства мисли реаговало на покрете противника. У манастиру се може чути да после овладавања телесним вештинама борбе, мајстор шаолинског кунгфуа овладава вештином високе концентрације која утиче на противника парализујући. Овај степен концентрације је карактеристичан за чан праксу (禅定 Chándìng). Присуство „тишине“ се код медитационих монаха може описати само кроз доживљај целог бића. Седећи на чају поред монаха који у дугом временском периоду



вежбају дубоки умни мир, имала сам прилику да доживим снажан утисак нечега што бих могла да опишем као бескрајно тешку тишину.

## **5. Чан медицина**

У шаолинској медицини телу и здрављу се приступа из чан перспективе добро-стања у којој се поред стања тела узима у обзир и стање ума/срца. Чан медицина полази од стања ума/срца како би разумела процесе који се одвијају у појединцу и практично је најприменљивија у лечењу душевних болести, попут депресије. Одсек за медицину и фармакологију манастира такође чува традиционалне медицинске рецептуре од којих се неке користе и дан данас ради прављења природних лекова. Процес образовања чан лекара је захтеван и дуготрајан јер је за дијагностиковање болести потребно да појединац уједно влада и медицинским знањем и одређеном будистичком мудрошћу и спознајом. Потребно је спознати „дубље“ разлоге болести, препознавањем узрочно-последичне везе унутар животног пута појединца. Одсек за медицину и фармакологију је развио три методе терапије (чаном, исхраном и вежбама) и седам начина усавршавања здравља (вежбом, исхраном, радом на моралном карактеру, писаном речи и уметности, музиком, цвећем, и мирисима) који се примењују и у самом манастиру а и у сарадњи са светски признатим институцијама попут Пекиншког универзитета и Универзитета Станфорд. Чан медицина се у Кини и свету промовише као културна делатност, тј. као култура чан медицине која пружа методе добростања широкој популацији невезано за религију.

## ШЕСТО ПОГЛАВЉЕ

### АНАЛИЗА И ИНТЕРПРЕТАЦИЈА

Ово поглавље има за циљ да размотри главне метанаративе манастирске заједнице,<sup>111</sup> који су произашли из целокупног истраживања, а везани су за четири основне теме, а то су: чан будистичка доктрина и пракса, искуства и ставови припадника три групе шаолинске заједнице, развој и улога шаолинског кунгфуа као чан праксе, и хабитус и отеловљење кроз шаолински кунгфу. Ови наративи произашли су из исказа монаха и других чланова шаолинске заједнице, ослањају се на наративе присутне у научној литератури, а интерпретирани су из позиције антрополога која је користила своје тело-ум истовремено као субјект и објект истраживања, односно као инструмент отеловљења шаолинског кунгфуа, праксе која је представљала фокус овог истраживања.

#### I. ЧАН БУДИСТИЧКА ДОКТРИНА И ПРАКСА

##### 1. Изворишта и формирање доктрине чан будизма

Као што знамо, будизам је у Кину доспео у првом веку нове ере, међутим старе списе које су садржале формална монашка правила су пренесене у Кину тек у трећем веку. Први кинески будистички монаси и монахиње, напуштали су куће и породице (出家 chū jiā – термин који се данас користи за монашење)<sup>112</sup> и као улазак у будизам и монашки живот

---

<sup>111</sup> “Метанаратив” је концепт који овде подразумева свеобухватан исказ или интерпретацију догађаја и прилика који дају образац или структуру веровањима људи и значење њиховим искуствима.

<sup>112</sup> Током последњег интервјуа који сам извела на терену (12.08.2020) старешина манастира Шаолин је објаснио дубље значење појма 出家 који се везује за монашење. Објаснио је то овако: 出家 није оно како га обично дефинишемо. Уобичајено је да људи мисле да постати монах значи напустити породицу и ући у манастир. У ствари, поред напуштања куће/дома, постати монах такође значи напустити кућу бриге и оптерећења. Напустити кућу брига и оптерећења ради куће мира. Људи можда мисле да постати монах значи побећи од друштва и ући у празан будистички свет. Монашење је у ствари напуштање „куће живота и смрти“ (生死之家 shēngsǐ zhī jiā). Дакле, оно не подразумева само формално напуштање куће/дома (形式上的小家 xíngshì shàng de xiǎo jiā), важније је да твоје срце напусти кућу/дом. Каже се да напуштање куће и монашење треба да буде укомбиновано са овим крајњим будистичким циљем.

прихватили су такозване „Три драгоцености“ (三宝 sānbǎo) тј. Буду, дарму и сангу, тј. монашку заједницу, као водиче на њиховом духовном путу. Једно од првих забележених монашења био је случај феудалног принца Лиу Ђуна и жене под именом Апан, за време цара Минга из династије Хан (58-75. н.е. ). Пре додира са преводом старих будистичких текстова на кинески, монаси из Индије и централне Азије су долазили у Кину и својим примером и предањем подучавали о будистичкој традицији, монашком животу и правилима владања. Даоан (312-385) је развио правила монашке заједнице пре појаве комплетних *Vinaya* у Кини, те пише како се мора претпоставити да су монаси раног кинеског будизма учили директно од монаха који су у Кину долазили из западних будистичких заједница и потом их прилагођавали специфичностима кинеског живота (Yifa 2002, 9).

Тек од половине трећег века, када је индијски монах Дармакала из централне Индије стигао у Кину и превео део монашких заповести (戒律 jièlǜ) Махасагика будизма (大众部 dàzhòng bù) на кинески језик, монашење у Кини се може сматрати наставком аутентичне будистичке традиције (Yifa 2002, 3). Ипак издвајање чан будистичког огранка будизма и кодекси чан манастирског живота су формализовани вековима касније. Организација свакодневног живота у Шаолину се заснива на традицији чан будистичког манастирског кода, а у данашње време је регулисана Будистичком Асоцијацијом Кине. У литератури се као најранији манастирски код помињу „Бајџангова правила“ из осмог века династије Танг (百丈清规 Bǎizhàng Qīngguī), међутим с обзиром да примерак ових формализованих правила никада није нађен, научници сумњају у његову аутентичност. Дакле Бајџангова правила из осмог века остају као легенда, тј. саставни део наратива стварања чан будистичких институција и дефинисања специфичности монашког живота ове школе. Марио Поцески сматра да је легенда о Бајџангу део наратива који приказује појаву класичне чан традиције као фундаменталне промене парадигме која је била од кључног значаја у дуготрајном процесу ремоделовања будизма у његов кинески облик (Poceski 2003, 33). Ипак, Зонгзеова „Правила чистоте“ (禅院清规 Chányuàn qīngguī) написана 1103. године за време династије северни Сонг се у литератури узимају као први комплетан кодекс чан манастирског живота. До данашњег дана преостало је још шест копија

оригиналног издања које се чувају у Јапану. Монах Зонгзе је такође написао прво кратко упутство за медитацију (坐禅仪 zuò Chán yí) која води до духовног уздицања. Јифу тврди да „Чан манстирска правила чистоте“, поред тога што су заснована на аутентичним индијским „Винаја“ монашким правилима, одражавају локални утицај кинеске културе и то, с једне стране, државну контролу над манастирима и, са друге стране, утицај конфуцијанских ритуалних упутстава. Ова компилација правила је од великог значаја за савремену чан традицију утолико више што је имала утицај на стварање каснијих манастирских кодова, а пре свега на дворско издање Баицангових правила чистоте (敕修百丈清规 Chì xiū Bǎizhàng Qīngguī) из 1338. године, односно из времена династије Јуан.

Јифа заступа мишљење да обиман монашки кодекс као што су Зонгзеова „Правила чистоте“ који се заснива на преводима оригиналних списа али и на прилагођавању кинеској култури, и који се састоји из прецизних формулација појмова специфичних за будистички манастирски живот, није могао да настане независно, већ представља наставак историјски развијане традиције. Ова ауторка дели развој настанка чан будистичких манастирских правила на три стадијума: увођење индијских монашких правила у Кину (на санскриту: Vinaya, на кинеском: 戒律 jièlǜ), затим компилације правила „санге“, тј. манастирске заједнице (на кинеском 僧规 sēng guī) од стране кинеских монаха, и као треће састављање правила чистоте (清规 qīngguī) и извајање интегралног кодекса „Чан манастирских правила чистоте“ (禅院清规 Chányuàn qīngguī). Јифа сматра да постоји јасна линија континуитета од увођења оригиналних индијских Vinaya (четири комплетна текста су преведена на кинески до петог века н.е.) све до кодекса „Чан манастирских правила чистоте“ и осталих правила чистоте која су формализована у потоњем периоду. Самим тим она сматра да су Зонгзеова „Чан манстирска правила чистоте“, настала на основама будистичког наслеђа, не могу приписати искључиво чан школи. Од почетка формализације чан манастирских правила све до данашњег времена, држава такође има свој удео утицаја на садржај и формализацију кодекса. Тако Јифу каже да се у делу о манастирским службама (ритуалима) Зонгзеових правила чистоте могу препознати одрази државних (дворских) протокола. Идеја „домаћег“ кинеског будизма се врло добро уклапала у мисију литерата династије Сонг (960-1279) који су намеравали да искористе

старе културне традиције (古文 gǔwén) како би изградили нови царски идентитет Кине. Утицаји других аспеката кинеске традиционалне културе се такође могу препознати у церемонији чаја, преузетој из популарних традиција као и одређеним деловима религијских служби, као што је на пример кружно кретање и изражавање поштовања клањањем – преузетих из конфуцијанске „Књиге обреда“ (礼记 Lǐ Jì) (Yifa 2002, 22).

## 2. Заступљеност „Три учења“ у манастиру Шаолин: чан, даоизам и конфуцијанство

Иако је Шаолин чан будистички манастир, свакодневни живот монаха па и вредновање традиционалне културе није усмерено само на учење будистичких доктрина, већ и на целокупну кинеску културну традицију. На једној од манастирских камених стела из доба династије Минг угравиран је цртеж 混元三教九流图 (Hùn yuán sānjiàojiǔliú tú), из 1209. године који говори о комплементарности будизма, даоизма и конфуцијанства у подучавању свих друштвених класа, те између осталог симболизује међурелигијску толерантност.

Цао даје следећи опис стеле:

„На нижем делу стеле Буда стоји у средини са гестом руку који указују на добродошлицу и округлим ореолом ватрене шаре иза његове главе. Лаоце и Конфуције, без ореола, стоје с бочних страна и делују за главу ниже у односу на Буду. Нагињу своја тела напред према Буди и држе обе руке испред груди као што ученици показују поштовање према свом учитељу.“ (Zhao Zhou 2010, 4).

Отвореност шаолинских монаха према осталим кинеским школама мисли је била очита. Чинило се да монаси не увиђају ова три учења у супротстављеном односу, већ као знања која се допуњују у изградњи кинеске културне баштине. Више пута сам чула како млађи монаси причају са одушевљењем о ученим људима, између осталог и неким од старијих учитеља манастира, који су упознати са „три учења“ (三教 sān jiào). Цар династије Сонг, Сјаозонг, (孝宗 1162-1189) је поредио ова три учења са ногама бронзаног „динга“ (鼎 dǐng): церемонијалног суда, који је такође повезиван са „политичким јединством, моћи и

културним ауторитетом који би били бескорисни када би се било који од три уклонили“ (Hershock 2019). Цар је сматрао да будизам треба користити ради владања умом/срцем, даоизам ради владања телом и конфуцијанизам ради владања светом. (Brook 1993, 17)

### 3. О учењу чан будизма

Чан се издваја као посебна школа будизма одбијањем ауторитета писане речи и ставом да се до аутентичних будистичких мудрости не може доћи индиректно, учењем текстова или рецитацијама списа из главе, већ да је неопходан директан доживљај кроз непосредан контакт будистичких учитеља и њихових ученика. Прича „Подигнут цвет, суптилан осмех“ (拈花微笑 Niānhuā-wéixiào), која се узима као модел ове трансмисије мудрости јесте моменат када је Буда проповедајући испред 10 000 људи, подигао један цвет – гест који је произвео осмех откровења код његовог ученика Махакасјапу. (Hershock 2019)

Ипак, иако се ауторитет индиректног сазнања кроз реч пориче, то не значи њено потпуно одрицање. Чан будисти Шаолина такође изучавају старе списе и свакодневно рецитију напамет научене сутре. Ланкаватара сутра (楞伽经 Léngqié Jīng) се узима као основна сутра чан будизма којој је Бодидарма придавао посебну важности. Северна чан школа је задржала ову сутру као кључну за изучавање дарме, док је Јужна чан будистичка школа прихватила и Дијамантску сутру (金刚经 Jīngāng Jīng) као приступачнију широј популацији (Lu 2019, ch. 2.3). Сутре које су шаолински учитељи најчешће помињали су: Сутра срца (心經 Xīn Jīng), Дијамантска сутра (金剛經 Jīngāng Jīng), Сутра шестог чан патријарха (六祖壇經 Liùzǔ Tán Jīng), Ланкаватара сутра (楞伽經 Léngqié Jīng), Вималакирти сутра (維摩詰經 Wéimójié Jīng) и Шурангама сутра (楞嚴經 Léngyán Jīng). Текстови који се уче напамет и полагају на испитима који претходе завршној церемонији уласка у монашки живот (受戒 shòujiè) у Шаолину, али и другим чан будистичким манастирима, су они који се рецитију на јутарњем часу (早课 zǎokè), вечерњем часу (晚课 wǎn kè) и пре обеда (过堂 guò táng). Током јутарњег часа то су: 楞严经 Léngyán Jīng, 大悲

咒 Dàbēi Zhòu, 十小咒 Shíxiǎo Zhòu и 心经 Xīn Jīng. Током вечерњег часа рецитују се 阿弥陀经 Āmítuó Jīng, 念佛名 niàn Fómíng, 礼 拜 八 十 八 佛 lǐbài bāshíbā Fó, 大 忏 悔 文 Dà Chàn huǐ Wén и изводи се ритуал приношења хране 蒙 山 施 食 Méngshān shī shí. Пре јутарњег и подневног обеда одржава се ритуал приношења храна током кога се рецитује 供 养 偈 Gòngyǎng Jì.

#### 4. Настанак чан праксе и Бодидарма

Прича о настанку чан праксе, која је и данас део званичног наратива Шаолинске културе представља индијског монаха Бодидарму као родоначелника чан будистичке традиције, тј. представника 28. генерације директног наслеђа дарме од самог Гаутаме Буде. Бодидарма је, како се верује, стигао у северну Кину морем. За њега се каже да је предао „кожу, месо, кости и срж његових учења најближој четворици ученика“, од којих је један био Хуике (慧 可 Huìkě, 483-593), који се сматра другим патријархом кинеске чан традиције. Иако се приче о Бодидарми у манастирској заједници сматрају за историјске чињенице, савремени аутори их, бар делимично, представљају као део конструисане традиције која је била неопходна ради учвршћења идентитета чан наслеђа (видети Mc Rae 2003; Faure 1991; Shahar 2008; Herhsok 2019). Наративу манастирске заједнице о шаолинском културном наслеђу и савременим културним делатностима ћемо се посветити нешто касније. Сада је потребно да посветимо пажњу примени чан будистичког учења на свакодневни манастирски живот и праксу.

#### 5. Поимање света у чану

На самом почетку потребан је кратак осврт на чан будистичку космологију. Дакле, по учењу чана, свет је изграђен релационом динамиком чији конститутивни елементи су не само повезани, већ међусобно прожети (通达 tōngdá). Самим тим било какво издвајање индивидуалног постојања може бити само чин апстраховања из релационе динамике која је у току. Постојање је динамичне природе и одвија се кроз комплексну релационалност. Све ствари настају у односу међусобне зависности са свим другим стварима, те

индивидуални ентитети не поседују сопствену суштинску природу. Недостатак самосвојне природе ентитета чини да се они могу међусобно садржати, одражавати и прожимати (通达 tōngdá).<sup>113</sup> О потрази за локализацијом сопства Пушић пише: „...крајње збуњујуће делује сазнање да сопство није ум или моје тело. Јер од њих могу да се одвојим само ако их претворим у ствар. То би подразумевало постојање бића које би као квалитет јестања имало тело или ум а истовремено је на себи особен начин оно само одвојено од њих. Чан, као и други правци кинеског будизма, не виде нигде реалност таквог бића-сопства (Пушић 2015, 150). ...Умствена спознаја сопства је, по свему, смиривање тела и духа. Спокој и смиреност се узимају као највиши облик сазнања. То је буђење, пажња, усредсређеност, оно живо бића што га утемељује и, у крајњем случају, омогућава – дао, Будина природа.“ (Пушић 2015, 153)

Поимање света које долази из даоистичке и конфучијанске традиције, а усвојено је и у оквирима чан будизма јесте да је свет самостварајући, природни (自然 zìrán) систем континуално-настајућих релационих образаца/шаблона (道 dào). Заједничка карактеристика свих бића, која прожимајући се кроз релациону динамику чине свет, јесте да је њихова природа „празна“ (空 kōng), тј. да индивидуални ентитет нема своју карактеристичну суштинску природу. Будина природа дакле није нешто сакривено у нама, већ се манифестује као посебан образац и квалитет интерактивног деловања. Овај квалитет је сачињен од непрекидног изражаја просветљеног и просветљујућих релационалности (односа према другом). На овај начин сва жива бића имају урођени капацитет да живе и делују као Буда. Пушић објашњава: веза природе сопства и природе Буда може се описати као динамички идентитет кроз који провејава космичка утемељеност свега што постоји (Пушић 2015, 154).

## 6. Недвојеност

Недвојеност је концепт који се провлачио кроз многобројне разговоре са учитељем ЛЧ из Одсека за чан медицину који је одрастао тренирајући борилачке вештине са посебним

---

<sup>113</sup> <https://web.archive.org/web/20091229110417/http://www.acmuller.net/budkor/wonhyo-chinul-kihwa.htm>



акцентом на вежбању длана помоћу многобројних удараца у „гвоздени песак“ (铁砂掌 Tiěshāzhǎng). ЛЧ, а и други учитељи су ми причали да свака појава има своје наличје, своју супротност од које је нераздвојива. Тако на пример, у појавном свету, не постоји апсолутно добро, јер оно може да постоји само ако је у пару са лошим, тј. у односу на лоше. Из ове перспективе се може разумети доктрина „средњег пута“ која је у свакодневном животу применљива тако што заговара избегавање екстрема, суздржавање и умереност. На пример традиционална медицина каже да претерана срећа, као и претерана туга могу оштетити функције унутрашњих органа и да дакле треба тежити равнотежи између екстрема, тј. „средини“.

Сматра се да је индијски будистички мислилац Нагарџуна (150-250) поставио темеље концепта недвојености. Недвојеност „ултимативне реалности“ подразумева однос међусобне детерминације између метафизичког и епистемолошког домена, дакле фундаменталне природе реалности и сазнања. По овом схватању ми ултимативну реалност перципирамо кроз информишући принцип (理 lǐ) и феноменолошки доживљај (事 shì). Ултимативна реалност је дакле изграђена из више „домена“, и то: феноменолошких доживљаја (事法界 Shì Fǎjiè), информишућих принципа (理法界 Lǐ Fǎjiè), међусобне необструкције „ли“ и „ши“ (理事无法接 Lǐ Shì wú ài Fǎ jiè) и домена међусобне необструкције информишућих принципа, тј. савршеног прожимања феномена (事事无法接 Shì Shì wú ài Fǎ jiè). Свака појединост у свету („ши“, феноменолошки доживљај) у исто време узрокује и бива проузрокована од стране динамичких шема („ли“ информишући принцип) осталих ствари у њиховој целости. Дакле свака ствар, на крају, јесте оно што значи за остале ствари. Реалност је сачињена од динамично развијаних међусобних контрибуција. Свака појединост у овој мрежи контрибуција има свој специфичан допринос целокупне реалности. Ултимативна реалност дакле није нешто што сви делимо, већ нешто што заједно стварамо.<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup> О различитим онотолошким перспективама незападних култура видети De Castro 1998, Ingold 2006, Descola 2005.

Овакво схватање односа индивидуе и групе и уопште дефиниције појединачних ентитета у комплексној релационалности света је, сматрам, кључно за разумевање не само појма карме (業 yè) и предодређених веза (缘分 yuánfèn) већ и појма самилости (慈悲 cíbēi) као највишег квалитета коме појединац треба и може да тежи. Будина природа је карактеристична управо по томе да изражава самилост према свим живим бићима која се темељи на разумевању међусобне повезаности и увиђању заједничке природе свих бића. Дакле, упрошћено речено, јесмо оно што смо у односу на друге, те је за дефинисање сопствене позитивне вредности најважније помагати другима. Тако се на степеницама духовног уздицања архат, бодисатва и буда разликују не само по разумевању праве природе живих бића и њихове релационалности већ и самилости са којом живе и испољавају је у односима према другом.

## 7. Ум/срце у свему, све у уму/срцу

Прво неколико речи о дефинисању појма 心 (xīn) који преводим као ум/срце. У релевантној литератури поред оваквог превода, зависно од контекста, наилазимо и на превод ум/срце, а некада и на одвојене појмове ума или срца. Одлучила сам се да превод оставим у овом облику како бих сваки пут ставила читаоцу до знања да се ради о специфичном појму који се не може у потпуности превести на страни језик. Оквирну дефиницију коју бих применила као довољно одговарајућу за контекст мог истраживања јесте да овај појам представља локус, уједно мисли и емоција, као и способност појединца да њима регулише и управља (Tiwald 2020). Учитељ ЛЧ потврђује овај став када каже да уколико тражимо наш ум/срце са претпоставком да је он фиксиран негде, у неком одређеном делу тела или у неком специфичном осећају, свакако га нећемо наћи. „Он је у свим стварима око нас. Наука жели да фиксира/дефинише наш ум/срце, наше емоције, али то није могуће, јер су они нематеријалне природе.“ Говорећи о немогућности прецизне локлизације ума/срца (心 xīn) у телу, шаолински монаси управо указују на потребу превазилажења онтолошког дуализма у приступу проблему локализације агенса тела у покрету.

Учитељи говоре о вештини кунгфуа као „кlesaњу“ (打磨 dǎmó) ума/срца. Кунгфу дакле није само вештина која се изградила „знојем кроз дуг временски период“ (дефиниција појма 功夫 gōngfū коју често дају шаолински монаси), већ и вештина која неопходно мора да има потенцијал, мора да служи сврси самокултивације (修行 xiūxíng) или прецизније чан култивације (參禪 cānchán), тј. „вежби ума/срца“ (練心 liànxīn). Ево и једног конкретног примера како такво владање сопственим умом/срцем треба да омогући појединцу духовно уздизање.

Основна доктрина будистичког учења, која је заједничка за различите облике будизма, па и за махајану, јесте принцип „зависног настанка“ (緣起 yuánqǐ, санскрит:

*Pratītyasamutpāda*) који говори да не постоји први узрок из кога су сва бића настала, већ да је главни онтолошки принцип узрочност, те сва бића настају као прожета нераскидивим везама са свиме осталим: „Ако ово постоји, оно постоји; ако ово престане да постоји, оно престаје да постоји.“<sup>115</sup> Тако и сваки ентитет представља целину тек када је прожет са свим осталим. Концепт зависног настанка је у неодвојивом дијалектичком куплету са принципом празнине/празног (空 kōng). Природа сопства свих ствари и бића је празна. Појаве се рађају принципом зависног настанка (緣起 yuánqǐ) из празнине, али њихова права природа је стална и непроменљива, и остаје празна. Сви ентитети се на крају враћају својој правој природи, тј. празном. Празно није празно зато што има потенцијал за пуно и пуно није пуно јер је његова природа сопства празна, тј. оно је непостојано и самим тим „лажно“ (假的 jiǎ de) и враћа се у празно. Дакле цео свет (法界 Fǎjiè, свет у коме влада дарма) настаје из „празног“ и враћа се у „празно“.

Наведена доктрина испољава се у следећој реченици: 无不从此法界出。无不归于此法界 (Wú bù cóng cǐ Fǎjiè chū. Wú bù guī yú cǐ Fǎjiè). Ова реченица се приближно може превести као: „Све настаје из света дарме и све се у њега враћа“. Пажња ће најпре бити посвећена првом делу реченице: 无不从此法界出. Један од учитеља ми је објаснио примену њеног

---

<sup>115</sup> Боисверт пише да је доктрина „јуанћи“ (санскрит: *Pratītyasamutpāda*) основни принцип будистичког учења, заједнички за традиције тераваде, махајане и вацрајане. (Boisvert 1995, 6-7).

значења на праксу самокултивације, повезујући је са следећом мисли: „Све ствари се рађају из нашег ума/срца и све ствари су уништене/нестају нашим срцем“ (心生种种法生 心灭种种法灭 Xīn shēng zhǒng zhǒng Fǎ shēng, xīn miè zhǒng zhǒng Fǎ miè). У већини случајева се 法界 (Fǎjiè) преводи као свет где влада дарма, али ми је учитељ ЛЧ рекао да ову мисао треба да разумем тако што ћу увидети да је тај свет (法界 Fǎjiè) у ствари наш ум/срце, јер из њега настаје. Све што видимо, осећамо и са чим интерреагујемо има карактеристике нашег ума/срца, тј. перципирамо ствар или биће такво какво је, јер га наш ум/срце као такво перципира. Свет је огледало нашег ума/срца. Током разговора са више учитеља чула сам објашњења да све појаве проистичу из нашег ума/срца и да су зато лажне, тј. непостојане и да уколико заиста увидимо њихову природу као такву можемо полако у сваком аспекту да разлучимо оно право, тј. постојано од лажног, односно непостојаног. Једна од примена ове идеје на праксу самокултивације (修行 xiūxíng) јесте таква да препознајући могућност нашег срца да ствара и уопште утиче на наш свет, ми треба вољно да „ставимо“ своје срце у сваку ствар и свако биће и појаву са којом се сусрећемо и „преокренемо“ је да буде добра за нас, тј. увидимо на који начин она помаже нашем духовном уздицању. Учитељ ми је дао два примера. Када ради свакодневне послове попут чишћења пода, за њега та радња није више чишћење пода, већ чишћење свог срца. Учитељ својим умом/срцем, за себе, претвори „спољашњу“ радњу чишћења у нешто што је за њега „унутрашње“ корисно. Претварајући физички напор за унутрашње смислено,<sup>116</sup> за њега сваки замах метлом представља чишћење по једне непријатне мисли, непотребног осећаја и било чега што оптерећује његов ум/срце. Не ради се само о мисаоној имагинацији, већ о дубинском укључивању ума/срца и тела у духовну радњу.<sup>117</sup> Други пример који је учитељ дао је да треба „знати користити срце“ (知道怎么用心 Zhīdào zěnmě yòngxīn), у смислу да можемо искрено да захвалимо чак и стварима које нас повређују, било телесно или емотивно, јер нам показују да су наше тело и осећања нетрајни и

---

<sup>116</sup> На основу неформалног разговора са СБ након његовог двогодишњег боравка у коптској заједници у Египту може се закључити да закључити да и друге религијске групе користе физички напор као средство за духовну култивацију.

<sup>117</sup> Отелотворено сопство као јединство тела, ума и духа (Жикић 2018, 275) у коме локализујемо агенс (Farnell 2000) вештине шаолинксог кунгфуа и шире чан будистичке праксе, не подразумева само превазилажење расцепа између елемената сопства, већ и њихово узајамно хармонично функционисање.

нестални, кварљиви и самим тим лажни. Дакле све што је кварљиво је „лажно“, међутим баш зато што може нестати, оно даје простор за ново стварање.

Овде се враћамо на горе поменути доктрину „Све настаје из света дарме и све се у њега враћа“ (无不归于此法界 и 心灭种种法灭) и примену ових мисли у пракси самокултивације, постављајући питање: Како то да се све враћа у наш ум/срце? Како то све може бити уништено/нестати нашим умом/срцем? С обзиром да се по учењу будизма, прожимамо са свим другим бићима овога света, и да смо непрекидно подложни интеракцији са другим и утицају другог, да бисмо омогућили себи унутрашњи мир, наше срце треба да буде „као океан – да је довољно дубоко и велико да садржи све са овога света, а да остане мирно“ (ЛЧ). Појединац треба да буде свестан праве „празне“ природе свих ствари око себе и лажности свега непостојаног – на првом месту чулно допадљивог, како би се ослободио непотребних жеља, чежњи и осећања, очистио/ла свој ум/срце и омогућио му стање мира. На тај начин наш ум/срце може прекинути све непотребне мисли и патње које нам долазе као последице наше повезаности са околином. На тај начин ум/срце тежи својој исконској празнини. Тако један од првих неопходних услова квалитетне вежбе, било да се ради о вежбању медитације или шаолинског кунгфуа, јесте усредсређеност на саму радњу и дистанцирање од свих спољашњих утицаја. Ову врсту усредсређености описао ми је учитељ ЛЧ следећим речима: „Осети ветар, осети природу како трепери, чуј птице како цвркућу, али немој да те поведу, да одеш са њима...веруј свом уму/срцу...будизам је вера у сопствени ум/срце.“ Учитељ ЛЧ ми је тада објашњавао да цео свет излази из нашег ума/срца и да се у њега враћа, те да је цео свет управо његов одраз. Сматрам да се идеја о којој је учитељ ЛЧ причао треба повезати са Џуангзеовим појмом „неакције“ (无为 wúwéi) који се пре свега везује за даоизам. Ипак, Три учења (будизам и даоизам и конфуцијанство) су се кроз кинеску историју прожимали и допуњавали. Вотсон објашњава да Џуангзеов појам „неакције“ не представља присиљено утихнуће, већ „след акција које нису засноване на било каквим сврсисходним мотивима добитка или стремљења“. Он наставља: „У оваквом стању, све људске акције постају спонтане и несмишљене као оне природног света. Човек постаје један са Природом, или Небом, као што то Џуангзе зове, и обједињује се с Даом или Путем (道 dào), основним

јединством које обухвата човека, Природу, и све оно што је универзум“ (Chuang Tzu 1964, б). Цуангзе објашњава како у стању „неакције“ и „непостојања“ ми остајемо у овом јединству. Перцепција сопства као нечега што постоји одвојено од света, дакле „померање из непостојања у постојање“, одваја човека од оригиналног стања јединства с универзумом. „Ми смо већ постали једно, тако да како ја могу да кажем било шта? Али управо сам рекао да смо једно, тако да како ја могу да не говорим ништа? Једно и оно што сам рекао чине два, и два и оригинално јединство чине три. Ако наставимо овим путем, онда чак и најпаметнији математичари неће моћи да кажу где је крај, а камоли обичан човек. Ако померањем из непостојања у постојање долазимо до три, колико далеко ћемо доћи ако се померимо од постојања до постојања? Боље не померати се, већ пустити ствари да буду!... Мудрац обједињује и пригрљава ствари. Обичан човек дискриминише међу њима и парадира својим дискриминацијама пред другима. Зато ја кажем, они који дискриминишу не успевају да виде.“ (Chuang Tzu 1964, 38-39)

## 8. Два начина уласка у будизам

Дакле „уласци у будизам“ могу бити кроз „принцип“ (Љ информиншући подстицај) и праксу (行 xíng) којом се остварује феноменолошки доживљај (事 shì). Први улазак, дакле кроз „принцип“, се састоји у схватању да сва жива бића имају исту истинску природу. Улазак кроз праксу<sup>118</sup> подразумева четири ставке којима појединац треба да се води у свакодневном животу. Прво, прихватање да сва патња појединца у овом животу јесте производ намерно учињених лоших дела из претходних живота, те као таква мора бити прихваћена са стрпљењем и без лоше воље и противљења. Друго, уколико се појединац нађе у прилици да прими почасту у овом животу, он треба да буде свестан да су разлог томе смислена деловања из претходног живота, што значи да ће неопходни услови за то у неком тренутку нестати (добитак и губитак прате једно друго). Треће, не тражити ништа, тј. зауставити мисли и немати жудњу. Четврто, пракса поступања у складу са дармом тј. схватање да урођена чистота јесте дарма, налаже да појединац треба да се ослободи

---

<sup>118</sup> Овде се ради о будистичкој пракси у ширем смислу, тј. о начинима практичне примени будистичких принципа у свакодневном животу.

себичности и то у смислу живота и имовине – другим речима да спроводи праксу перфекције давања (Broughton 1999, 69 по Hershock 2019).

## 9. Чан пракса

Зашто је за духовни напредак потребна специфична интензивна пракса и њено редовно одржавање? Сматрам да поред тога што нас свакодневна пракса подсећа на дисциплину и циљеве које смо себи задали, она представља поуздани начин репродуковања духовних увида. Ослањајући се на Бурдијеа, тумачим да процес отеловљења дакле омогућава активирање објективних структура у околностима у којима оне кроз деловање компетентног агенса могу учествовати у стварању околности потребних за репродукцију истих објективних структура (Bourdieu 1972). Различите религијске традиције<sup>119</sup> поседују технике које служе у ову сврху и које су аналогне чан праксама. Утврђена и поуздана пракса усмерена на успостављање транс-персоналне<sup>120</sup> духовне свести (Wilber 1998, 86 и 137) омогућава њено рађање, одржавање, развој и пренос кроз однос учитељ-ученик. Смисао односа учитељ-ученик је одређен сврхом праксе, а сама пракса се кроз овај однос отелотворује и постаје жива, смислена и постојана. Духовна пракса је дакле метод буђења, одржавања и мултипликације, тј. развоја мреже транс-персоналног знања. У преносу овог знања, потребно је да се код ученика установи (утисне) конзистентан и уређен начин генерисања директног духовног доживљаја. Овај доживљај омогућава афирмацију или одбацивање религијске доктрине.

Старешина манастира Шаолин, Ши Јонгсин, објашњава значење речи чан и природу чан будистичке праксе. Чан (禪 Chán скраћено од 禪那 Chánà) потиче од транслитерације Dhyana, речи која на санскриту означава медитативно стање (靜慮 jìng lù). Медитативно стање односи се на специфично, мирно/сталожено (定 dìng), слободно/неусловљено стање

---

<sup>119</sup> Тако је и у православљу очувана стара византијска традиција исихазма која представља „потпуно остварење људскости“ кроз искуствено сједињавање с Богом (Радић 1993; Жикић 2018, 277), односно пракса „силаска ума у срце“ (из разговора са МБ).

<sup>120</sup> Концепт „трансперсонално“ подразумева искуства у којима свест о идентитету или сопству надилази индивидуално или лично да би обухватила шире аспекте човечности, живота, психе или космоса (Walsh and Vaughan 1993).

ума, неузнемирено секуларним менталитетом, при чему концентрација која је потпуно посвећена једном објекту омогућава појединцу да сагледа његову праву природу (Shi Yongxin 2020, 10).

Чан је у исто време и идеал и активност. Чан идеал јесте резултат спознаје будистичке истине. Чан је стање које је у комплетној конзистенцији са будистичком истином универзума и живота. Као активност чан представља процес култивације способности за реализацију будистичке истине. Појам 參禪 (cānchán) се односи на култивацију чана, тј. на процес током којег појединац „прочишћава свој ум и буди своју праву природу“ (Shi Yongxin 2020 4,5).

Старешина истиче да је чан школа флексибилна по методама култивације чана којих има више, и то су пре свега седећа медитација (坐禪 zuò chán), рецитација сутри (念經 niàn jīng), упражњавање монашке дисциплине, пракса коана и „хуатоуа“ (話頭 huàtóu), а у модерном добу и животни чан (生活禪 shēnghuó Chán) и „вушу чан“ (武術 wǔshù Chán)<sup>121</sup>. Старешина наглашава да се разумевање духовног развоја и праксе не може развити кроз оралне или писане праксе, већ да је најважнији искуствени доживљај који се стиче кроз сопствену праксу. Искуствени доживљај као једно упоришта теорије динамичког отеловљења се дакле представља основу за дубинско разумевање будистичког учења. Будистичким класицима се појединац служи као припомоћи и као алатима за буђење будистичке мудрости и сагледавање „истине“<sup>122</sup>.

Учитељи у Шаолину кажу да пракса самокултивације (修行 xiūxíng)<sup>123</sup> служи као огледало нашег ума/срца. Омогућава нам да увидимо своју истинску природу и сврху постојања. Доживљајима долазимо, дакле, до разумевања отелотвореног сопства (Жикић 2018) што

---

<sup>121</sup> Коани су чан приче које за циљ имају буђење будистичког увида и контемплације, док су „хуатоу“ речи или реченице које се користе ради буђења будистичке мудрости (Shi Yongxin 2020, 3).

<sup>122</sup> Ши Јонгсин помиње различите називе за апсолутну истину по будистичком учењу која представља истину универзума и живота. Неки од назива су: суштаство (на кинеском 真如 zhēnrú, на санскриту Tathata), Будина природа, Дарма природа (Shi Yongxin 2020, 2).

<sup>123</sup> 修行 xiūxíng је појам универзалнији од појма специфичне чан будистичке култивације (參禪 cānchán), а помиње се како у будистичкој тако и у даоистичкој традицији религијске праксе. Ипак, разговори са шаолинским чан будистичким монасима указују да се ова два појма могу међусобно поистоветити.



нам даље даје могућност његове објективизације (Csordas 2009) и прилагођене интеракције са другим. Прича о Бодидарминој посвећеној деветогодишњој медитацији као моделу чан праксе чини на велики број страних манастирских ђака кунгфуа врло дубок утисак и вероватно носи део заслуге за то што странци углавном сужавају схватање чан праксе на медитацију. Дакле тумачење чан праксе почиње од тога да је она постојана и делотворна само кроз типичну чан активност и то најчешће медитацију или рецитацију сутри. Овакво виђење је током мог истраживања било заступљено код већине страних манастирских кунгфу ученика. Ова група испитаника разуме кунгфу као изврсну борилачку и перформативну вештину и понекад уме да је мистификује, понајвише због мањка разумевања како чан праксе тако и основних концепата ове културне традиције. Тако на пример појмови „ћи“ (气 qì) и „чан динг“ (禪定 Chándìng), за чије разумевање је, како се у манастиру често говори, потребан лични доживљај, односно соматско искуство (Samudra 2008), доприносе мистификацији телесних и умних вештина како Шаолин борилачких вештина тако и медитације. Уколико овакав доживљај изостане, ове праксе се интерпретирају као симболичке и притом се тумаче у односу на опште усвојене стереотипне наративе. Током интервјуа са малим бројем „искуснијих“ страних ученика, али и са млађим члановима манастирске заједнице и најчешће лаичким, тј. незамонашеним члановима заједнице, чан пракса се повезивала са главним елементима Шаолин традиције и то пре свега горе поменутих религијских праксама, а затим и праксама које су историјски развијане у манастиру и представљају се као отеловљења културног духа Шаолина: шаолински кунгфу, чан медицина, чан калиграфија, чан земљорадња, итд. Свака од ових делатних области има своју историју настанка и развоја у оквиру манастира и сваки од монаха који се бави овим делатностима је кроз лично искуство описивао на који начин је будизам уткан у теоријску позадину ових пракси и на који начин се кроз њих практикује. Кунгфу, је за ове чланове манстирске заједнице један елемент шаолинске културе, кључан по својој улози у одбрани манастира и државе кроз историју и кључан за промоцију шаолинског наслеђа у модерно време. На крају, треће разумевање чана које је најинтегралније али и најапстрактније, су пре свега заступале старије генерације монаха које су искусиле не само дугогодишњу одговорност у организацији манастирског живота и манстирску дисциплину живота, већ и различите приступе учењу будизма (самостално, од старије браће у оквиру манастира и у другим

манастирима, у будистичким школама, на ходочашћима). Ови испитаници су просто видели чан као појам нераздвојив од свега што чини њихов живот и свакодневицу манастирске заједнице. На коју год тему би се водили формални и неформални разговори, монаси би се увек враћали на чан као срж разумевања шаолинске културе. Кунгфу је за њих вештина коју можемо да користимо за развој самокултивације. Кунгфу је вештина, али не било каква. То је вештина коју усавршавамо ради усавршавања свог ума/срца, ради јаснијег и истинитијег виђења света чији смо део.

Овде треба истаћи да се приликом анализирања праксе шаолинских кунгфу-монаха, мора узети у обзир временски аспект у процесу отеловљења чан будистичке доктрине кроз њихов живот у манастирској заједници и њихов рад на усавршавању кунгфуа. Дакле, кунгфу се не може свести на вештину јер је он изграђен динамичким отеловљењем кроз време и подразумева континуитет отеловљења у времену. Кунгфу дакле није резултат већ квалитет који индивидуа култивише кроз развој вештине. Он није карактеристика вештине, већ карактеристика индивидуе која развија вештину. За трансформацију срца/ума је потребно време. Стога се може рећи да је шаолински кунгфу дефинисан својом темпоралном структуром<sup>124</sup> настанка, односно развоја.

Кроз цео рад се провлачи појам чан праксе (參禪 cānchán, 禪修 Chán xiū, 修行 xiūxíng) те сматрам да је потребно разјаснити њену природу. Једно од важних питања у овом истраживању јесте управо питање на који начин је најприкладније дефинисати чан праксу с обзиром да све што радимо у животу може бити њен део. Распон од неразумевања појма чана до чан живота је заиста велики, а главна одредница на овом путу је у ствари лични доживљај појединца (односно оно што Шепер-Хјуз и Лок називају индивидуално телосопство, Scherer-Huges and Lock 1987, 8) који се гради кроз конкретне вежбе које су задате, препоручене или надгледане од стране мајстора, тј. учитеља чана. Учители углавном говоре да се ради о приступу делатности и о унутрашњем стању или стању свести у коме смо док обављамо одређену радњу. Учитель ЈЛ је објаснио да посвећеност одређеној радњи у ствари мора бити посвећеност сваком тренутку нашег учешћа. Ево

---

<sup>124</sup> Бурдије је говорио о важности темпоралног аспекта при анализирању праксе. Он сматра да је пракса временски структурирана и да је самим тим суштински дефинисана својим темпом (Bourdieu 2013).

једног цитата који објашњава природу чан праксе као препознатљиву само ономе који је кроз њу делотворан: „Пракса се у чану не схвата као пут до просветљења, већ као начин доживљавања и манифестовања просветљења. Само је у порицању или незнању наше праве природе, просветљење нешто што се може сматрати нечим за чиме се трага, дестинацијом до које ћемо можда једног дана доћи.“ (Hershock 2019) Дакле када говоримо о медитацији, борилачким вештинама, рецитацијама сутри, чан медицине или уметности као чан праксама, па на крају и свакодневном животу, треба да разумемо да то нису путеви који воде просветљењу већ начини отеловљења просветљеног стања бића. Зато се за ове праксе не каже да су оне пут ка просветљењу, већ да су врата дарме (法門 fǎmén), тј. наше отварање ка ултимативној реалности. Пракса чана је реализација чана у сваком њеном тренутку, јер нам само тренуци и јесу доступни. Будистичка истина није нешто што долази на крају или после праксе, већ је један њен аспект. Истина је постигнуће праксе, она се реализује кроз праксу, тј. пракса је отеловљење истине (Hershock 2019). Овде бих додала да лично искуство омогућава доживљај истине самим тим што је субјективно приближава.

Чан учење не заговара просветљење као нешто што ћемо доживети након уложеног напора, рада и труда, већ да се просветљење може доживети у било ком тренутку. Будизам говори о томе да је наша оригинална природа (本性 běnxìng), коренска природа (Пушић 2015) просветљена, али да ми сами немамо увид у њу јер смо затрпани чулним искуствима. Нема дакле потребе да се посебно трага за просветљењем „јер је оно као светло сваког појединачно утемељеног сопства унутар њиховог бића“. Будине речи да не треба „улазити у блато концептуалног размишљања“ и да се не треба „везивати за било шта, било где“ (Sabhiya Sutta, Sutta Nipata III6, Hershock 2019), изражавају природу чан праксе која није зависна од форми, тј. врста радњи кроз коју се упражњава. По Будином учењу духовни пут је важан једино зато што води до просветљења, а не сам по себи. Зато свако треба да нађе сопствени пут. Буда је поредио религијске праксе са сплавом који је потребан само ради прелажења реке али који постаје бескористан када смо већ далеко на обали (Ebrey and Walthall 2014, 57). Независност чан праксе укључује и дистанцирање од поимања путем разума јер нас „разум не може извући из конфликта, проблема или патње“ (Hershock 2019).

Успешна будистичка пракса не зависи од специфичног положаја тела (на пример седења у положају прекрштених ногу) или од места на коме се појединац налази, па чак ни од било каквог изучавања писане речи (Shi Yongxin 2020, 3-4; Hershock 2019). Чак шта више, постоји став да онај ко достигне разумевање кроз читање има слабу и недовољну виталну енергију (气 qì) за отеловљење будистичке мудрости. Дакле да би појединац имао довољно енергије да заиста дела будистичким путем он/она мора да освести разумевање баш у самом медијуму околности и догађаја и то никад не губећи свесност (Hershock 2019). У том смислу, манастирски учитељи кажу да вежба шаолинског кунгфуа јача наш ћи који је потребан за духовно уздизање.

Чан будистичка пракса се такође одриче од ослањања на надземаљску/божанску силу јер за ослобађање од незнања у коме смо, није потребно да развијемо или стекнемо било шта, већ да „прекинемо релациону парализу која нам не дозвољава да делујемо као просветљена бића.“ (Hershock 2019). Оно што сам на почетку свог теренског истраживања сматрала интригантним, па чак и парадоксалним јесте да су животи чан монаха у великој мери посвећени праксама попут медитације, а да чан учење заговара да за овај претходно поменути раскид парализе, није потребна нити вежба нити посвећено учење, нити било какви посебни услови, већ да се може достићи овде и сада, у току свакодневног живота. Током разговара са једним од монаха желела сам да разјасним питање неопходности свакодневне праксе самокултивације. Монах, кога сам случајно упознала на фарми чаја учитеља ЈЗ, и који већину времена проводи на ходочашћима широм целе Кине, објаснио ми је да се разумевања која стичемо кроз учење и животно искуство губе и нестају у нашој свакодневици уколико их не одржавамо, и да је управо због тога неопходна свакодневна пракса (修行 xiūxíng). Током пракси као што су медитација и борилачке вештине ми имамо прилику да „очистимо“ свој ум/срце од сувишних мисли и тегоба и омогућимо себи интегралније разумевање без, или са мање чулних препрека. Такође, свакодневне праксе могу да нам служе да се подсетимо на неко филозофско или религијско разумевање које смо усвојили, али на које смо просто заборавили кроз разне обавезе и чулна искуства свакодневног живота. Оне нас упућују на развијање свести о процесу кроз који пролазимо, а самим тим и његову објективизацију (Csordas 2009) у нашем специфичном контексту. За разлику од Бурдијеа који сматра да телесна искуства која не могу да се искажу речима

остају у домену несвесног, Самудра тврди да појединац може да буде „потпуно свестан актер у свом телу без да неопходно вербално кодира значења својих акција“ (Samudra 2008, 666).

Овде је потребно да уведем концепт „идеје“ (念头 niàntou) који се често помињао у разговорима са учитељима ЈХ и ЛЧ. „Идеја“ је дакле нешто што би се могло описати као мисао која траје само током једног тренутка и кључна је за разумевање чан праксе зато што, како ми је учитељ ЛЧ објаснио, људи живе у тренутку, од једног тренутка до другог, од једне „идеје“ до друге, те у сваком тренутку можемо контролисати само идеју тог тренутка (一个念头 一个年头, 我们只可以控制我们现在的 一个念头 yī ge niàntou, yī ge niántóu, wǒmen zhǐ kěyǐ kòngzhì wǒmen xiànzài de yī ge niàntou.). Праксом се постиже да једну „идеју“ која је дакле везана за један тренутак, „развучемо“ на све своје тренутке. Тако на пример вежбајући борилачке вештине, уколико можемо да одржимо „лудачки“ приступ (跟疯狂一样 gēn fēngkuáng yīyàng), тј. да наше тело и ум буду усредсређени само на „идеју“ борбе, наша вештина и снага ће бити испољене у пуном капацитету. Са друге стране, уколико можемо у сваком тренутку да поседујемо „идеју“ самилости, испољићемо природу духовне узвишености. Пракса јесте „развлачење“ одређене идеје на све своје тренутке. Монаси кажу да је њихов живот чан управо зато што би „идеја“, тј. стање чана код њих требала да је стално присутна. Опет, код мање искусних, пракса се одвија само у одређеним временским периодима и везана је за одређене ритуалне форме праксе као што су медитација или рецитација сутри. Најмање искусни чланови монашке заједнице размишљају о својој самокултивацији само док је „практикују“, те самим тим њихова пракса још није ни почела, јер као што је горе објашњено, пракса није размишљање о пракси, већ њена актуелизација. Учитељи кажу да је највећа снага, којој се у пракси тежи, у ствари снага саосећања (慈悲的力量是最大的 cǐbēi de lìliàng shì zuì dà de), тј. развити могућност непрекидног саосећања према свим живим бићима невезано за околне услове. Вежба шаолинског кунгфуа, као и све праксе чана, тежи ка томе.

Испитаници су ми много пута говорили о појму „чан динг“ (禪定 Chándìng) који означава стање потпуне празнине и сталожености ума/срца које треба да се актуелизује током медитације. Таква празнина и тишина ума/срца је неопходан предуслов за приступ највишој будистичкој мудрости (般若 bōrě, санскрит: prañña). Ова мудрост омогућава увид у праву природу феномена, тј. три главне карактеристике свих ствари: пролазност (санскрит: anicca), патњу (санскрит: dukkha) и несопство (санскрит: anattā). Мудрост није нешто што се развија, већ оно до чега се долази чишћењем ума/срца. Учитељ ЛЧ ми је говорио да појединац мора да учи од себе самог, из своје сопствене природе, али да развој физичке духовности захтева 戒定慧一如 (jiè dìng huì yī rú) тј. јединство поштовања правила будистичког живота (戒律 jiè), сталожености и уређености тела и ума које омогућава расположење и атмосферу за духовно уздизање (定 dìng), и мудрост живљења (慧 huì).

Учитељеве речи тумачим на следећи начин. Само човек чије је сопство (које обједињује ум и дух) вођено идеалом Будине природе може да делује и својим телом као Буда. Препознавање да је наша природа празна и да је наше сопство празно, о коме се говори у будизму, може се разумети тако да је потребно да се сопство губи као издвојени агенс, и да је оно уместо тога утиснуто у тело (Young 1994, 3; Жикић 2018, 26), односно да делује у оквиру функционалне целине тела, ума и духа. Ако усвојимо Жикићев став да отеловљење захтева превазилажење онтолошког расцепа између тела, ума и духа, тада самокултивација као пракса подразумева ову повезаност али и омогућава да се односи између ових категорија хармонично усклађују под окриљем духа. Ову идеју да дух прожима умно, витално и телесно проналазимо и у филозофији Шри Ауробиндове Интегралне јоге (Sri Aurobindo 1919; из разговора у Пондичерију са ГЦ).

Шести патријарх чана, Хуиненг, објашњава дијалектички однос концепата 定 dìng (који је карактеристичан за медитативно стање празног, мирног ума; Пушић (2015, 147) га преводи као усредсређеност) и 慧 huì (мудрост), на следећи начин: „...Они су изворно један, а не два. Усредсређеност (定 dìng) је суштаство мудрости (慧), а мудрост (慧) је

отелотворено усредсређивање (定 *dìng*)“ (Пушић 2015, 147). Хершок тумачи однос медитације и буђења мудрости (慧 *huì*) уводећи два аспекта „ултимативне реалности“, дакле отеловљену структуру или срж/суштину (体 *tǐ*) и функцију (用 *yòng*) на следећи начин: „медитација је отеловљење (体 *tǐ*) мудрости, а мудрост је функционисање (用 *yòng*) медитације“ (Hershock 2019). Ултимативна реалност се дакле изнова ствара и реализује кроз међусобну условљеност суштине и функције. Суштина (体 *tǐ*) представља „апсолутну реалност“, док је функција (用 *yòng*) њена манифестација тј. релативна односно конвенционална реалност. Мулер сматра да је најважнија примена овог принципа дијалектичког куплета суштина-функција на самог човека, где је људски ум „суштина“ (体 *tǐ*), а човечје мисли и акције „функције“ (用 *yòng*) (Muller 1999, 4). Парк објашњава да је овај концепт коришћен од стране источно-азијских будиста управо зато што показује недвојену природу доживљаја просветљења, ипак не искључујући субјективност и објективност. (Park 2009, 11)

Будистичка мудрост није у директној вези са разумом, већ са исконском, коренском природом појединца (Пушић 2015), тј. Будиним природом (佛性 *Fó xìng*). У Сутри шестог чан патријарха Хуиненга (六祖坛经 *Liùzǔ Tán Jīng*) пракса медитације се представља као отеловљење (体 *tǐ*) мудрости, док мудрост служи као функција (用 *yòng*) медитације. Дакле, тек када отклонимо мисли и ослободимо се везаности за чулне надражаје ми имамо приступ будистичкој мудрости која је одувек и била наш почетни квалитет као карактеристика свих живих бића.

Просветљење, појам који је врло популаран у западној анализи чан будизма, представља интерпретацију санскритског појма *bodhi*, тј. кинеског појма 菩提 (*Pútí*).

„Пути“ представља Будино стање свести. Док речници будистичких појмова (Nyānatiloka 1980) за термин *bodhi* нуде превод који одговара буђењу духовне свести, Норман (Norman 1997, 25) сматра да значење овог појма није јасно и да је грешка ослонити се на устаљени превод овог појма као „просветљење“, коришћеног у западној литератури. Норман тврди да није јасно о каквом „буђењу“ је реч код Буде и у ком тренутку је до тога дошло. Појам

са којим сам се такође сусретала у разговору са монасима јесте 悟 (wù).<sup>125</sup> Концепт 悟 представља стање изражавања истине, тј. процес отеловљења истине. Чан будизам говори да појединац може отеловити највишу мудрост у било којем тренутку и у било каквим околностима, па чак и изненадно. Међутим такво тренутно откривење не води обавезно до највишег, тј. будиног стања свести које подразумева не само освешћење себе већ и могућност освешћења других. Будина природа је квалитет и капацитет релационалности, тј. деловања на другог. Духовно уздицање чана се састоји од више степеница од којих су учитељи помињали три, а то су архат, бодисатва и буда.<sup>126</sup> Разлика је у следећем: архат (罗汉 luóhàn) је онај/она који увиђа праву природу постојања и ослободио/ла се од циклуса поновног рађања, тј. достигао/ла нирвану. Махајана будизам прави разлику између архата и бодисатве (菩薩 púsà) тако што представља бодисатву као оног/ону који се заветовао да ће постати буда како би омогућио другима ослобођење од овоземаљске патње. Дакле, бодисатва се одриче нирване и остаје на земљи како би помагао другима на путу ослобађања од патњи (из разговора са монасима, Ebrey and Walthall 2014, 58). Кључни квалитет бодисатвине просветљене природе управо јесте самилост (慈悲 cíbēi) која се гради на разумевању природе постојања, тј. међусобне прожетости свих живих бића. Буде (佛 Fó) су просветљујући, дакле они/оне који као отеловљена дарма (佛法 Fófǎ), у поседу највише мудрости (般若 bō gě), знају начин достизања будине природе, и уче, тј. „просветљују“ остале.

## 10. Доктрина средњег пута и монашки живот

Позабавићемо се сада једном од кључних будистичких доктрина и њеном практичном применом у свакодневном монашком животу. Доктрина средњег пута (на санскриту

---

<sup>125</sup> У литератури јапанског зена, „ву“ се назива „сатори“, а природа овог појма се може појаснити кроз његову примену у „каи ву“ 开悟, где „каи“ 开 представља „отварање“ и кроз реченицу коју сам записала у разговору са учитељом JX 追求悟就是追求菩提。。。悟是禅宗的修行追求。。。菩提是大彻大悟, 明心见性, 证得了最后的光明的自行, тј. „потрага за бодијем је потрага за 'вуом'... 'ву' је оно чему тежимо у чан пракси... 'боди' је велико прожимање велико 'ву'... откривање праве природе ума/срца, увиђање исконске природе постојања... достизање последњег светла природе сопства.“

<sup>126</sup> Буда великим словом означава Сидарту Гаутаму, а буда малим словом означава највиши духовни ниво који свако може да постигне.



Madhyamāpratīpat) одбацује безусловно прихватање било каквог теоријског становишта или праксе. Овај концепт је дефинисан како на филозофско-религијском нивоу, одбацивањем екстремних позиција ентернализма (на санскриту *Sāssatavāda*) и анихилационизма (на санскриту *Ucchedavāda*), тако и на практичном нивоу свакодневног живота поруком о избегавању екстрема радикалног аскетизма (порицања сопства) и препуштања уживањима<sup>127</sup> (Вајџелј 2017). Позивајући се на текст Пали канона Теравада будизма, Чинкоре сматра да се постојање не може дефинисати у оквирима „јесте, није, синтезе оба или одрицања оба“ и објашњава да је описивање ултимативне истине коришћењем ове четири нормалне категорије разумевања појавног погрешно. Он пише: „Из овога, појединац не треба журно да закључи да је истина мистична и да буде скептичан/скептична о постојању ултимативне реалности. Оно је пре граница рационалних модалитета размишљања, и не може бити објашњена рестриктивно кроз конвенцијалне модалитете изражаја. Објаснити је на одређени начин, значи изгубити њену динамику и учинити је апсолутном/фиксном, што се Буда трудио да избегне/порекне.“ (Chinchoe 2017, 758).

У свакодневној примени, доктрина средњег пута се своди на умереност и одржавање стања равнотеже у нама и око нас. Један од учитеља ми је испричао поимање ове доктрине у ширем контексту будистичке спознаје. Причао је о томе како свака ствар и свака појава има своје наличје и како се супротности међусобно дефинишу. Једноставни примери које је навео били су да добро постоји само у односу на лоше, хладно на топло, дан на ноћ итд. Ово учитељево приповедање подсетило ме је на Џуангзеову интерпретацију односа супротности која гласи: „Све има своје 'оно', све има своје 'ово'. Из тачке гледишта 'онога' не можеш да га видиш, али кроз разумевање можеш да га знаш. Тако да ја кажем, 'оно' излази из 'овога' и 'ово' зависи од 'онога' –Што значи да 'ово' и 'оно' рађају једно друго. Али где има рођења мора да има и смрти; где има смрти мора да има рођења. Где има прихватљивости мора да има неприхватљивости; где има неприхватљивости мора да има прихватљивости. Где има препознавања доброг мора да има препознавања лошег; где има

---

<sup>127</sup> Етернализам се односи на схватање да сопство преживљава смрт тела које потиче од Упанашада. Анихилизам се односи на схватање да сопство бива уништено заједно са уништењем тела. (Вајџелј, Ана. 2017, 758).

препознавања лошег мора да има препознавања доброг. Сходно томе мудрац се не води тим путем, већ осветљава све у светлости Неба (天 tian). Он такође препознаје 'ово', али 'ово' које је такође и 'оно', 'оно' које је такође и 'ово'. Његово 'оно' има уједно и добро и лоше. Његово 'оно' има уједно и добро и лоше у себи; његово 'ово' има уједно и добро и лоше у себи. Тако да, у ствари, да ли он још увек има 'ово' и 'оно'?" (Chuang Tzu 1964, 35)

Тумачим да када бисмо разумели истинску природу ствари и када бисмо се издигли изнад линеарног, аналитичког приступа реалности, увидели бисмо да су супротности нераздвојне и да у ствари чине целину, баш као један новчић са писмом и главом (чест пример концепта недвојености). Зато нас доктрина средњег пута упућује да ће један екстрем проузроковати супротни, тј. да после среће долази туга, после плача смех, после кише сунце итд. Традиционална медицина говори да екстремна осећања штете унутрашњим органима, те је превелика срећа штетна исто као и превелика туга. Учитељи су говорили да је умереност у храни, сну и физичкој активности неопходна за правилну медитацију. Екстреми у сваком пољу живота, од односа према себи, преко односа према другом, па и односа према идеалу, су по будизму штетни.<sup>128</sup>

У погледу упражњавања доктрине средњег пута у свакодневном монашком животу манастира Шаолин, могу да кажем следеће. Доктрине као што је ова су практично применљиве у свакој активности па и неактивности појединца. Појединац дакле само може искрено да тежи да буде што свеснији и што истрајнији у њеној примени, али савршена и потпуна примена доктрине свакако да није могућа. Тек сам на овом примеру разумела одговор једног од учитеља на питање о идеалима чан праксе. Тада ме је бунила несавршеност религијске праксе у свакодневном животу и процес кроз који се пролази од лаика који има жељу да ради на себи, па до монаха који успешно ради на себи. Учитељ ми је објашњавао да је од кључне важности да свако зна како ће примењивати оно што учи и

---

<sup>128</sup> И у Интегралној јоги (Sri Aurobindo 1919) наилазимо на хијерархију онтолошких категорија у којој сједињење сопства под кровом духовности доводи до усклађења категорија ума, тела, емоција и духа, а самим тим и до уравнотеженог начина живота.

вежба и да оно што је важно јесте искрена тежња за применом доктрина и самокултивацијом, тј. „поправљањем“ себе. Кључно је да наш ум/срце искрено тежи идеалу будине природе, без оптерећења. Зато је и потребно да „кљешемо“ (打磨 dǎmó) наш ум/срце путем чан праксе. Учитељи описују овај процес који се може само доживети, а не може се деконструисати рационалном анализом. Ово клесање ума/срце јесте процес отеловљења и треба га прихватити у његовој целини, и можда чак усвојити као примитиван појам. Сваки покушај његове прецизније дефиниције и деконструкције ради афирмације научне методе би уништио његову комплексну природу. Истраживањем процеса као што је отеловљење долазимо до граница умних капацитета за разумевање нелинеарности и комплексности усвајања знања, као и људског доживљаја постојања.

## 11. Доктрина изненадног буђења

Као што сам поменула у поглављу о историјском развоју чан будизма, једна од главних карактеристика Јужне школе махајана будизма, па самим тим и Цаодонг школе која је у великој мери обликовала будистичко наслеђе манастира Шаолин, јесте доктрина изненадног буђења. Ово учење супротстављено је доктрини постепеног буђења Северне школе махајана будизма. Демиевиле је објаснио да категорије „изненадног“ и „постепеног“ јесу универзалне у смислу да постоје у кинеској интелектуалној традицији пре доласка будизма. Он сматра да је антиномија која постоји између ове две категорије, не само психолошка и методолошка, већ да представља две различите концептуализације истине уопште и да је присутна на свим нивоима мисли (Demiéville 1949, 179; Faure 1991, 32).

Фауре разматра поменуте категорије у односу на будистичко учење о Две истине. Он сматра да категорисање просветљења као изненадног или постепеног зависи од тога да ли се говори из перспективе апсолутне тј. ултимативне или релативне тј. конвенционалне истине. Наводећи Гимелоа, Фауре објашњава да се расправа своди на следеће питање: да ли је ултимативна реалност толико „далеко“, али и у исто време неодвојива од свакодневне реалности, да појединац једино може да јој приступи индиректно и постепено? Или је пак ултимативна реалност толико „близу“, а опет до те мере независна

и не налик на наше илузије и очекивања која гајимо о свету, да појединац може да допре до ње одједном и у целости, и то без икаквог посредовања?“ (Gimello 1982, 484; Faure 1991, 33).

Мерло-Понтијев став о систему двоструке истине, као што је то случај код апсолутне и конвенционалне истине у махајана будистичкој доктрини, јесте да треба узети у обзир да се такође ради о систему двоструке неистине. Тако он објашњава да оно што је истинито у принципу никада није чињенично истинито, као и обрнуто, да чињенично стање никада не може да се сведе на принцип. Због тога, овај аутор тврди да свака од ове две стране „осуђује“ другу, али на такав начин да и принципи и чињенице ипак могу да делују валидно у оквиру свог домена (Merleau-Ponty 1968, 124). Такав је управо однос између будистичке доктрине и чан праксе. Разматрајући даље овај однос важно је разумети да кључ доктрине средњег пута није у неутралности позиције већ у могућности истовременог обухватања апсолутне и конвенционалне истине. Као што Фауре пише, „средњи пут“ има две трасе, односно не само да обухвата супротности већ и одбија редукцију једног на друго у циљу избегавања њихове хијерархијске диференцијације. (Faure 1991, 37)

Анализирајући „изненадно“ просветљење Фауре објашњава да овом термину треба прићи узимајући у обзир комплексност његовог историјског развоја. Он нуди три могуће интерпретације „изненадног“ које одговарају коришћењу овог термина током династије Танг (када је ова доктрина настала и када је чан будизам подељен на Јужну и Северну школу), које се међусобно поткрепљују (а некада и сукобљавају), а то су: „брзо, апсолутно и непосредно“. „Брзина“ је квалитет који се односи на чињеницу да се у Јужној школи махајана будизма достизање нирване и духовног спасења може постићи у садашњем животу (за разлику од традиционалног индијског будизма који не пружа ту могућност) (Faure 1991, 33).

Квалитет апсолутног који Фауре и Демиевил приписују доктрини изненадног буђења почива на претпоставци да је права, чиста Будина природа иманентно у свима нама. До ње се не може доћи циљаним дуготрајним трудом јер свако размишљање и улагање у постепено буђење, које почива на нашем поимању овога света које је свакако погрешно

(妄想 wàngxiǎng), јесте узалудно. „Улазак принципом“<sup>129</sup> (理入 lǐ rù) представља мудрост дубинског разумевања свеприсутности Будине природе, те се „изненадно“ буђење управо заснива на принципу (理 lǐ), односно почива на апсолутној реалности (体 tǐ), чију функцију (用 yòng) и представља. Изненадно буђење је управо оно чиме је омогућено да чан медитација као и било која друга чан будистичка пракса постане отеловљење суштине, односно апсолутне реалности (体 tǐ) чије функционисање (用 yòng) почива на будистичкој мудрости (Demiéville 1956, 31; Faure 1991, 34). Доктрине Јужне школе дакле на овај начин објашњавају чан праксу не као пут ка буђењу, већ као сам чин буђења и живљења апсолутне истине. Примењено на моје истраживање, медитација, шаолински кунгфу и све остале чан праксе, па и свакодневни живот, на највишем духовном нивоу на коме је извођач достигао духовне висине Будине природе, биле би чин отеловљења апсолутне реалности, односно сама нирвана. Поента у пракси јесте сама пракса, а не нешто до чега она води. Никада нећемо бити у узвишенијем духовном стању него што смо током саме праксе.

Трећа интерпретација изненадног буђења коју нуди Фауре се односи на његову непосредност. Јужна школа се чврсто одрицала неопходности „вештих метода“ (на кинеском: 方便 fāngbiàn, на санскриту: upāya) као што је на пример интелектуално промишљање о садржају будистичких класика. Цаодонг школа је у 12. веку увела доктрину „нечујног просветљења“ којом се заступа важност дуготрајног седења у медитацији уместо усменог преношења знања. У манастиру Шаолин посебна пажња се посвећује одржавању традиције чан будистичке медитације.

---

<sup>129</sup> „Улазак принципом“ значи да ... појединац дубоко верује да сва осећајна бића, нечиста и мудра, поседују исту истинску природу“ (Yanagida 1969, 31)

## **II. УПОРЕДНА АНАЛИЗА ИСКУСТАВА И СТАВОВА ПРИПАДНИКА ТРИ ГРУПЕ ШАОЛИНСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ**

Следећи део заснован је на упоредној анализи исказа припадника три групе које чине заједницу манастира Шаолин, дакле религијских монаха, кунгфу-монаха и страних ученика. Пошто су њихови ставови и искуства о питањима везе између чан будизма, кунгфуа и здравља детаљно представљени у ранијим поглављима, овде су анализиране издвојене теме које су се произашле из компаративне анализе. Оне дакле представљају тачке у којима су се додирнула искуства и ставови различитих група испитаника, било у временској, просторној, концептуалној, или практичној равни.

Ове теме су такође простори у којима се преплићу, али и раздвајају животни путеви три групе које чине манастирску заједницу. Овде ће дакле бити речи о могућим путевима уласка у шаолинску заједницу, структури свакодневног живота, преношењу знања и вештина, концептуализацији кунгфуа и његових значења, бризи о здрављу, као и схватању шаолинске културе.

### **1. Пут уласка у шаолинску заједницу**

Већина припадника манастирске заједнице потиче из руралних делова Кине. Кунгфу-монаси долазе најчешће из провинција Хенан и Анхуеи, док религијски монаси долазе из провинција широм Кине. Кунгфу-монаси су као разлог доласка углавном наводили љубав према борилачким вештинама а филм „Манастир Шаолин“ из осамедесетих година, као велику инспирацију. Религијски монаси не потичу обавезно из будистички оријентисаних породица, али се најчешће помиње да је бар један од чланова породичног дома био будистички лаик – најчешће је то била бака. Приметила сам да су лаички будисти који током године учествују у манастирским религијским церемонијама отвореним за публику великом већином жене. Објашњено ми је да, с обзиром да су жене те које се брину о породичном дому, оне такође преузимају обавезу око религијских обреда за цело

домаћинство.<sup>130</sup> Ниједан од испитаника није био упућен од стране породице да започне манастирски живот, било као кунгфу-монах или као религијски монах. Кунгфу-монаси су често помињали бригу својих родитеља о напору и строгој дисциплини у којима ће њихов син проводити своје дане у манастиру. За разлику од кунгфу-монаха који бивају примљени у шаолинску извођачку групу на основу препоруке и/или пријемног испита, религијски монаси постају део манастирске заједнице поступно. Неки од њих су прво 'из далека' слушали и учили о манастирској историји и култури, а други су после више боравака и упознавања са манастирским начином живота одлучили да се придруже манастирској заједници. Пре самог чина монашења<sup>131</sup> појединац мора да буде сигуран у своју одлуку, а заједница је ту да му представи реалност и смисао оваквог специфичног живота. Старшина манастира такође треба да се сложи са одлуком о примању новог члана у заједницу. Један од монаха ми је испричао да овај процес узима у обзир не само да ли је монашење права одлука за појединца који се за то одлучио, већ и за његову породицу. Тако старшина пита родитеље за сагласност, као и за то да ли појединац има и другу браћу или сестре који би обезбедили потомство, и тиме наставак породичног стабла. Монашење је дакле један комплексан процес, а „шоу ђие“ (受戒 shòujiè) је нешто слично формалној потврди ове одлуке.

Занимљиво је да кунгфу-монаси долазе у манастир као врло млади (углавном пре осамнаесте године), када им је главни циљ усавршавање борилачке и перформативне вештине и обезбеђивање сопствене будућности. Врло мало њих од самог почетка помишља о прикључењу монашкој заједници. Међутим, после више година живљења у манастирском окриљу њихово поимање света као и сопствене улоге у друштву се мења. У двадесетим годинама млади кунгфу-монаси почињу да теже нечему што је више и дубље од постигнућа изузетности телесних техника. Они који одлуче да остану у манастиру, опредељују се за интелектуално и филозофско изучавање борилачких вештина (на факултетима, кроз старе списе, повезујући их са будизмом и/или теоријама кинеске медицине), или за прелазак на друге дисциплине (најчешће изучавање будизма,

---

<sup>130</sup> Важност улоге жена, нарочито старијих домаћица, у одржавању религијских традиција и пракси у оквиру домаћинства, уочена је и у другим социјалистичким друштвима (Вучинић Нешковић 2008).

<sup>131</sup> О чину монашења и дисциплини монашког живота у будистичкој заједници кроз историју до савременог доба погледади Yifa 2002, Heirman and Torck 2013 и Bianchi 2017.

традиционалне медицине или калиграфије), а неки се опредељују за посвећење монашком животу кроз учешће и допринос у манастирском ритуалном животу и организацији манастирских послова. Дакле, интересовање кунгфу-монаха са телесне праксе прелази на умну/интелектуалну и/или духовну праксу.

Иако ми је било потпуно несхватљиво да неко ко је толико талентован, успешан и посвећен борилачким вештинама од малих ногу, одлучи да ове вештине „напусти“, кроз разговоре са монасима схватила сам да они у ствари никада не напуштају кунгфу јер га „носе“ (ЛЧ) на себи кроз све активности којима се надаље баве. Више пута су ми искуснији кунгфу-монаси и бивши кунгфу-монашки извођачи, а садашњи религијски монаси, објашњавали да телесне акробације и изванредне борилачке перформативне вештине које су вежбали цео живот за њих више немају смисла ни значаја, јер је тело такво да свако може да научи телесне технике. Од интензивних вежби „спољашњег“ кунгфуа они прелазе на интересовање за „унутрашњим“ кунгфуом (контролисање тока ћиа као унутрашње енергије кроз тело), за које им је свакако потребно бар основно разумевање теорија кинеске медицине. Када савладају и извођачку и борбену вештину, па у одређеној мери и терапеутску вештину одржавања и побољшања здравља кроз контролу унутрашње енергије (здравствени кунгфу), тада увиђају да им недостаје контрола над менталним и духовним аспектом живота коју могу постићи кроз изучавање будизма и чан пракси.

Прелазак пута од шаолинског кунгфу-монаха до шаолинског религијског монаха није обавезан, али свакако представља једно логично развијање и употпуњавање знања и вештина самокултивације, које почиње од тела а достиже духовни облик кроз истраживање свих нивоа сопства. Сви испитаници су говорили о променама доживљеним у манастиру као о процесу поправљања својих лоших навика, умирењу бурног и преког карактера и отварању нових перспектива за своју улогу у манастирској заједници и у друштву уопште. Оно што се у манастиру учи, уз велики труд, између осталог јесте како створити сопствени мир. Сматрам да вежба борилачких вештина у контексту шаолинског



манстирског живота подстиче кунгфу-монахе на духовни пут.<sup>132</sup> Учење будизма и религијске праксе имају за циљ да трансформишу тело као соматски ентитет (Pettinen 2012, Downey 2005, 2012) али и као друштвено-културни ентитет. Ова друга врста трансформације остварује се путем отеловљења когнитивних структура специфичних за дату традицију (погледати концепт „отеловљења ума“ у Varela, Thomson and Rosch 1991). На тај начин тело се освешћује и буди, о чему говоре Шепер-Хјуз и Лок (Scheper-Hughes and Lock 1987) ослањајући се на концепт „свесног тела“, и Јанг (Young 1994, 3) и Жикић (2018, 26) са идејом о утиснутости сопства у тело.<sup>133</sup>

Изврност у шаолинском кунгфуу не подразумева присуство духовних бића или више, божанске силе, нити је резервисано за одабране појединциме, као што је то случај код пенсак силата и капуере (Farrer 2009; Жикић 2018, 275-276). Шаолински кунгфу је доступан свима који су довољно упорни да га изграде за себе, а овај трновит пут ће свакако бити олакшан онима који са Шаолином имају такозвану предодређену, односно судбинску везу (缘分 ууánfèn).<sup>134</sup> У свакодневном животу, ова судбинска веза ће бити изражена кроз појединчев таленат, телесне карактеристике, темперамент и степен владања собом, и све оно што би омогућило лакше напредовање у изградњи ове колико телесне, толико и духовне вештине. Самим тим, иако формално монашење није неопходно за постизање високог нивоа вештине шаолинског кунгфуа, духовни квалитет, односно духовна освешћеност, свакако јесте.

## 2. Свакодневни живот

Свакодневни живот три групе испитаника, и поред тога што се одвија у истом и врло ограниченом простору, веома се разликује. Наиме, иако се одвија у оквиру манастирских

---

<sup>132</sup> Други радови који се баве везом између духовности и борилачких вештина су McDonald 2007, Farrer 2009, и Hofling 2012, 2019.

<sup>133</sup> Жикић је, ослањајући се на Срдих (2009), Mascia-Lees (2012), Csordas (2012) и Young (1994), дефинисао „сопство као утиснуто у тело и неодвојиво од њега“. Он сматра да „свет доживљавамо телом, оно је упориште за искуства сопства и као такво нам служи као полазна тачка у разумевању света, других и себе“.

<sup>134</sup> Професор Пушић објашњава појам (缘分 ууánfèn) као врсту „уплетености енергија космоса које су по свом усмерењу једно и чије се сусретање и преплитање никако не може избећи упркос свему“ (Пушић, на основу преписке).

зидова, простор који страни ученици користе се скоро уопште не преклапа са простором религијских монаха, а до сусрета са кунгфу-монасима долази приликом свакодневних тренинга који се одвијају једни поред других. Страни ученици су живели па и обедовали ван манастира, а свакодневне активности попут тренинга кунгфуа су биле организоване унутар манастира. Иако групу страних ученика подучавају учитељи кунгфу-монашке групе средње генерације (око 30 година), од њих се не очекује мешање са кунгфу извођачком групом, која упоредо тренира. Свако има своје обавезе у оквиру свог тренинга који се одвија тако да једни не узнемиравају друге. Дакле, само учитељ страних ученика подучава, критикује и исправља своју групу ученика, док кунгфу-монаси, иако се налазе одмах поред, не би требало да се мешају у њихов тренинг, чак ни током пауза и слободног времена. Такође страни ученици не треба да запиткују или на било који начин ремете стриктну дисциплину кунгфу-монаха током тренинга, те се већину времена одржава одређена дистанца између ове две групе које често тренирају једна поред друге. Сматрам да до описане ситуације у којој постоји овакво прецизно категорисање група и ограничавање интеракције између њихових припадника настаје услед тога што се ради о телесној дисциплини која је интимно обавијена у социокултурни контекст локалне заједнице, али и видно повезана са глобализованим светом (Wacquant 2004). Код Вакана смо видели да боксерска педагогија, одн. процес преношења боксерског знања обухвата комплексан социокултурни феномен који не подразумева само специфичне стратегије и технике тренирања и борбе, већ и бројне актере и њихове међусобне односе.

Кунгфу-монаси, иако имају своје обавезе у манастиру (служење хране, помагање у физичким пословима) имају и своју улогу у религијском манастирском животу и своје место у будистичким церемонијама. За њихову дисциплину и образовање је одговоран њихов старешина. Ови младићи представљају шаолинску културу широм Кине и света, те је потребно научити их и припремити за тај задатак. Прве године у манастиру су за њих физички врло напорне и неретко се дешава да појединци после одређеног времена напусте вокацију кунгфу-монаха. Живот религијских монаха се свакако осетно разликује од живота кунгфу-монаха. Од њих се очекује да буду одговорни и посвећени како личној самокултивацији, тако и учешћу у организацији манастирског живота и спровођењу потребних дневних активности и ритуала. Основну структуру свакодневици дају дневни

манастирски ритуали као што су рецитације сутри током јутарњих и вечерњих часова. Остатак дана проводе у извршавању свог манастирског задужења и у самокултивацији кроз медитацију, читање књига, разговор, шетњу и свакако чај. Манастирска заједница није изузета од модерне технологије, те млађи чланови у слободно време слушају музику, гледају и читају разнолике садржаје на интернету. За слободни дан, односно одлазак изван манастира, се мора тражити одобрење од старешине, а кунгфу-монашка заједница колективне одморе добија веома ретко. Најмлађи чланови су ми причали да се често дешава да слободне дане имају једном у месец или два дана. Остатак времена, као што смо већ навели, проводе у тренингу, часовима културе и језика, на изведбама по Кини или иностранству, и када је потребно као испомоћ у дневним манастирским пословима.

### **3. Преношење знања у Шаолину**

У поглављима посвећеним свакој од три групе испитаника детаљно је објашњено како изгледа процес преношења знања у манастиру. Дакле страни ученици уче у оквиру свог програма и имају врло ограничену могућност за комуникацију са члановима манастирске заједнице. За то је прво потребно да страни ученик може да говори кинески језик, а као друго да разуме и поштује правила и начин живота манастирске заједнице. Кунгфу-монаси долазе са већ подоста обликованом кунгфу вештином, наученом у кинеским школама борилачких вештина<sup>135</sup>, која затим треба да се трансформише у шаолинску вештину како свакодневним тренингом тако и одређеним образовањем у области шаолинске културе и шире кинеске традиционалне културе. Из овога закључујем да придошли младићи треба да прилагоде, односно трансформишу и развију свој индивидуални хабитус,<sup>136</sup> тако да он у себи садржи објективне структуре (Bourdieu 1972) које су карактеристичне за шаолинске кунгфу-монахе. Ова трансформација омогућава да њихови хабитуси стичу заједнички садржалац, чијом делотворношћу се дефинише улога кунгфу-монаха у заједници. Својим знањем, вештином и појавом, кунгфу-монаси имају задатак да представљају шаолински кунгфу и манастирско културног наслеђа. На

---

<sup>135</sup> Вушу, односно кинеске борилачке вештине, су стандардизоване на државном нивоу и представљају националну вештину (国术 guóbù). Видети Su Xiaoyan 2016 и Skowron-Markowska 2019.

<sup>136</sup> Иако се ослањамо на Бурдијеов концепт хабитуса, треба нагласити да Бурдије није разматрао процес трансформације хабитуса.

годишњем нивоу се организују испити и провере знања о шаолинској култури за све чланове манастирске заједнице. После неколико година оваквог интензивног подучавања, они постепено све више бивају препуштени сопственој иницијативи ка напретку и даљем опредељивању. Даљи пренос знања зависи од појединца и његове упорности у напредовању, како на пољу борилачких вештина, тако у продубљивању знања о будизму и искуству практиковања чана. Како манастир није званична високошколска институција, будући монаси често се опредељују на одлазак у будистичке академије широм Кине. У самом манастиру се пренос знања одвија на традиционалан начин, заснован на односу између учитеља и ученика. Самоиницијатива и упорност у учењу је од кључне важности за сваког појединца, али исто тако је потребно у оквиру манастирске заједнице наћи одговарајућег „старијег брата“, односно учитеља, који је спреман да подучава. Оваква врста односа између учитеља и ученика није само фокусирана на одређену тему или област шаолинског наслеђа, већ се испољава и кроз свакодневни живот. Учи се кроз разговор, уз шетње, али и строгу дисциплину и неприкосновено поштовање које ученици показују према оном кога су прихватили за учитеља. Подучавање се не одвија обавезно на свакодневном нивоу, а некада се може десити да учитељи оставе своје ученике да сами, кроз преиспитивање сопственог искуства и додатно промишљање разговора, разумеју оно што су их подучавали. У тим случајевима сусрети нису свакодневни, а „пауза“ може да траје колико год је то потребно, па чак и неколико месеци. Опет, некада се подучавање врши у одређеном, краћем периоду. Дакле, учитељ подучава ученика одређену област или вештину и када је ученик довољно разуме, овај однос се прекида и ученик сам наставља даље истраживање и примену наученог. Заиста сваки покушај формализације овог односа кроз опис води на погрешну страну, јер је он врло спонтан, произвољан и одређује се између два појединца. Иако један учитељ може да има више ученика, однос учитељ-ученик се развија један на један. Као што су се све три групе испитаника сложиле, појединачно подучавање је интензивније и делотворније од подучавања у групи.

#### **4. Дефиниције кунгфуа**

За већину страних ученика кунгфу је борилачка вештина. Они који су понешто упознати са значењем кинеског карактера 功夫 (gōngfū) кажу да кунгфу означава вештину у ширем

смислу. Кунгфу-монаси наглашавају да овај појам подразумева „време и зној“ (时间和汗水 shíjiān hé hànshuǐ), тј. процес дугогодишњег напора и посвећености тренингу и дисциплини живота. Они сматрају да покрети шаолинског кунгфуа нису развијани да би он био приказиван на спектаклима и ради његове естетске вредности, већ ради његове употребе. Кунгфу-монаси наглашавају да карактеристике шаолинског кунгфуа (нпр. шест хармонија, дисање, експлозивност) омогућавају изванредну борбену ефикасност уз јачање тела и здравља.

Иако су форме борилачких вештина које се данас вежбају у манастиру осмишљене пре свега као метод самокултивације, технике које их изграђују представљају наследство борбеног искуства и борбене вештине древне Кине (опширније у Shaḥar 2008). Тако на пример, теорија шест хармонија садржи три унутрашње и три спољашње хармоније. Три унутрашње хармоније говоре о усклађености ума/срца са намером (心和意 xīn hé yì), намере са ћијем (意和气 yì hé qì) и на крају ћија са снагом (气和力 qì hé lì). Наш ум/срце мора да буде посвећено намери радње коју извршавамо како би се покренула наша унутрашња енергија, да би затим покрећући наше тело омогућила испољавање целокупне снаге нашег умно-телесног бића. Покретање намере са којом вршимо радњу из унутрашњости бића је неопходно за посвећеност и концентрацију са којом је извршавамо. Само под овим условима ће цела енергија нашег бића бити правилно усмерена у делање, и изражена кроз саму радњу. За правилно извођење шаолинског кунгфуа, поред умне усмерености потребно је изванредно владање телесним покретима које. Њиховим дугогодишњим понављањем, практикант развија своје тело тако да оно постане најпогодније за физичке захтеве праксе (Brownell 1995; Downey 2012; Pettinen 2012; Samimian-Darash 2012). Тако и Инголд сматра да су телесне способности које се развијају као последица телесних пракси буквално инкорпориране, с обзиром да стварају специфичне неуролошке, мишићне и анатомске промене (Ingold 2000).

Три спољашње хармоније се односе на усклађивање покрета шака и стопала, лактова и колена, и рамена и кукова. Ова правила, поред тога што омогућавају снажне ударце, такође чувају тело од повреда. Шаолински кунгфу захтева спремност и употребу читавог

тела на начин који делује неусиљено и природно. Овакав квалитет покрета страни ученици често називају флуидношћу<sup>137</sup>. Поред тога, ова вештина захтева умну одређеност и снажан карактер потребан за одбрану личних и колективних идеала. Теорија шест хармонија нам омогућава увид у онтолошку концептуализацију везе тела и сопства (Scheper-Hughes and Lock 1987; Жикић 2018). Потребно је изузетно владање вештином шаолинског кунгфуа како би се на хармоничан и продуктиван начин ускладиле ове онтолошке категорије. Рекла бих да ова теорија претпоставља агенс тела као одвојен ентитет од агенса ума/срца и да чак сваки за себе има неку врсту функционалне аутономије. Владање вештином шаолинског кунгфуа, у том случају, значило би утискивање сопство<sup>138</sup> у тело (Жикић 2018) и омогућило хармонично усклађивање ових агенса.

Не мало пута сам чула да је кунгфу нешто што се има или нема, и да је врло тешко изградити га. Старији кунгфу-монаси, а поготово они који су постали религијски монаси, увиђају да овај појам није везан за борилачке вештине већ за начин на који појединац предано обавља радњу којом се усавршава. Они такође често говоре о томе како кунгфу није вежба тела, већ вежба нашег ума/срца, односно његово „класање“. Религијски монаси који никада сами нису искусили потешкоће физичке вежбе борилачких вештина, али зато јесу искусили менталну и физичку захтевност медитације, често о кунгфуу говоре концептуално и ослањају се, с једне стране на званични манастирски наратив о шаолинском кунгфуу, а с друге на традиционалне вежбе шаолинског кунгфуа забележене у старим списима манастирске библиотеке. Оно што манастирска заједница наглашава јесте да се у Шаолину борилачка вештина усавршава чаном. Старешина манастира

---

<sup>137</sup> Кохоткова, Масарик и Регули у свом раду „The Experience of the State of Flow in Brazilian Jiu-Jitsu” (Kohoutkova, Masaryk and Reguilí 2018) разматрају флуидност (“flow”) у телесном покрету. Различите дефиниције „флуидности“, од вештине до стања, су од значаја за интегрално разумевање процеса учења сваког практиканта борилачких вештина. У овој студији, која се заснива на приступу психологије спорта, искуство флуидности се сматра изузетно угодним искуством, које се остварује кроз дубинску усредсређеност на активност коју појединац у датом тренутку изводи. Особа постаје једно са активношћу коју упражњава, и при том губи свест о протоку времена и раздваја се од ега.

<sup>138</sup> Жикић разликује ум, сопство и личност на следећи начин: „Умом се сматра оно што омогућава когнитивне радње, односно процесе мишљења, размишљања, рефлексije, аргументације, расправе и писања. ... Сопство је шире и општије (од личности) ... Сопство је, међутим, све оно што човек јесте, односно што доживљава и проживљава, сва чулна, ментална и духовна искуства, што значи да се не може сматрати одвојено од тела. ... Личност је оно што је под свесном контролом, вођено рационалним, производ ума који доноси одлуке на основу свесне интеракције са светом.“ (Жикић 2018, 21 и 30).

објашњава да су шаолинске борилачке вештине у ствари спој чана и „вушуа“, те их назива не кунгфом, већ „вушу чаном“ (武术禅 wǔshù Chán). Дакле за странце је кунгфу борилачка вештина, за млађе генерације кунгфу-монаха „време и зној“, а за старије кунгфу-монахе и религијске монахе начин „кlesaња свог ума/срца“ и једна од метода чан самокултивације.

## 5. Вишеслојна значења шаолинског кунгфуа

Током припрема за теренско истраживање размишљала сам о питањима које треба да поставим различитим испитаницима како бих дошла до значења која су садржана у шаолинском кунгфуу. С обзиром да је Шахарово истраживање указало на различите улоге<sup>139</sup> шаолинског кунгфуа кроз историју (Shahar 2008), претпоставила сам да постоји одређено знање према коме се ова аутохтона борилачка вештина развијала до њеног данашњег облика, које се може препознати у структури тренинга али и визуелно, током његовог извођења. Сматрала сам да, с обзиром да се ради о пракси која је развијана у чан будистичком манастиру, нешто од религијске доктрине треба да буде изражено и уочљиво ако не сваком посматрачу, онда бар истраживачу који изучава шаолински кунгфу.

Међутим током истраживања, схватила сам да оваква потрага за универзалним значењима није антрополошки оправдана нити могућа, већ да је потребно истраживање усмерити на значења шаолинског кунгфуа у различитим референтним оквирима. Најпре је било потребно сагледати значења са аспекта манастирске заједнице, затим из перспективе кинеске државе с обзиром да представља национално нематеријално културно наслеђе, и најзад на међународном плану – на ком, захваљујући напору манастирске заједнице, ова пракса постаје све популарнија. Овакво вишеструко значење произлази из улоге коју шаолински кунгфу има на ужем и ширем друштвеном плану.

Даље треба истаћи да оно што је садржано у шаолинском кунгфуу се не може директно спознати кроз визуелну анализу симбола, већ је потребно упуштање у вишеслојну интерпретацију искустава и ставова учесника у модерном развоју шаолинског кунгфуа у

---

<sup>139</sup> Тако и Мекдоналд говори о савременим улогама каларипајатуа у Индији, односно да ова борилачка вештина данас постоји у три вида – као телесна пракса, извођачка уметност и такмичарски спорт (McDonald 2007).

оквиру манастира, који посматрају ову праксу из различитих перспектива (кунгфу-монаси, религијски монаси са различитим задужењима и страни ученици). Овде се ослањам на Самудрин концепт „дубинског учествовања“ (“thick participation”) као метода којом ми као истраживачи можемо да користимо наша тела ради стицања заједничког културног знања. Ова ауторка дефинише „дубинско учествовање“ као културно знање које је најпре кодирано у телу антрополога, и тек онда екстернализовано као визуелни или писани подаци за потребе анализе. Иако је „дубинско учествовање“ слично Герцовом „густом опису“ (Geertz 1973, 20-21) у поклањању пажње детаљима, оно се разликује у томе што се не фокусира на интерпретацију друштвеног дискурса, већ на размену друштвених искустава (Samudra 2008, 667).

Тако се будистичка доктрина и концепти традиционалне медицине не могу „ухватити“ анализом покрета или дистанцираном анализом начина тренирања, већ се мора узети у обзир структура, динамика и целокупна атмосфера заједнице која формира хабитус кунгфу-монаха и обезбеђује услове за динамичко отеловљење чан будизма кроз борилачку вештину шаолинског кунгфуа. Овде се подсећамо Бурдијеовог става да објективне структуре могу бити активне „само када су отеловљене у компетентности стеченој у току одређене историје“. Агенс који је „одговоран“ за извођење шаолинске кунгфу вештине се дакле локализује у „живљеном телу“ (Varela 2003, 125; Farnell and Varela 2008, 216; Farnell 2011, 25) које је формирано не само физичком вежбом, већ и хабитусом карактеристичним за кунгфу-монашку заједницу. Дакле специфичан хабитус утиснут у увежбано тело (Brownell 1995) омогућава локализацију агенса кључног за извођење шаолинске вештине.

Тако, када гледамо неку од изведби шаолинског кунгфуа, ми можемо да обратимо пажњу на снажан гласовни израз или на застрашујући поглед кунгфу-монаха, који заиста јесу део обавезног начина вежбања, међутим оно што не можемо приметити јесте унутрашњи однос који ови младићи имају према изведби. Стопала треба да грабе под, вилица мора да буде стегнута са језиком који гура непце изнад зуба, очи треба да буду напрегнуте као и сваки делић тела, али стање ума и тела за које је одговорна самокултивација се у оваквој анализи спољашње карактеризације узима здраво за готово. Уму је потребан мир и



чистина како би се могла применити теорија унутрашњих хармонија<sup>140</sup> и како би се тело могло довести у стање опуштености које је неопходно не само за његову синхронизацију већ и за брзину покрета и експлозивност снаге<sup>141</sup>. Сматрам да је неопходан услов за изражај објективних структура специфичних за шаолински кунгфу примиривање оних објективних структура које преовладавају у другим околностима, попут друштвене интеракције.

Тумачење спољашњег изгледа извођења шаолинског кунгфуа захтева претходно познавање основних принципа чан будистичке праксе и концептуализацију функционисања тела која је грађена на основама традиционалне кинеске медицине. Кунгфу-монаси изводе свој први покрет уз наклон пре извођења своје форме не само да би јој дали симболичку религијску ознаку, већ да би се смирили и довели у стање неопходно за беспрекоран перформанс. Дакле симболички покрети у себи крију дубљу практичну мудрост. Жикић сматра да „телесне технике могу да представљају културни договор на неку потребу коју намеће људска биофизичка датост, да буду делотворне у том смислу, али са друге стране и као такве могу да носе одређену симболичку поруку“ (Жикић 2018, 272). Тако су и значења изражена кроз телесни покрет последица знања садржаних у манастирској традицији. Познавати шаолински кунгфу значи владати свим претходно поменутиим значењским нивоима, од унутрашњег стања до симболичког приказивања телесним покретом.

О креативности у чан пракси и у шаолинском кунгфуу чули смо различита мишљења, али су се припадници све три групе сложили да је лични печат извођења свакако најважнији. Офир (2016), у својој етнографској студији учитеља плеса у Изралеу објашњава да је „тело које учи“, активни друштвени агенс и овом смислу уводи концепт „потписа тела у покрету“, које одговара малопре поменутом личном печату тела шаолинских учитеља и

---

<sup>140</sup> Ова теорија која је део писане традиције шаолинског кунгфуа указује на присуство онтолошке претпоставке да су тело и ум/срце у међусобном односу. О западним онтолошким традицијама погледати више у De Castro 1998, Ingold 2006, Shepard-Hughes and Lock 1987 и Жикић 2018.

<sup>141</sup> Користећи пример стилова који имитирају покрете животиња, као што су стил тигра или богомољке, Мулис објашњава различита енергетска својства кунгфуа. Ослањајући се на модел који даје традиционална кинеска медицина, усавршавање техника које се ослањају на особености кретања животиња, омогућава практиканту да своју соматску енергију (气 qi) трансформише у префињенији вид енергије или jin (劲) (Mullis 2013, 102).

ученика. Ученици, било страни или кунгфу-монаси, понављају небројено пута исте покрете малог броја форми (套路 tàolù) како би сами разумели шта су за њих покрети које изводе и како их могу користити. Они морају сами да докуче да ли је у питању техника напада или одбране, да ли треба да се изведе споро или брзо, најснажније као фатални ударац или у низу покрета експлозивне снаге, итд. Свако за себе зна када је заиста овладао једном формом. Када ученик дође до овог нивоа, он је већ сам свој учитељ и разуме шта је исправно и сврховито код сваког покрета. Самудра сматра да физичка меморија која се изграђује учесталим понављањем истих покрета код појединаца иницира социокултурна значења (Samudra 2008).

## 6. Брига о здрављу

Одговори страних ученика о томе како они виде везу између шаолинског кунгфуа и здравља, као и између чан праксе и здравља, нису се много разликовали од одговора кунгфу-монаха и религијских монаха. Ипак конкретнија и детаљнија образложења долазе од чланова манастирске заједнице и то пре свега учитеља који је задужен за Одсек за чан медицину.

Кунгфу-монаси су објашњавали да пре свега свака правилна и прикладна физичка активност помаже очувању здравља. Шаолински кунгфу представља ризницу разноврсних вежби од којих су неке посебно посвећене добробити функционисања организма. У том смислу, све три групе испитаника највише су помињале вежбу Бадуанђин. Њену делотворност за здравље су потврђивали како страни ученици, тако и кунгфу-монаси и религијски монаси, а најредовније је вежбају религијски монаси, с обзиром да, сем шетње, углавном немају времена за другу врсту физичке активности. Дакле, шаолински спектар физичких вежби је веома разноврстан и у њему постоје вежбе које одговарају свим годиштима и свим физичким конституцијама. Када је реч о интензивнијим физичким вежбама, о њима су углавном говорили кунгфу-монаси као о нечему што доприноси снази тела и ума и позитивно утиче на јачање имуног система. У манастиру сам често чула да они који вежбају шаолински кунгфу ретко имају здравствене проблеме, јер им вежбе омогућавају несметан и правилан проток „џиа“ (气 qì) кроз тело. Кунгфу-монаси често уче

терапеутску масажу (推拿 tuīnǎ) у оквиру манастира, а неки од њих се одлучују да проведу неколико месеци или година озбиљније изучавајући тело, па и моксибустију (艾灸 àijiū), акупунктуру (針灸 zhēnjiū) и друге традиционалне терапеутске методе.

Међутим да би се савладала чан метода лечења о којој је причао монах одговоран за ову манастирску делатност, потребно је посвећено дугогодишње изучавање не само медицине, већ и будизма, као и сопствено дуготрајно искуство у пракси чана. Као и у случају шаолинског кунгфуа, и овде наилазимо на идеју о вештини која поред телесног аспекта (масажа, акупунктура, моксибустија, итд.), захтева интелектуалну активност (учење теорије традиционалне медицине), али и духовни апсекат који омогућава препознавања онога што код болесника изазива неспокој, немир душе и патњу (心病 xīnbìng). Монашка заједница већином врло води рачуна о здравом животу. Поред исхране чији рецепти се пишу у манастирској апотеци, уобичајена појава је да монаси сами или у групама шетају после сваког obroка, пију посебне чајеве који су погодни за дато годишње доба и временске услове, као и за њихово здравствено стање. Доктрина средњег пута која упућује на умереност како у осећањима, тако и у свакој врсти конзумације, такође упућује монахе на посвећивање пажње добростању. Нега о здрављу је део самокултивације.

## 7. Шаолинска култура

Перцепција о манастирском наслеђу и манастирској култури има упориште у свакодневном животу појединаца. Чланови заједнице поимају шаолинску културу из перспективе која је њима доступна, тј. поред усвајања наратива из свакодневног живота у овом колективу, њихова перцепција се развија кроз доживљај њиховог индивидуалног тела-сопства (Scherer-Hughes and Lock 1987, 8) и „осећање чињења“ (Varela 2003) које се формира кроз начине на који проводе дане, односно кроз њихове свакодневне активности и обавезе. Ове три групе испитаника не само да имају потпуно различит ритам и садржај свакодневног живота, већ ретко бораве у истом простору, те самим тим малокад и успостављају дубље контакте.

Страни ученици виде манастир Шаолин кроз оквир организованог програма шаолинског кунгфуа. С обзиром на врло ограничени контакт који имају са манастирском заједницом, они запажају појаве, радње и догађаје које појме као симболичне, и на основу којих доносе закључке о Шаолину. Ученици ће се најчешће питати како се и где вежба кунгфу, како изгледа медитација, у којим условима се одвија и да ли и они могу да учествују, затим зашто постоје различите монашке одоре и како се одређује ко носи коју, која су званична правила дисциплине за монахе и на који начин се монашка хијерархија огледа у спољној појави монаха.<sup>142</sup> С обзиром да унутар манастира бораве само током кунгфу тренинга, страни ученици током остатка времена покушавају да окарактеришу манастирску заједницу углавном обраћајући пажњу на визуелне разлике између њених чланова. Они доносе своје закључке о шаолинском наслеђу на основу онога што им делује као симбол или симболичка радња својствена манастиру. Они тако приликом разговора о шаолинској заједници придају нарочит значај разликама између монашких одора или расположењу својих учитеља и других монаха које свакодневно срећу.

Ученици углавном не употребљавају термин „шаолинска култура“ и пре свега гледају на манастирско наслеђе као на религијско добро. Остале делатности попут кунгфуа, традиционалне медицине и калиграфије посматрају као посебне, па чак и мистичне вештине култивисане у манастирском окриљу, али истовремено и као врсту споредног обележја шаолинског наслеђа, које је доступно за учење чак и њима. Они ученици који су упознати са Шаолинским културним центрима по свету, као и са начином на који манастирско руководство промовише шаолинску културу у иностранству, у већини случајева се врло брзо уклопе у заједницу страних ученика с обзиром да знају на који начин манастир приступа подучавању странаца. Они страни ученици који немају претходно знање о манастирској историји, његовом модерном развоју и уопште будистичком учењу, понекад не могу најбоље да схвате на који начин функционише манастир и на који начин се, на пример, медитација или борилачке вештине уклапају у манастирски живот. Можемо рећи да је одређени број страних ученика, поготово на

---

<sup>142</sup> Више о изгледу, упореби и симболици будистичких монашких одора видети у Kieschnick 1999; Heirman 2014; McRae and Adamek 2015; Clough 2015.

почетку свог боравка у манастиру прилично збуњен разноврсношћу и живошћу манастирског живота. Некако се чини да сви чланови манастирске заједнице увек морају, поред тога што брину о својим задужењима и дисциплини свог живота, такође да буду позорни на могуће активности и догађаје о којима су често обавештени у последњем тренутку, као што су нпр. примање уважених кинеских и страних гостију, припремање кунгфу перформанса, снимање документарних емисија, итд.

Кунгфу-монаси, поготово припадници млађе генерације, свакодневни живот проводе интензивно вежбајући кунгфу. Њихова перцепција шаолинске културе се углавном своди на чан-ву-ји, тј. на прожимање вежбања борилачке вештине са култивисањем здравља и духа. Њихова улога у промоцији шаолинског кунгфуа је веома значајан допринос промоцији шаолинског културног наслеђа на целој планети. Кунгфу-монаси су ти које цео свет најрађе гледа, чијим вештинама се диве, и којима се придаје велики значај у популарној култури спорта, телесне уметности и борилачких вештина данас. Они имају обавезу да науче наратив манастирске заједнице, али и да га представљају, пре свега отеловљењем кроз одабране кунгфу форме. Зато њихово понашање, изглед и вештина морају симболички да представљају шаолинску културу. Управо због тога они живе у строгој дисциплини и о њиховом образовању и формирању у улози кунгфу-монаха се брине манастирска управа. Старији кунгфу-монаси, тј. они који заврше извођачку каријеру и одлуче да остану у манастиру, најчешће проналазе свој позив у религијском посвећењу и монаше се – бар на одређено време, тј. док год евентуално не одлуче да напусте манастир. Мали број кунгфу-монаха остаје до краја живота замонашен. Оним кунгфу-монасима који се одлуче на манастирски живот, тежиште прелази од телесне вештине и обавеза у оквиру кунгфу-монашке заједнице, на религијску дисциплину, самокултивацију и обавезе у оквиру монашке заједнице.

Дакле разлике између перцепције кунгфу-монаха и религијских монаха о томе шта чини манастирски живот у модерном Шаолину су врло уочљиве. Док је за кунгфу-монахе манастир Шаолин одскочна даска за њихову будућност у смислу каријере борилачких вештина или каријере кунгфу извођача или учитеља, за религијске монахе је ово место

њихов дом, а шаолинска култура је њихов живот, недељив на појединачне културне елементе.

Током овог истраживања закључила сам да је појам шаолинска култура у ствари концепт који је произашао из саме манастирске заједнице. Шаолинску културу бих дефинисала као нематеријално културно наслеђе манастира Шаолин које данас постоји и практикује се у свакодневном животу његове заједнице. У интервјуима са члановима заједнице преовлађује став да ово наслеђе, које је вековима развијано у Шаолину и које се данас промовише у међународној заједници, није ограничено религијским опредељењем, већ је корисно за људе широм планете без обзира на културно порекло. Чини се да манастирска заједница сматра да се праксе настале у манастиру Шаолин, могу примењивати и доприносити доброти човека независно од тога да ли тај појединац изучава будизам. С друге стране, манастирски наратив сугерише да је смисао пракси као што су медитација, шаолински кунгфу, шаолински лук и стрела, манастирска традиционална медицина и уметничке делатности, управо у томе што су оне у служби духовног напретка, и да им смисао даје управо будистичко учење. Да ли је ово контрадикторно? Да ли постоји шаолински кунгфу без будизма и да ли постоји чан без будизма?

У поглављу о религијским монасима смо објаснили да праксе које су настале на основу чан будистичког принципа религијске самокултивације, као што су медитација и рецитација сутри, могу да се практикују и без религијске садржине и да могу да имају позитивне резултате у смислу вежбања концентрације, дисциплине и меморије појединца. Исто тако и физички аспект шаолинског кунгфуа може без проблема да се вежба, и то без икаквог познавања будистичких принципа по којима он представља метод самокултивације. Као што је у уводном поглављу речено, борилачке вештине у седамнаестом веку коришћене су широм Кине као метод секуларне самокултивације<sup>143</sup> (Shahar 2008, 113-182). С обзиром да су медитација и шаолински кунгфу, јасно структуриране телесне праксе, они су доступни широкој јавности. Међутим овакве праксе

---

<sup>143</sup> У литератури се може наћи савремени пример у коме борилачка вештина служи као секуларне пракса самокултивације. Џенингс и колеге, на примеру једне асоцијације у Енглеској истражују развој хабитуса у пракси борилачке вештине вингчун (Jennings et al. 2010).

не могу да представљају отеловљење чан будистичке доктрине и кроз њих се не остварује дијалектички однос између тела и ума/срца, тј. између прожимања религијске доктрине и телесне форме. Ове праксе могу бити култивације личне, појединачне духовности индивидуе која вежба своје моралне вредности кроз телесни покрет и напор. Услов за отеловење религијске садржине кроз праксе као што су медитација и шаолински кунгфу јесте утиснутост сопства (Young 1994, 3; Жикић 2018, 26), чији хабитус садржи чан будистичке објективне структуре, у „живљено тело“ практиканта. Дакле неопходно је деловање агенса који настаје из међусобног прожимања тела и сопства. Иако су о локализацији агенса у живљеном телу писали представници теорије динамичког отеловљења, сматрам да ово становиште треба допоунити прецизнијим објашњењем односа између тела и сопства, које подразумева њихово међусобно прожимање. Секуларна пракса медитације и шаолинског кунгфуа се сасвим разликује од динамичког отеловљења које изучавамо у овом раду, а које представља оживљавање и трансформацију једне вековима дуге традиције кроз тело које живи, учи и мења се постајући њен алат, између осталог и субјекат кроз који доктрина живи. Отеловљење о коме ми говоримо дакле није директан процес<sup>144</sup> који почиње од културних вредности, остварује се кроз тело и бива делотворан кроз телесни израз. Динамичко отеловљење чан будизма кроз шаолински кунгфу је процес који трансформише (односно буди и освешћује) појединца тако да све што он/она ради постаје израз те доктрине, и то тако да је њена суштина увек присутна. Оно омогућава устоличење објективних структура шаолинске културе, као нечега што мисли и акцији даје њихову вредност, и што је трансиндивидуално и специфично за ову културну традицију (Bourdieu 1977 и Ortner 1984 према Risjord 2007, 422). Овај процес је динамичан јер се одвија кроз тело и сопство који се живећи и доживљавајући трансформишу, и то не по некој специфичној логички структурираној шеми, већ у складу са наклоностима и самом природом појединца. Тело придошлих ученика шаолинског кунгфуа доживљава трансформацију, али и својим деловањем трансформише шаолинску културу развијајући је у складу са контекстом савременог доба (Жикић 2018, 32). „Тело постаје локус светог“, а „религијска пракса користи

---

<sup>144</sup> Пример телесних техника које се не преносе преко теоријског дискурса и не сагледавају као културно наслеђе, већ су наметнуте као директно искуство описује Самимиан-Дарашева у свом раду о Агресивно рефлексивној телесној пракси (*Violent Reflexive Bodily Practices, VRBP*) у програму израелске војне обуке.

предобјективизирано да би произвела нове, свете објективизације, и користи хабитус да би трансформисала саме диспозиције од којих се састоји“ (Csordas 2009, 39)

### III. РАЗВОЈ И УЛОГЕ ШАОЛИНСКОГ КУНГФУА У НАРАТИВУ МАНАСТИРСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ

#### 1. Манастирски наратив о вези чан будизма и шаолинског кунгфуа

Шаолински кунгфу, који је некада служио за заштину дарме а сада служи за њено ширење, за монашку заједницу представља духовно наслеђе. Легенда о краљу Кимнари, који као облик бодисатве Авалокисваре има приступ надљудској снази и борбеној вештини у борби против непријатеља који уништавају манастир Шаолин и убијају монашку заједницу, игра кључну улогу у разумевању односа између шаолинских борилачких вештина и чан будизма. Старешина Ши Јонгсин наглашава да је шаолински кунгфу постао форма будистичког културног израза управо захваљујући веровању у надљудску моћ заштитника дарме и патријарха манастирских борилачких вештина (Shi Yongxin 2013, 23). Сматрам да представљање краља Кимнаре као претка данашњих кунгфу-монаха (и другог патријарха шаолинског кунгфуа) и отелотворења будистичке моћи изражене кроз његову надљудску физичку снагу и вештину омогућава да шаолински кунгфу постане простор који спаја и посредује између обичног човека и узвишеног идеала Буде. Оно што чини шаолински кунгфу јединственим јесте традиција веровања монашке заједнице у његов религијски и надљудски потенцијал. Вера у потенцијал шаолинског кунгфуа одржава његову будистичку природу. Дакле да ли шаолински кунгфу отеловљује чан будистико учење или не, зависи од појединца који га практикује. Потребна је одређена умна ( 心 xīn, ум/срце) активност да би се изразио изванредни телесни капацитет. Ова повезаност активности ума и тела у пракси шаолинског кунгфуа јесте примена концепта дијалектичког јединства које чини ум/срце–тело (身心 shēnxīn). Овај традиционални кинески концепт се антрополошки може интерпретирати употребом концепата свесног тела (Scheper-Hughes and Lock 1987) и отеловљеног ума (Varela F.J., Thomson and Rosch 1992).



Традиционални, „прави“ шаолински кунгфу, тј. вушу-чан (武术禅 wǔshù Chán)<sup>145</sup> се не издваја само по телесним техникама, формама (套路 tàolù) или специфичним вежбама култивисаним у окриљу манастира и преношеним кроз генерације усменим путем и путем уџбеника, приручника и тајних списа. Прави практикант шаолинског кунгфуа се издваја по веровању које га води корак по корак у његовој/њеној искреној тежњи и индивидуалној потрази за идеалом „прочишћавања ума/срца и буђења праве природе сопства“. Срж шаолинског кунгфуа јесте веровање. Форме које монаси изводе означавају њихову зрелост као кунгфу мајстора, али и чланова манастирске заједнице. Ова врста зрелости, која се не односи само на телесну вештину већ и духовну, представља капацитет за трансформисање телесне праксе/борилачких вештина у чан активност.

У манастирском наративу је наглашена важност времена и искуства за развој разумевања праксе шаолинских борилачких вештина. Учитељи често дају примере да је осећај и разумевање истих покрета у размаку од више година праксе потпуно различито и да нам дугогодишња пракса омогућава да допремо до дубинског значења сваког покрета. Старешина објашњава: „Када је живот индивидуе у питању, живот старијих и млађих се не разликује много у њиховим рутинама, већ више у њиховим увидима у живот. Заиста разумети конотацију живота може да учини значајну разлику у животу појединца. Када ухватиш конотативно значење вушу покрета и форми (套路 tàolù), твоји покрети и форме ће бити камење на које стајеш до самореализације... пут који води ка перфекцији људског ума“ (Shi Yongxin, 2020, 9).

Старешина манастира Ши Јонгсин објашњава да практиканти кинеских борилачких вештина напредују кроз три главна духовна стања којима одговарају следећа три нивоа праксе ву-а (武 wǔ): уметност (武艺 wǔyì), учење (武学 wǔxué) и пут (武道 wǔdào, у смислу духовног пута као начина живота) (Shi Yongxin 2020, 3).<sup>146</sup> Исечак из Тајних

---

<sup>145</sup> Старешина Ши Јонгсин уводи термин вушу-чан 1995 године, који се у књизи *Шаолински кунгфу* дефинише на следећи начин: „Вушу-чан је приступ вушу практиканата да индивидуално доживе и достигну стање прочишћења ума/срца и буђења праве природе сопства“ (Shi Yongxin 2020, 9).

<sup>146</sup> У свом раду „From Technique to the Way“, Џонсон (Johnson 2017) даје корисне увиде о могућности хијерархијске категоризације педагошког процеса борилачких вештина, и то почев од „musul“ (технике) до „muue“ (умећа), и најзад до „mudo“ (правог пута). Истражујући праксу теквандоа (Taekwondo), аутор даје пример како тако стратификована педагогија може да говори о начину учења вештина и знања борилачких

формула шаолинског умећа борбе (少林拳术秘诀 Shàolín quánshù mìjué) говори да су „више технике борилачких вештина генерално прожете духом чана“ (Shi Yongxin 2020, 13). Вушу-чан је један од „чан увида“ (禅机 Chánjī), тј. метода чан школе за демонстрацију неописивог стања просветљења. „Узвишено стање шаолинског кунгфуа је заборав уједно и световних феномена и себе у коме практикант заборавља своје сопствене границе и поседује мајсторство над непредвидљивом и невероватном моћи.“ (Shi Yongxin 2020, 11). Дакле за овакво супериорно стање интеграције борилачких вештина у култивацију чана, је потребан „заборав“, тј. ослобађање ума од жудња за животом и страхом од смрти (Shi Yongxin 2004, 11). Из оваквог стања се, по учењу, рађа узвишена љубав према животу вредном љубави, дакле животу без брига и патњи везаних за материјални живот. „Узвишена храброст“, којој тежи вушу-чан је потребна у потрази за ослобађањем свих живих бића од илузија световног живота и за буђење будине природе (Shi Yongxin 2004, 11). Цитат из Сутре шестог патријарха говори да само када је корен ума/срца чист и само када је ум/срце просветљен и непристрасан, појединац има могућност да пробуди праву природу сопства, тј. достигне стање Будине природе (Shi Yongxin 2004, 10).

Шаолински ратници-монаси имају сопствена правила и дисциплину живота у оквиру манастира која се заснива на филозофији чан школе. Правила за ученике Шаолина се односе на 少林弟子 (Shàolín dìzǐ), односно на ученике Шаолин манастира који су прошли званичну церемонију будистичке иницијације у шаолинску заједницу, 皈依 (guīyī) при којој су прихватили одређеног монаха из манастира за свог учитеља (师父 shīfu), прихватили поштовање „три драгоцености“, тј. 佛 (Fó) Буде, 法 (fǎ) дарме и 僧 (sēng) санге (монашке заједнице) и постали део шаолинског клана, тј. заједничког генеалошког стабла. Иако изван број овако иницираних ученика живи ван манастира, односно у другим деловима Кине и широм света, њихова концентрација је највећа у самом манастиру Шаолин, а тој групи припадају и шаолински ратници-монаси.

---

вештина, и што је још важније, о њиховом прилагођавању а затим и прихватању у свакодневном животу. Дакле, тудо је постављен као врхунац праксе теквандоа, који може да се достигне само након деценија учења и проласка кроз претходне две фазе, те када је ученик способан да унесе лично разумевање у своју праксу ове борилачке вештине.

## 2. Борилачке вештине Шаолина и борилачке вештине Кине

Званичан наратив манастира Шаолин представља шаолински кунгфу као „традиционални културни систем формиран у специфичном будистичком културном окружењу у манастиру Шаолин током његове дугачке историје од преко 1500 година“.<sup>147</sup> Цар Северног Веја Сјаовен саградио је манастир Шаолин за Баутуа, индијског монаха специјализованог за Samatha и Vipassana медитације, чија учења се категоришу под Хинаја будизам. Како је Батуо волео изоловани живот и често одлазио у Сонгшан планински предео, владар Сјаовен је за њега саградио манастир Шаолин, чије име потиче од планинског врха Шаоши испод кога се налази и одлика шумског предела у коме је саграђен (林 Љн означава шуму). Манастир Шаолин је од почетка био центар у коме су се скупљали најврснији будистички мајстори медитације. Првим обликом шаолинског кунгфуа старешина Ши Јонгсин не сматра телесне вежбе, већ чан медитацију, која се развија за време првог патријарха чан будизма, индијског монаха Бодидарме. Старешина пише да су манастирске борилачке вештине сазреле кроз историју како би постале нераздвојни део шаолинске монашке чан праксе (Shi Yongxin 2020, 76).

Манастирски наратив представља развој шаолинских телесних вежби у складу са потребама историјских околности у којима се налазио. Као прво обитавање у пределу Сонгшана подразумевало је преживљавање у суровим планинским условима због чега су монаси морали да јачају своје тело. Након тога манастирска заједница морала је да се брани од локалних напада бандита и пљачки. Даље је уследила обавеза одбране државе и мобилизација монаха за државну војску. Старешина манастира пише да су прве манастирске јединце самоодбране успостављене за време немира династије Суи, током раног 7. века, а да су постале проминентније због њихове улоге у оснивању династије Танг (Shi Yongxin 2020, 61-65). Међутим историчари бележе да је од 7. до 14. века Шаолин у историјским списима помињан као центар чан будизма без важних напомена о развоју борилачких вештина (опширније у Shahar 2008, Lu 2019). Током овог периода кинеске борилачке вештине су се постепено развијале. Током Сонг и Јуан династија борилачке

---

<sup>147</sup> Са званичног сајта манастира Шаолин:  
[http://www.shaolin.org.cn/templates/EN\\_T\\_new\\_list/index.aspx?nodeid=374](http://www.shaolin.org.cn/templates/EN_T_new_list/index.aspx?nodeid=374)

вештине постају део војног тренинга, служе за промоцију здравља, тј. као здравствене праксе и организују се надметања спортског типа (Lu 2019, ch. 4.3). Старешина манастира пише о настанку идеологије шаолинског кунгфуа као споја чан будизма и борилачких вештина, још од 11. века, тј. након што се Шаолин усточио као колевка чан будизма. Током династија Ђин и Јуан манастир је постао престижно место за изучавање будизма и праксу чана, а у то доба је успостављен и патријархални клански систем (Shi Yongxin 2020, 62-63). Током династије Минг борилачке вештине долазе до изражаја у самом манастиру, а сматра се да је ова династије обележила златан период борилачких вештина (Shi Yongxin 2020, 63; Shahar 2008, Lu 2019, ch. 4.3). Монаси су више пута позивани на прикључивање војним одредима од стране двора, за шта су и добили признања. Током великог дела династије Ђинг (посебно у време цара Ђианлонга), шаолински кунгфу као и све борилачке вештине, званично су забрањени, те су шаолински монаси вежбали у тајности (Shi Yongxin 2020, 64). Све до 80их година 20. века шаолинска заједница, па и шаолински кунгфу пролазе кроз тежак период. Почетком политика Реформи и отварања и проглашењем религијских слобода живот у манастиру оживљава и старији монаси који су очували манастирско наслеђе, па и знање борилачких вештина почињу поново да подучавају млађе генерације. Почиње рад на сакупљању, организовању и публикацији бројног материјала традиционалног наслеђа шаолинског кунгфуа и његовог модерног развоја.<sup>148</sup> Старешина Ши Јонгсин 1995. године озваничава појам „Вушу-чан“ (武术禅 wǔshù Chán), тј. концепт шаолинских борилачких вештина као начин практиковања чана (禅机 Chánjī) (опширније у Shi Yongxin 2020).

### **3. Борилачка вештина постаје вештина самокултивације**

Шахар пише да су технике голоруке борбе, заједно са митовима о њиховој даоистичкој и будистичкој традицији, развијане у периоду династија Минг и Ђинг. У то време су технике борбе хладним и ватреним оружјем већ биле увелико употребљаване те није имало никаквог смисла развијати ову врсту вештина ради борбе и ратовања. Шахар закључује да ове телесне технике у Шаолину нису биле усавршаване ради борбе, већ због

---

<sup>148</sup> О развоју кинеских борилачких вештина као делу иницијативе за снажење националног идентитета Кине, укључујући и улогу манастира Шаолин у овом процесу, погледати Lu 2019 и Skowron-Markowska 2019.

њиховог потенцијала као терапеутске и религијске праксе. Шаолин технике, како тврди Шахар, су настале интеграцијом калистенике/гимнастике и техника дисања у борилачке вештине и представљају синтезу борилачких и терапеутских техника са техникама религијске самокултивације (Shahar 2008, 137-165). Упркос легендама утканим у популарну културу и очекивањима велике већине посетилаца манастира данас, шаолинске форме (套路 tàolù) дакле нису створене тако да буду борбено ефикасне. Да бисмо разумели како је до овога дошло потребно је да се упознамо са културним контекстом тог доба.<sup>149</sup> Узгред, страни ученици су често тражили објашњења зашто се кунгфу вежба многобројним понављањем малог броја форми без примењене праксе техника и без борилачког контакта два практиканта. Учитељи су одговарали да ћемо кроз овакав тренинг полако почети да разумевамо како се технике примењују у реалним животним ситуацијама и који је њихов смисао.

Шахар наводи да су борилачке вештине од 17. века у Кини развијане као „самосвесни мисаони систем“ и то на основу даоистичких писаних упутстава о гимнастици, извора традиционалне медицине, интерпретација Књиге промена, као и Будистичких скрипти (Shahar 2008, 200-201). Међу-религијска толеранција омогућила је синтезу знања и вештина различитих традиција у Кини тог доба. Почев од Класика трансформације тетива (易筋经 Yì Jīn Jīng) из 17. века, приручници за борилачке вештине употребљавали су вокабулар различитих религијских традиција. Концепти везани за будистичко просветљење и даоистичку бесмртност коришћени су ради артикулације циљева самокултивације кроз борилачке вештине. Интелектуални трендови 17. века такође су упућивали на истраживање народних/популарних борилачких вештина, те су борилачке вештине добиле филозофски аспект. Шахар истиче да су за развој борилачких вештина до „самосвесног мисаоног система“ најпре одговорни образовани практиканти који су припадали елити тог доба. За посвећене практиканте борилачких вештина широм Кине телесна пракса је била начин духовног усавршавања. Ипак, богатство традиција које су изградиле борилачке вештине у Кини чини да је и њихова употреба веома разноврсна, од

---

<sup>149</sup> Филиповић и Јовановић сматрају да далекоисточне борилачке вештине треба да буду спознате као интегрални део целокупне културе и традиције Кине и Јапана. Ови аутори показују како је њихов естетски карактер неодвојиво везан за доминантне традиционалне концепте ових култура. (Филиповић и Јовановић 2018).

самоодбране, преко уметничких перформанса, менталне самокултивације све до метода религијског остварења (Shahar 2008, 180). Постојећа литература показује да и друге борилачке вештине као што су каларипајату, пенсак силат, капуера и вингчун могу да имају различите друштвене употребе, између осталог и духовну (McDonald 2007; Farrer 2009; Hofling 2012, 2019; Jennings, Brown and Sparkes 2010; Farrer and Whalen-Bridge 2012).

Шахар објашњава да су они који су тренирали борилачке вештине у оквиру манастира сагледавали тренинг као део религијске дисциплине. Он тврди да већ у шеснаестом веку, ни лаички, а ни религијски ученици манастира малтене нису разликовали мајсторство над борбеним техникама од мајсторства над умом које је водило до будистичког ослобађања. У данашње време се манастирске борилачке вештине не користе за борбу, већ за перформанс који има пре свега уметничку вредност. Ипак, за оваква изванредна извођења такође је потребно „владање“ умом/срцем и телом, до кога долази захваљујући увођењу духовне категорије која прожима и међусобно усклађује ум/срце и тело. Како се из интервјуа може закључити, телесни, умни и духовни развој су категорије које се морају развијати посебно, како би на крају дошло до интегралног, целовитог напретка појединца. Учитељ који савлада борилачке вештине до тог нивоа да потпуно влада не само својим телом, већ и својим умом/срцем не сагледава тренинг као физичку вежбу већ као развој сопственог кунгфуа, тј. као праксу кроз коју култивише своје целокупно биће. Монах који вежба телесне вежбе ради боље спознаје постојања неће правити разлику између стања свести било које од активности које ради, борилачке или религијске, јер је цело његово бивствовање упућено ка узвишеном, тј. духовном циљу. Учитељи су говорили да су борилачке вештине један од могућих „улаза“ (法門 fǎmén) у будизам<sup>150</sup>, и кроз разговоре са припадницима заједнице можемо закључити да су се сви у почетном, дугом периоду, држали једног начина „уласка“ у будизам, било то изучавање старих текстова, посвећење свакодневним ритуалима, медитацији или праксама као што су борилачке вештине, чан медицина, калиграфија итд. Кунгфу-монаси су годинама били посвећени искључиво вежби тела, да би на крају своје извођачке каријере и после више година живота у манастирском окружењу, евентуално, одабрали пут религијског монашења. Сматрам да

---

<sup>150</sup> Ценингс са колегама пише управо о утицају борилачких вештина на самоосвешћивање и подстицање духовног развоја практиканата (Jennings, Brown and Sparkes 2010).

ми је баш због тога и учитељ ЈЦ у интервјуу говорио да као неко ко је тек на почетку разумевања манастирског живота не треба да посматрам чан, борилачке вештине и медицину који се вежбају у манастиру као повезане, већ као потпуно одвојене дисциплине, које се одвојено уче и одвојено вежбају. Као што старешина манастира у својој књизи *Шаолински кунгфу* објашњава, тек на највишем степену праксе борилачких вештина, она постоје чан пракса (參禪 cānchán), тј. пракса самокултивације (修行 xiūxíng). Најпознатији монаси историје Шаолина, о којима Шахар пише управо и представљају модел по коме се дефинише шаолински кунгфу. Ова пракса се дакле не дефинише према правилима и теоријама телесних техника, нити према најмањем садржиоцу широког спектра вежби које се вежбају под овим именом, већ према идеалу коме се овом праксом тежи. Превазилажење онотолошких пукотина у концептуализацији односа тела, ума и духа можемо објаснити концептом отеловљене вештине која обједињује телесну, али и духовну праксу. Жикийн сматра да „тело и дух нису одвојене ствари, отуда сваки покрет представља израз отелотвореног сопства, које са своје стране треба да буде у складу са одговарајућим духовни учењем“. Тако и код индијских јога, оне не представљају „било какве теловежбе већ подразумевају рад на целокупном духовном развоју особе која их практикује (Жикийн 2018, 274). Као што се у манастиру може чути, „свака вештина може да постане кунгфу“ а шаолински кунгфу је вештина чан самокултивације кроз борилачке вештине развијане у Шаолин манастиру.

#### **4. Веза између борилачких вештина и чан будизма**

Који закључак, на основу историјског контекста, можемо да изведемо о вези између Шаолин борилачких вештина и чан будизма? Манастирски наратив свакако изражава став да су шаолинске чан борилачке вештине, тј. шаолински „вушу-чан“ (武术禪 wǔshù Chán) начин самокултивације и буђења будистичке свести (опширније у Shi Yongxin 2013, 2020; Shahar 2008). Шахар помиње нешто што сам ја такође чула током мојих интервјуа у манастиру, а то је да начин вежбања шаолинског кунгфуа, који се састоји из огромног броја понављања форми борилачких вештина (套路 tàolù), има за циљ управо ослобађање од наметнуте структуре форми и ослобађање појединца од преконципираних идеја о овој вештини. Свакако да је шаолински кунгфу био не само под утицајем будистичког учења,

већ и широког традиционалног наслеђа Кине. Као што Шахар наглашава, развој борилачких вештина у Кини, па и манастирских, био је под утицајем аутохтоне гимнастичке традиције и вековима развијаних терапеутских вежби заснованих на концептуализацији тела традиционалне кинеске медицине. Дакле шаолински кунгфу свакако јесте обликован будистичком доктрином и културом живљења, али се не може рећи их он директно и уско одсликава и изражава, јер је његов развој подразумевао еклектичан спој различитих елемената кинеске културе почев од аутохтоне гимнастике настале још око првог века, преко терапеутских вежби заснованих на традиционалној медицини и касније усвојених од стране даоиста, преко војних борбених техника, чан будистичке доктрине и на крају уметничке вредности шаолинског покрета као носиоца ове вишевековне културе.

Сматрам да је за анализу развоја шаолинског кунгфуа потребно узети у обзир целокупан историјски контекст у ком се развијао и не одрицати се ни од једног од вишестраних културних, религијских, социо-економских и политичких утицаја који су га трансформисали и прилагођавали датом времену. Као што то и данас можемо да видимо, шаолински кунгфу се у манастирској заједници прилагођава модерном времену, модерном човеку и друштву и његов развој у оквиру манастирске заједнице се наставља.

## **5. Наратив о шаолинској култури**

Прича о настанку и развоју шаолинске културе јесте основа наратива манастирске заједнице и њен садржај је такав да повезује настанак чан будизма са првим облицима шаолинског кунгфуа. Наратив о чан-ву-ји (禪武医 Chán-wǔ-yī), дакле о три нераздвојна и међусобно прожимајућа структурна елемента шаолинске културе почиње са причом о Бодидарми. Ово је једна од основа наратива шаолинске културе и сваки члан заједнице је врло добро познаје. Испод врха Вуру на планини Сонгшан, на око 2 километра од манастирских врата налази се, данас врло посећена културно-историјска знаменитост, пећина (达摩洞 Dámó Dòng) посвећена оснивачу, тј. првом патријарху чан будизма Бодидарми. За њега се каже да се дошавши у манастир Шаолин, посветио интензивној пракси самокултивације кроз медитацију, те је током девет година живео у овој



планинској пећини. Његова посвећеност медитацији била је неприкосновена, те његову концентрацију нису могли да поремете ни сурови планински услови. Постоји прича да је његова медитација оставила и трајан материјални облик у пећини у којој је медитирао – његову урезану сенку. Када је реч о настанку шаолинског кунгфуа, с једне стране, за Бодидарму се каже да је између медитација морао да вежба како би сачувао своје здравље, а с друге стране да су му телесна пракса и вежбе самоодбране биле неопходне како би се заштитио од опасних планинских животиња. Бодидарма је тако посматрајући животиње које су га окруживале од њих учио о покретима, како погодним за одржање здравља, тако и неопходним за самоодбрану. Инспирација за кунгфу покретима је дошла из природе. Као што је и Бодидарма учио посматрајући и зближавајући се са природним условим у којима је живео, тако се сматра да су разне технике шаолинског кунгфуа инспирисане свакодневним животом и радом у манастиру. Поједини монаси и кунгфу-монаси објашњавали су ми како су покрети тела, основни ставови и спознаја развоја и употребе телесне снаге били инспирисани земљорадњом, чишћењем, кувањем, ношењем воде и намирница итд. Налазећи порекло телесних техника шаолинских борилачких вештина у свакодневним манастирским пословима као и у животињском свету који окружује манастир, они су повезали њихово порекло са шаолинским културним и природним контекстом. О потреби за самоодбрану и вежбу борилачких вештина монаси се ослањају на историју манастира записану на пагодама и стелама манастирског поседа. Једна од најчувенијих прича, коју такође познаје, усудила бих се да кажем, баш сваки члан манастирске заједнице, јесте прича о тринаест монаха који су почетком седмог века, током борбе између Танг и Суи војске спасили Ли Шимина (李世民 Lǐ Shìmín), будућег цара и суоснивача Танг династије, познатог под именом Танг Таизонг (唐太宗 Táng Tàizōng).

## **6. Улоге кунгфуа у контексту вредносног система манастира Шаолин**

Шахарово истраживање потврђује разноврсност улоге борилачких вештина како у животу појединца тако и у оквиру друштва. Он истиче да су кинеске борилачке вештине „вишестрани систем физичке и менталне самокултивације која има различите примене, од здравља и добро-стања до позоришног перформанса, од такмичарског спорта, до религијске самокултивације, од самоодбране до оружане побуде“. Шахар упућује да је

управо ова вишестраност омогућила њихово одржање током драматичних политичких и друштвених услова. Јединствена комбинација војних, терапеутских и религијских циљева према којима су развијане борилачке вештине их је учинила изузетно прилагодљивом и пожељном праксом широм света.

Улога шаолинског кунгфуа се и у манастирском наративу представља као разнолика, а као што Шахар пише најпре се може свести на врсту чан праксе, тј. самокултивације, самоодбрану и терапеутску улогу. Ипак у модерном свету шаолински кунгфу добија још једну улогу, а то је промовисање шаолинске културе на националном и међународном плану. Шаолински кунгфу је појам који (посебно) у иностранству представља симбол отеловљења кинеске традиције борилачких вештина, чан будистичког учења, али и спектакуларне перформативне уметности. Шаолински кунгфу дакле у данашње време добија и културно-уметничку вредност.

Кроз овај рад смо се упознали са путем кроз који пролазе кунгфу-монаси од када дођу у манастир, преко монашког опредељења, до монашког живота. Улога шаолинског кунгфуа може бити вишеструка и њена функционалност зависи само од особе која га практикује и од ситуације у којој га практикује. Шаолински кунгфу може бити употребљаван у само једној од његових могућих улога, а може и у свим. Као што млади кунгфу-монах, у двадесетим година, на врхунцу своје извођачке каријере увиђа првенствено уметничку и перформативну улогу ове праксе (武艺 wǔyì) и њен потенцијал за међународну промоцију шаолинског културног наслеђа, тако он такође упоредо свесно или несвесно развија и припрема своју шаолинску кунгфу вештину за нешто што ће једног дана моћи да му послужи као самокултивација (武道 wǔdào). У исто време ови младићи могу да подучавају заинтересоване ученике како техникама самоодбране, тако и терапеутским вежбама и вежбама очувања здравља. Опет, посвећени религијски монаси старијих генерација такође могу да учествују на изведбама, подучавају млађе, помажу манастиру у ширењу културног наслеђа и да сами даље теоријски и практично развијају шаолинске кунгфу вештине. Сматрам да је за разумевање улоге шаолинског кунгфуа плодотворно применити Вилберово теоријско разматрање диференцијације и дисоцијације три главне категорије

људског постојања, које се могу препознати као категорије лепог (естетике), доброг (етике) и тачног (науке).<sup>151</sup>

Шаолински кунгфу се може дефинисати на основу сваке од три наведене категорије, при чему сваку од њих карактерише самосвојан и међусобно равноправан систем вредности. Кључ за разумевање шаолинског кунгфуа јесте да ови системи вредности иако су диференцирани, нису дисоцирани (Wilber 1998, 15, 40, 43). Естетика шаолинског перформанса је од велике важности за популаризацију ове праксе широм света. Управо се на допадљивост и јединственост ове естетике рачуна при организацији бројних перформанса широм Кине и света, у циљу промовисања шаолинске културе. Технике борбе и телесни покрет се могу изучавати на основу научних знања о телу и покрету, што даље омогућава ефикасност техника како у борби тако и у побољшању здравља. Шаолински кунгфу данас улази у званичан образовни систем Кине. На крају, за чан будистичку заједницу, шаолински кунгфу представља капију ка будистичкој мудрости, тј. начин религијске култивације.

Свеобухватан увид у живот манастира Шаолин указује да је управа манастира направила изванредну диференцијацију развоја праксе у свакој од поменуте три категорије. Шаолински учитељи чувају и развијају традицију усклађену са вредностима сваке од три категорије при чему различите групе учитеља стављају акценат на систем вредности различите категорије. Млађи кунгфу-монаси чији главни задатак је припрема уметничких

---

<sup>151</sup> Разлика између диференцијације и дисоцијације три главне категорије људског постојања које се могу препознати као категорије лепог (естетике/уметности), доброг (етике, религије) и истинитог/тачног (науке) (Wilber 1998), показала се од изузетног значаја за дефинисање шаолинског кунгфуа. Уколико ове категорије нису диференциране, као што је то случај у пред-модерном добу (до доба просветитељства у Западном свету, које је узело маха током 17. и 18. века), када је црква имала превласт у дефинисању лепог, доброг и истинитог, долази до међусобног потискивања (сузбијања) између ових категорија. Тада разум и наука не могу емпиријски, слободно, да истражују свет (пример је осуда Галилеја за спознавање хелиоцентричног космоса), већ наилазе на осуду при сваком супротстављању религијским доктринама које имају надмоћ како над моралом тако над истинитошћу у свим категоријама сазнања и уопште тумачења света. Естетика такође бива подређена религијској доктрини, те њена вредност расте са величањем религије. Дакле мањак диференцијације између поменутих категорија довео је до тога да „добро“ надвладава/потчињава/сузбија лепо и истинито/тачно. Победа просветитељства на Западу и почетак модерне епохе се заснива на „диференцијацији сфера културних вредности“ (Weber 1946/1958 према Wilber 1998, 14). Лепо се дефинише у односу на самосвојне естетске вредности, тачно се заснива на емпиријским сазнањима разума, а добро на моралним вредностима, било религијским или секуларним. Међутим ове диференцијације, по Вилберу, никако не би смеле да узму маха и прерасту у дисоцијацију. На пример, научни и технолошки напредак не може бити дисоциран од моралних вредности, тј. добробити човечанства и природе.

изведби, свакако раде на естетици покрета. За старије кунгфу-монахе чији задатак је тумачење и очување традиционалног борбеног знања и преношење вештина на млађе генерације, шаолински кунгфу је структурирани корпус знања и вештина који захтева прецизно дефинисани образовни систем. Шаолински кунгфу постаје део универзитетских студија борилачких вештина широм Кине и инспирише броја научна истраживања. На крају, за религијске монахе шаолински кунгфу је чан пракса, односно религијска пракса са свеобухватним моралним кодексом. Свака од ове три групе практиканата има свој приступ шаолинском кунгфуу који је дефинисан контекстом у ком ће ова пракса бити примењена. Треба приметити да свака од ове три групе практиканата вежба шаолински кунгфу развијајући вредности једне од три категорије: лепо (уметнички перформанс), тачно и емпиријски проверљиво (телесне технике и вештине) и добро (самокултивација) (Wilber 1998 41-42). Сваки од ових аспеката шаолинског кунгфуа се развија уз помоћ посебног труда усмереног према систему вредности једне од ових категорија. Док се не савладају вредности једне категорије, манастирска заједница неће вршити притисак за развој вредности детерминисаних осталим категоријама. Од најмлађих кунгфу-монаха који развијају естетику уметничког перформанса се не захтева усмеравање ка религијској самокултивацији или темељно разумско поимање телесних техника. Међутим, не дозвољава се ни дисоцијација ових категорија. Млади кунгфу-монаси морају да буду свесни осталих система вредности шаолинског кунгфуа и кроз живот у манастиру се на њих свакодневно подсећају. Ипак, манастирска традиција не поставља ове три категорије као равноправне, већ дефинише хијерархију у којој се прво тежи савладавању лепоте техника тела, затим разумском поимању њиховог значења и употребе, и тек на крају култивацији духовности кроз различите врсте чан праксе.

## **7. Значење шаолинског кунгфуа**

Када је реч о значењу телесних техника које сачињавају шаолинске кунгфу форме, можемо се запитати шта омогућава да покрет нешто значи, односно да носи одређено значење. Као што смо у овом истраживању имали прилике да видимо, сваки телесни покрет борилачке вештине, сам по себи, није одређен инхерентним значењем, већ зависи од контекста у ком се изводи и покрета који ће доћи пре и после њега. Исти покрет може

да служи као напад или одбрана у борби, као елемент низа вежби који за циљ имају здравствену или духовну култивацију, или пак као покрет чија естетика даје вредност уметничкој изведби кунгфу-монаха. Значење појединачног покрета биће устоличено у одређеном контексту и у односу на остале покрете које тело изводи за дату прилику. Де Сосиров став да елемент без значења добија значење као део целокупне структуре чији је део се може применити на језик тела (Де Сосир 1977). Међусобни однос једног покрета са осталим покретима утврђује значење тог покрета. Тако на пример, у вежби Бадуанђин, лингвистички покрет „рукама гурамо небо“ нема смисао здравствене вежбе, тј. нема здравствени ефекат уколико није део целокупне структуре Бадуанђина, али и уколико се не изводи у контексту у коме његово значење може да се оствари, тј. уколико га не изводи неко ко има потребно знање и вештину.

Сваки телесни покрет носи значење чији садржај је одређен различитим нивоима контекста у целокупној мрежи културе у којој га тумачимо. Одређивање значења није указивање на одређени објективни квалитет, већ се развија кроз однос интересубјективних, културних мрежа (Wilber 1998, 97). Значење се дакле ствара како захваљујући самом објекту који га носи, тако и контексту у коме га тумачимо. Као што Жикић напомиње, треба „обратити пажњу на чињеницу да телесне технике не морају да говоре ништа посебно о симболичком, друштвеном или културном поретку, баш као што могу да буду део неког ширег културног система“ (Жикић 2018, 272). Исте телесне технике за различите људе имају различиту функцију, па чак и за исте људе у различитим животним добима имају различито значење. Технике шаолинског кунгфуа могу бити одговор на захтеве кунгфу-монашке професије, могу бити средство за опуштање и ужитак у оквиру хобија или начин одржавања виталности тела и здравља. Исте технике такође могу бити у служби религијске самокултивације. Није дакле тачно да свака техника шаолинског кунгфуа, а још мање свако понашање и физичка одлика из свакодневног живота носе одређену симболичку садржину. Овде треба поменути став Самудре да соматско знање није семиотичко знање и да због тога оно није подложно симболичкој интерпретацији. Другим речима, културна знања особа које поседују специјализоване телесне технике попут борилачких вештина, су дубоко отеловљена и често их је немогуће превести у семиотички код.

Ипак, постоји још један елемент који треба да узмемо у обзир у одређивању значења телесних покрета, а то је индивидуална намера са којом се он врши, тј. субјективни контекст који доноси „живљено тело“. Страним ученицима је било посебно тешко да распознају који начини подучавања које користе учитељи (односно који елементи њиховог личног „потписа тела у покрету“, Ophir 2016, 187), произилазе из шире кинеске традиције, који из шаолинске културе, а који из друштвено-културних контекста специфичних за њихову биографију. Џексон напомиње да се мора бити посебно обазрив у интерпретацији телесних покрета. Он сматра да је њихов садржај најчешће много мање јасан и много подложнији вишезначној интерпретацији него говор. Тако на пример, ритуална активност јесте вид колективне акције у којој сваки учесник ствара свој лични доживљај ритуалне садржине, иако постоји и заједничка сагласност о ритуалној потреби и структури (Jackson 2014).

На основу анализе разговора са испитаницима може се закључити да се значење шаолинског кунгфуа перципира на различитим нивоима, а ове нивое најпре можемо поделити на унутрашње и спољашње. У интервјуима се говорило како о симболици и естетици покрета, тако и о наслеђу које садржано у покретима и формама борилачких вештина дефинише њихов смисао данас. За религијске монахе значење шаолинског кунгфуа одређује унутрашња, лична компонента коју они сами уносе у вежбу. Ослањајући се на Офир (Ophir 2016), сматрам да свако вешто тело у покрету има свој печат. Систем вредности унутрашње компоненте је дефинисан будистичким квалитетима. За њих, телесни покрети борилачких вештина представљају екстензију значења чана, те покрети сами за себе, одвојено од чана, немају ни смисао ни циљ. Вредности су квалитативне, те када монаси говоре о напретку у овој пракси они се концентришу на развој будистичких квалитета који им омогућава вежба одређене форме борилачких вештина. Они не говоре о томе колико су форми научили и колико година тренирају већ о променама у перцепцији себе и околине до којих су дошли захваљујући шаолинском кунгфуу. Не само религијски монаси, већ и остали вежбачи које занима „унутрашњи“ значењски аспект шаолинског кунгфуа, најчешће анализирају квалитет извођења форме и лични аспект који је потребно да вежбач у форму унесе, док они који говоре о спољашњем аспекту вежбања, нпр. естетском, говоре о изгледу покрета, брзини, снази и тек на крају о квантитативном

аспекту, тј. о томе колико је ко различитих форми научно. Они представљају тело у смислу естетског експресивног медијума, о чему говори и Мулис у расправи о извођачком телу у борилачким вештинама, игри и глуми. Овај аутор такође објашњава унутрашњи и спољашњи аспект телесног извођења. Први, који одговара унутрашњем аспект, Мулис назива телесном схемом која предсвесни систем који није одређен културом, односно налази се испод нивоа само-референтне интенционалности и омогућава појединцу да доживи своје тело у покрету. Други, односно спољашњи аспект овај аутор назива телесном сликом која је одређена културом, тј. интенционалним садржајем (Mullis 2008).

Не постоји квалитативна разлика између форми борилачких вештина која није произведена зависно од датог контекста и зависно од извођача. Учитељи се често чуде бесмислу питања које им ученици често постављају, а то је: која форма је боља, сјаохонгџуан или дахонгџуан? Квалитет форме одређује вежбач, али и контекст њене употребе, тј. њена сврсисходност у датој ситуацији. Занемаривање унутрашњег значењског аспекта шаолинског кунгфуа доводи до свођења квалитета на квантитет, унутрашњег на спољашње, дубоког на површинско итд., чиме долазимо до Веберовог „рашчаравања света“ („disenchantment of the world“ заснованог на појму „Entzauberung“ – рашчаравање), у коме се кунгфу своди на изопштени низ борбених телесних техника, праксу без дефинисаног значења и квалитета, вез свести, духа или сврхе/смисла, предатог слепој срећи и ситуацији (Weber 1946/1958; Wilber 1998, 66). Сличан процес описао је и Мекдоналд у раду о модернизацији традиционалне индијске вештине каларипајату. Од некад сложене обједињене праксе, у данашње време каларипајату постоји у три вида – као телесна пракса, извођачка уметност и такмичарски спорт. Ослањајући се на Мерло-Понтија и Бенјамина, аутор тврди да док је каларипајату као такмичарски спорт и извођачка уметност „остао без ауре“ захваљујући својој асимилацији у капиталистичку логику инструменталне рационалности и објективизације, каларипајату као телесна пракса наставља да поседује „ауру“ (McDonald 2007).

Значење не проистиче само из објекта који тумачимо већ из његовог удела у широкој интерсубјективној мрежи датог културног контекста. Унутрашњи домен људског бивствовања је сачињен од различитих садржајних структура и образаца (Bourdieu 1972)

који су делотворан у форми вредности, знања и вештина, а који су како рационалне тако и духовне природе. Унутрашњи и спољашњи домени су комплементарни и рефлектују један другог (Wilber 1998).

Мистификација духовног искуства и духовног знања обично је изазвана мањкавошћу методологије којом се оно утврђује као валидно и репродуктивно. Међутим манастирска заједница има развијену методологију испитивања, разумевања и развијања унутрашњег домена, пре свега духовности. Захваљујући очуваној традицији продуктивног односа између учитеља и ученика, специфичне методе које воде до духовне реализације се преносе са генерације на генерацију монаха. После неформалног духовног „школовања“ монаси по правилу долазе до духовних увида о којима затим могу да дискутују и тумаче их у оквиру компетентне заједнице, и то захваљујући интересубјективној перспективи о свету коју деле. Духовна култивација подразумева развој духовне вештине која је у монашким круговима врло добро позната и нимало мистификована. За разлику од духовних пракси које подразумевају одређени ментални садржај (нпр. усмерење ка Богу), у чан будизму Цаодонг школе се тежи пражњењу и „чишћењу“ ума, дакле празном и сталоженом уму, где садржај религијске праксе директно одсликава њену функцију и обрнуто. Функција религијске праксе је дакле чишћење од свих надражаја овога света, а садржај медитације управо треба да буде празан. Само уколико је мисаони садржај медитације или шаолинског кунгфуа „празан“, ова пракса добија духовну функцију.

Свеприсутно а неоправдано мистификовање чан будистичких пракси шаолинског манастира, чини се да произлази из још једног разлога, а то је спровођење симболичке анализе чан праксе ради откривања утиснутих културних значења, за које се у научно-популарним текстовима претпоставља да постоје. Као што је већ раније напоменуто, соматичко искуство није увек подложно семиотичкој интерпретацији (Samudra 2008). Тежња чан праксе ка „празном“, па између осталог и „нечујном просветљењу“ (Lu 2019, ch. 3.1), оправдава једноставан приступ развоју духовности који одбацује сав непотребан културни садржај. Тражење дубљег значења покрета шаолинског кунгфуа или дубљег значења телесних ставова у медитацији нас наводи на накнадно „обогаћивање“ духовних



пракси додавањем културне ноте која у оригиналној пракси није присутна. У том смислу се позивам на Џексона који сматра да значај телесних пракси није сводљив на когнитивне и семантичке функције, па се ни отеловљено искуство не може интерпретирати искључиво на основу лингвистичких и когнитивних теорија. Он се позива на Беста у тврдњи да телесни покрет није само нешто што представља, већ и јесте реалност сама (Best 1987, 137). Однос према телесним праксама као према производу који има искључиво семиотички смисао умањује прави значај и потенцијал тела (Jackson 2014, 247). Ослањајући се на Мулисов приступ, сматрам да је за интегрално изучавање телесних пракси неопходно узети у обзир и практикантов унутрашњи свет, односно све оно што конституише његов доживљај тела у покрету (Mullis 2008; 2013).

Духовне реализације чан учитеља не произилазе из културног садржаја чан праксе већ из ослобађања од културног садржаја који човека одваја од директног доживљаја постојања и света. Контемплација која јесте основа сваке од чан пракси јесте вештина која се развија ослобађањем од социо-културног садржаја. Активно ментално усмеравање ка откривању духовног садржаја и његова рационализација је од самог почетка грешка, и то грешка у категорији активности коју изучавамо, јер се у духовној пракси ради о контемплацији, а не о размишљању.

Самокултивација се појављује као један од кључних појмова у читавом раду и то као пракса рада на себи која за циљ има истовремено продуховљење бића и постизање мајсторства у кунгфуу. Из тог разлога сматрам да овде приличи да понудим антрополошку интерпретацију овог појма у контексту будистичког учења. Дакле будистичка самокултивација је процес унутрашње трансформације који појединци и групе изазивају у себи и другима кроз специфичне праксе (телесне, умне и духовне) како би квалитет њиховог бивствовања и деловања у свету, односно субјективног и објективног присуства у свету, приближили идеалу Будине природе.

## IV. ХАБИТУС, ОТЕЛОВЉЕЊЕ И ИСТРАЖИВАЊЕ СОПСТВЕНИМ ТЕЛОМ

### 1. Хабитус у пракси шаолинског кунгфуа

Потребно је јасније дефинисати везу између два најзначајнија концепта теоријске интерпретације теренског истраживања - дакле концепата хабитуса (Бурдије) и динамичког отеловљења (Чордаш, Вилијамс, Фарнел, Варела). Бурдије говори о објективним структурама „које су активне само када су отеловљене у компетентности стеченој у току одређене историје“ (Bourdieu 1977, 81). Сматрам да нам ово теоријско становиште може помоћи у разумевању процеса отеловљења чан будистичке доктрине кроз „компетентну“ праксу шаолинског кунгфуа, развијану у манастирском окружењу. Процес отеловљења дакле омогућава активирање „објективних структура“ у околностима у којима оне кроз деловање компетентног агенса могу учествовати у стварању околности потребних за репродукцију истих објективних структура. „Живљено тело“ (Varela 2003, 125; Farnell and Varela 2008, 216; Farnell 2011, 25) као концепт који продубљује разумевање „свесног тела“ (Scheper-Hughes and Lock 1987), представља носиоца културе и агенсов медијум за деловање у културним околностима. Ова теоријска перспектива омогућава премошћавање расцепа између објективних структура и праксе кроз коју се структуре отеловљују. Долазимо до теоријског дијалога између „свесног тела“, односно сопства утиснутог у тело (Young 1994, 3; Жикић 2018, 26), које подразумева превазилажење онтолошког расцепа физичког и културног тела, Бурдијееве теорије праксе и теорија отеловљења и динамичког отеловљења. Закључујем да чан будистичке објективне структуре могу бити активне само када су отеловљене кроз компетентну чан праксу (медитације, шаолинског кунгфуа, свакодневног живота, итд.) развијену у „току одређене историје“, тј. у оквиру манастирске заједнице и под условима трансмисије знања специфичне за ову традицију. Разлика између компетентне и некомпетентне праксе била би та што се структуре отеловљују кроз компетентну праксу (садржај и форма у дијалектичком односу), док некомпетентна пракса у ствари представља имитацију форме праксе, без неопходне садржине објективних структура (имитација положаја у медитацији, покрета шаолинског кунгфуа, „маскирање“ у монашку одећу, итд.). Динамичко отеловљење чан будистичке доктрине, кроз активацију њених „објективних

структура“ током чан праксе би требало да репродукује манастирску атмосферу кроз коју се доктрина одржава и развија. Ердеи пише да Бурдијеова теорија праксе (Burdije 1999) и увођење концепта хабитуса, као „отеловљених диспозиција“<sup>152</sup> (Ердеи 2008, 176), у ствари указује на то да су „праксе и објективне структуре у односу узајамне производње и репродукције.“ Ауторка наставља: „Хабитус производи праксе које репродукују услове (материјалне и социјалне структуре) за производњу хабитуса“ (Ердеи 2008, 181). Самим тим сматрам да Бурдијеова теорија праксе која се бави откривањем „дијалектичких односа између тих објективних структура и структурираних диспозиција у којима се оне остварују и које теже да их репродукују“ (Bourdieu 1999, 149; Ердеи 2008, 175), оставља простор за концептуализацију отеловљења као процеса који омогућава дијалектички однос структура-агенс (Giddens 1984, Ердеи 2008). Хабитус је узрок пракси, али се он такође и изграђује кроз отеловљене праксе. Хабитус узрокује праксе које га репродукују посредством отеловљења.

Бурдијеов хабитус нам омогућава да се приближимо процесу отеловљења различитих објективних структура шаолинског културног контекста. Потребно је направити разлику између индивидуалног и групног хабитуса. Овде се ослањам на Деламонт и Стивенс који су истраживајући капуеру у дијаспори (праксу капуере ван Бразила) дефинисали индивидуални, институционални и кореографски хабитус (Delmont and Stephens 2008, 59). С обзиром да индивидуални хабитус чине дакле „отеловљене диспозиције“ индивидуе, сматрам да му треба прићи више као процесу изградње и трансформације хабитуса, него као формираном, укореењеном ентитету отеловљених диспозиција (као што то види Бурдје). Он се гради у процесу отеловљења различитих социо-културних образаца у умно-телесном склопу појединца. Стварање хабитуса је дакле непрекидан процес истовременог отеловљења различитих објективних структура, те је и он сам по себи динамичан и подложен развоју и трансформацији. Ипак, код индивидуе код које је примарна субјективна реалност (Berger and Luckman 1966) оформљена, хабитус свакако већ поседује укореењене објективне структуре. Какав је то онда процес отеловљења који је неопходан

---

<sup>152</sup> „диспозиције представљају комбинацију когнитивних и афективних фактора, размишљања и осећања, на основу којих ми стварамо сложене шеме опажања, мишљења, склоности и ставова који руководе понашањем. Ни сам Бурдије није експлицитно разрешио дилему да ли диспозиције претежно припадају сфери несвесног или свесног, рационалног расуђивања.“ (Ердеи 2008, 177).

како би се хабитус радикално трансформисао под утицајем нових околности. Већина припадника шаолинске заједнице долази у манастир након пунолетства, а монашење није ни дозвољено пре тога. Изузетак чине кунгфу-монаси који улазе у заједницу ипак нешто млађи (од 13 до 18 година).

Сматрам да се групни хабитус изграђује на основу структура формалног и неформалног наратива заједнице, али и структура које, иако можда не могу бити препознате као наратив, изграђују свакодневни живот колектива. Групни хабитус је свакако укорењенији и стабилнији јер је изграђен кроз традиционалну историју колектива, а мења се и трансформише кроз генерацијске етапе и реформе руководства манастира. Истраживање свакодневног живота припадника манастирске заједнице је за циљ имало управо препознавање структура које отеловљене кроз свакодневне праксе чланова манастирске заједнице дефинишу њихов однос према шаолинском кунгфуу. Бурдије пише да је хабитус „друштвено конституисан систем когнитивних и мотивишућих структура“ (Bourdieu 2013, 76). Званичан наратив манастирске заједнице одређује не само које су то објективне структуре (когнитивне, бихејвиоралне, итд.) које члан заједнице мора свесно да заступа и представља (чак и ако их сам не отеловљује), већ и елементи овог наратива у заједници делују на тај начин да стварају искрени мотивишући стимуланс код својих чланова. Из оних структура које препознајемо као специфичне за манастирски културни контекст, а које нису део званичног наратива и усвајају се спонтано, па чак и несвесно кроз свакодневни живот, можемо да научимо нешто више о модерној шаолинској заједници која се обликује у односу на шири културни, друштвено-економски и политички контекст манастира. Те структуре настају кроз модерне перформансе и припрему за њих, начин релаксације у слободно време, комуникацију садржаја на друштвеним мрежама, однос према гостима и туристима, итд. Објективне структуре које обликују наратив манастирске заједнице, а захваљујући наративу се и преносе на млађе генерације, постају, као што Бурдије пише, „основа перцепције и вредновања свих наредних искустава“ (Bourdieu 1977, 78). Када говоримо о манастиру Шаолин, кроз истраживање сам свакако увидела да на изградњу индивидуалног хабитуса утичу не само објективне структуре окружења целокупне шаолинске заједнице, већ и мањих манастирских подгрупа, тј. Кунгфу-монаха, монаха који се баве чан медицином, медитационих монаха, монаха који учествују у

управи манастира, итд. Дакле, по доласку у манастир, индивидуални хабитус младих кунгфу-монаха, у исто време трансформишу и отеловљене структуре шаолинске културе у ширем смислу, али и кунгфу-монашка култура у оквиру њиховог ужег окружења. Дакле, отеловљене структуре шаолинске културе се код кунгфу-монаха изграђују кроз њихов однос са осталим члановима заједнице, а пре свега религијским монасима, као и кроз њихово учешће у религијском животу манастира. Отеловљене структуре кунгфу-монашке културе се формирају кроз међусобни однос чланова ове заједнице која подразумева и хијерархијске односе, али и кроз обавезе које су им додељене у оквиру кунгфу-монашке заједнице (укључујући и културне манифестације).

Шаолински хабитус, тј. групни хабитус манастирске заједнице, свакако одређује начин евалуације телесног покрета („укус“ који се код Бурдије формира према хабитусу). Бурдије пише да уметничко дело увек у себи садржи нешто неизрециво – нешто чиме два тела комуницирају, и оно што „задовољава (или не задовољава) без концепата“ (Bourdieu 2013, 2). Када применимо ово запажање на конкретни случај шаолинског кунгфуа, комуникација између два тела као и задовољство или незадовољство, не зависе само од уметности која се изражава кроз изведбу телесне вештине већ и од гледаочевог хабитуса. Страни ученици, кунгфу-монаси и религијски монаси потпуно другачије перципирају, оцењују и бивају „задовољени“ или не, нечијом кунгфу изведбом. Сматрам да постоји основа хабитуса коју дели већина припадника манастирске заједнице (захваљујући општем манастирском наративу), али да такође постоје и разлике дефинисане индивидуалним хабитусом и хабитусом уже групе. Знање и вештине које су градили као и критеријуми успешности које су усвајали кроз искуство у манастиру, учинили су да је акценат ове три групе посматрача усмерен на другачије ствари. Страни ученици се углавном диве акробатици, естетици, агилности и снази покрета. После само неколико секунди изведбе, истренирано око кунгфу-монаха, уочава ниво вештине шаолинског кунгфуа извођача. Они запажају различите елементе покрета и њихове карактеристике као нешто потпуно очигледно и јасно. Критеријуми за њихово мишљење су грађени кроз године вежбе у манастиру и свакодневну корекцију и прекоре њихових учитеља. Кунгфу-монаси дакле могу да оцењују нечију изведбу по стандарду шаолинског кунгфуа, јер је он искуством постао саставни део њихове перцепције. Када старији кунгфу-монаси

исправљају млађе, они им понекада указују на појединачне елементе покрета које треба да исправе (став тела, брзина, снага, стабилност, итд.), а некада указују на интегрални осећај који изведба мора да изазове, тј. на атмосферу коју извођач треба да створи и пренесе на гледаоце својим покретом. Елементи изведбе треба да буду уклопљени тако да изазивају неисказиви осећај лепоте, снаге и моћи. Покрети извођача су, на пример довољно снажни, када се најразличитији гледаоци спонтано сложе око такве карактеризације покрета.

Религијски монаси, који нису вежбали борилачке вештине, али у чијој се околини оне свакодневно вежбају, развијају осећај исправности и успешности изведбе акумулирајући гледалачко искуство разних изведби којима су присуствовали. Они кроз поређење, али и познавање теорије шаолинског кунгфуа и манастирског наратива о шаолинском кунгфуу граде посебан лични однос евалуације ове вештине. На крају, религијски монаси који су својевремено вежбали шаолински кунгфу, углавном весело разговарају са млађим генерацијама о томе шта они треба да акцентуирају и на чему треба да раде. Код њих се понекад може изродити стара љубав према интензивном и снажном телесном покрету, па их некад, ретко, можемо видети како дискутујући са млађима указују на кључне делове одређених покрета или на начин на који снага треба још више, ефикасније и прецизније да се изрази. Иако они сами користе телесне вежбе ради самокултивације, они су свесни да њихова млађа браћа морају да прођу кроз пут разумевања шаолинског кунгфуа чија прва етапа је владање снагом тела и вољом ума кроз телесну вежбу. Различите перцепције истог перформанса су последица различитих објективних структура које граде хабитус како на индивидуалном тако и на групном нивоу.

Доживљавање чан будистичких елемената при гледању перформанса кунгфу-монаха такође зависи од гледаоца. Бурдије поставља питање о условима који су неопходни за остварење доживљаја. Ово питање је од врло велике важности јер се у праксу свакако уплиће присутност чан будизма, али и могућност развоја вере према самом шаолинском кунгфуу. Што се тиче отеловљења чан будизма кроз праксу шаолинског кунгфуа, неопходан предуслов јесте свакако вера у манастирски наратив о недвојности чан будизма и шаолинских борилачких вештина и вера у то да се практиканти могу самокултивисати

(на чан будистички или индивидуално дефинисан начин) кроз шаолински кунгфу. Вера у везу између будизма и ове телесне праксе чини религијску самокултивацију могућом.

Гледајући бројне изведбе шаолинског кунгфуа, имала сам прилику да видим веома различите интерпретације истих форми, те сматрам да се могућност за креативношћу у ствари налази у прилагођавању шаолинске кунгфу форме (套路 tàolù) сопственом телу и уму/срцу, али и ситуацији у којој се практикант-извођач налази. Креативна радња се тако састоји из дела који је изграђен пре изведбе, тј. током вежбања за њу, али и дела који чини импровизација инспирисана тренутним стањем извођача и околностима у којима се налази. Ким и Квон, ослањајући се на соматски приступ телу који не дозвољава одвајање тела и ума, сматрају да тренинг борилачких вештина наводи практиканта да континуирано „преговара“ између свести о окружењу и његовог намерног деловања у том окружењу (Kim and Kwon 2017, 117). Изненадни перформанси у манастиру стварају такву атмосферу и такве околности за практиканта, да он мора себи да створи потребне услове који му омогућавају да у било ком тренутку изведе довољно добар перформанс. Бурдије каже да „уметност“ неопходне импровизације дефинише изврсност/одличност. Сматрам дакле да је импровизација неопходна и при стварању потребних „унутрашњих“ услова за вршење праксе.

Бурдије објашњава да је устоличење хабитуса као „генеративног принципа регулисаних импровизација“ управо онај процес који одређује одличност праксе. Хабитус „производи праксе које теже да репродукују регуларности иманентне у објективним условима производње њиховог генеративног принципа, док се прилагођавају захтевима утиснутим као објективне потенцијалности у ситуацији, дефинисаној когнитивним и мотивишућим структурама које чине хабитус“ (Bourdieu 1977, 78). Он сматра да је хабитус извор објективно организованих поступака који се испољавају/делују као стратегије иако нису производ стратешке намере. Оваква спонтана изградња стратегија, иако омогућава усклађивање са непредвиђеним и променљивим условима средине у којој се радња врши, је ипак само делимично одређена будућношћу. Хабитус је „иманентни закон“ који је

изграђиван у сваком појединцу<sup>153</sup> од његовог/њеног рођења као „предуслов не само координације пракси већи пракси координације“ (Bourdieu 2013, 81).

Када је у питању мој поглед, као учесника-истраживача, трудила сам се да своја запажања и мишљење што више опленим разговорима са члановима манастирске заједнице, схватајући да се кроз време и лично искуство живота у манастиру мој поглед према сваком питању мог истраживања допуњавао, мењао и дубински трансформисао из месеца у месец. Учешће у јавним изведбама кунгфуа и другим свакодневним активностима у манастиру омогућило ми је да ме моји саговорници виде као некога ко, заједно са њима, представља шаолинску културу на међународном нивоу, упркос мањку практичне компетентности у вештини шаолинског кунгфуа. Подсетићу на Бурдијеов став који донекле дочарава освешћене потешкоће анализе теренске ситуације и позива на активно улагање у развијање знања и вештина карактеристичних за и цењених од стране изучаване заједнице. „Све док остаје несвестан лимита инхерентних његовој тачки гледишта на објекат, антрополог је осуђен да ненамерно усвоји, за сопствену употребу, репрезентацију радње која је наметнута појединцима или групама када су у мањку практичног владања високо цењеним компетентностима и када морају да за то обезбеде себи експлицитну или бар полу-формализовану замену у форми репертоара правила, или, у најбољем случају, 'улогу', тј. унапред одређени сет дискурса и радњи одговарајућих за специфичну 'сценску-улогу', (Bourdieu 2013, 2). Такође, Џексон објашњава да антрополошка анализа мора да буде усклађена са разумевањем друштвених појава и процеса које развијају сами субјекти истраживања. Он разматра могућност сазнања које би се заснивало на емпатијском разумевању и које би било последица истраживачког приступа у коме сам етнограф, стиче практична и друштвена умећа без претходне анализе и интерпретације, тј. без категорисања према њиховом значењу и функцијама (Jackson 2014).

---

<sup>153</sup> Бурдијеово *l'agent* које означава делујућег појединца треба разликовати од концепта „агенса“ динамичког отеловљења чији локус је у каузалним моћима појединца (Farnell 2000, 397).



## 2. Отеловљење чана кроз шаолински кунгфу

Отеловљење је теоријски концепт који се у савременој антропологији примењује у истраживању отеловљеног учења (Spindler 2000; Bloome et al. 2018; Marchand 2018), и то као интерпретативни инструмент за феноменолошку анализу телесних пракси. У мом истраживању ово је био један од кључних концепата за интерпретацију етнографског материјала. Под овим концептом нисам подразумевала искључиво отеловљење индивидуалних вредности и њихово изражавање кроз телесне знаке и покрете. Дакле не ради се само о испољавању конкретних вредности кроз понашање, већ и о томе како филозофско-религијски систем/доктрина као што је чан будизам може да трансформише појединца и колектив као што је случај код шаолинске заједнице. Делом вољно, а делом несвесно и спонтано, појединац пролази кроз процес отеловљења шаолинског културног наслеђа, чиме се формира идентитет целог манастирског колектива. Уједно се на свакодневном нивоу одржава и развија јединствена пракса борилачких вештина чија срж је дефинисана, не елементима саме праксе, већ практикантом, тј. његовим/њеним стањем свести. Овакав процес отеловљења подразумева узајамно прожимање како функција тако и доживљаја ума/срца и тела. С једне стране телесна пракса постаје алатка религијске доктрине, при чему се чан актуелизује и доживљава кроз тело и покрет. С друге стране религијска идеологија захтева истрајност и дисциплину појединца приликом вежбања тела, а додатни свети и свечани карактер извођења, омогућава развој изванредне борбене и уметничке вештине. Телесна пракса и вештина свакако остају подређени религијском идеалу. На који начин се чан доживљава кроз шаолински кунгфу?

Праксу будистичке дарме у свакодневном животу, а пре свега унутрашњи доживљај доктрине, је врло тешко разумети јер доктрина оживљава управо кроз дијалектички однос универзалног и индивидуалног, ригидности дисциплине поштовања правила и слободе личног тумачења. Смисао и значај коришћења теорија отеловљења је управо уважавање унутрашњег доживљаја који ствара „свесно тело“ (Scheper-Huges and Lock 1987 ) односно „живљено тело“ (Varela 2003, 125; Farnell and Varela 2008, 216; Farnell 2011, 25). Гаутама Буда је себе описивао као онога који износи условне пропозиције (санскрит: *vibhajyavādin*), а не као онога ко одржава апсолутну позицију (санскрит: *ekāntavādin*).

Пракса доктрине је у исто време и врло строга и врло флексибилна. Беспрекорна дисциплина монашког живота, сагледавана према формално прописаним правилима, се захтева од свих чланова. Међутим однос чланова монашке заједнице према самокултивацији и уопште будистичком идеалу је ипак у великој мери личан. Појединачан доживљај сопства, тела и живљења остаје донекле заштићен од формалних правила захваљујући управо томе што се припадници шаолинске заједнице позивају на важност сопственог искуства кроз чан праксу и на самосталност и самоодговорност коју имају у односу на учење и практиковање доктрина. Зато се током истраживања и нисам сусрела са формалним наративима о доживљају било које од чан пракси, па тиме ни шаолинског кунгфуа или медитације. Учитељи увек позивају на сопствени доживљај кроз искуство. Позивајући се на Жикићев став да „отеловљена искуства немају коначан завршетак“ (Жикић 2018, 32), рекла бих да је унутрашњи доживљај дарме подложен непрекидној трансформацији. На нивоу колектива се дакле ради о атмосфери манастирског живота која се формира кроз свакодневицу коју организује манастирска управа у сагласности са државним органима, и која поред свакодневне религијске дисциплине, пракси, ритуала и церемонија, обухвата и различите културне догађаје (на теме будистичких старих списа, шаолинског кунгфуа, чан медицине, уметности, шаха, религијских скупова академске природе, итд.). Међутим ова атмосфера мора да нађе пут до унутрашњег бића појединца, да такорећи прожима његове објективне структуре сопства утиснутог у тело, како би он заиста прихватио доктрину и практично тежио за њеним идеалом. На појединачном нивоу развој доживљаја доктрине се одиграва у спонтаној интеракцији чланова заједнице и према личним наклоностима и тежњама ка поимању и упражњавању праксе самокултивације. Можемо закључити да је процес отеловљења као и израз индивидуално отеловљене доктрине у датом тренутку, у великој мери одређен специфичностима појединца. Зато, иако припадници шаолинске заједнице свакако поседују заједничке карактеристике понашања, унутрашњих навика и тежњи, и можемо рећи да као заједница заступају, па самим тим и представљају чан будистичко учење, специфичности појединачних наратива показују важност индивидуалног учешћа. За концептуализацију специфичности индивидуалног израза отеловљења шаолинске културе можемо се инспирисати Офириним „потписом тела у покрету“ (Ophir 2016) и дефинисати овај израз као потпис „живљеног тела“ у чан пракси.

Сматрам да се отеловљење једне филозофско-религијске структуре дакле одвија кроз прожимање спољашњих услова и унутрашњих тежњи тј. наклоности појединца како за учешћем тако и за тумачењем целе те атмосфере. Може се закључити да је динамичко отеловљење чан будизма у манастирској заједници процес трансформације појединаца кроз праксу доктрине у атмосфери у којој је она афирмисана као пожељна.

Трансформација отеловљењем подразумева дијалектички однос сопства и тела, као нераздвојних аспеката. Ипак, унутрашње биће није нешто што чека да буде обликовано, већ као и тело реагује на све са чим има додир и живи кроз интеракцију и прожимање. Динамичко отеловљење је непрекидан процес и баш због тога би било нетачно направити прецизне разлике између преобјективизираниог и објективизираниог отеловљеног садржаја (Csordas 2009). Сматрам да се елементи комплексног дијалектичког односа отеловљења могу дефинисати само једни у односу на друге, а не као ентитети за себе.

### **3. Проблеми истраживања и разумевања отеловљења чан будизма кроз шаолински кунгфу**

На крају треба подсетити да је ово истраживање захтевало свеобухватно разумевање концепта/процеса отеловљења. Да би примена овог концепта била могућа, било је потребно да дефинишем шта се отеловљује, дакле вредности и апстрактне ентитете који су одабрани као предмет изучавања, медијум кроз који се они отеловљују, и на крају резултат, тј. начин изражавања отеловљених вредности. Сходно томе, ово истраживање, које је било усредсређено на отеловљење чан будизма у шаолинском кунгфуу, захтевало је да спознамо које су вредности шаолинске монашке заједнице и како она препознаје учење чан будизма, затим да се упознамо са преносиоцима ових вредности, тј. са појединцима који их отеловљују кроз свој живот и своје „живљено тело“, и на крају да видимо како ове вредности бивају примењене кроз праксу шаолинског кунгфуа.

Проблем код разумевања отеловљења чан будизма кроз шаолински кунгфу је тај што је непредвидљиво на који све начин, у ком облику и у којим ситуацијама се будистичке доктрине и манастирска култура могу изразити/отелотворити. Умно-телесни доживљај унутрашњег присуства и изражаја ове филозофско-религијске структуре је само један

аспекат њеног отеловљења које као непрекидан динамичан процес у ствари представља смисао/садржај „живљеног“ тела. Тело, да би било субјекат (према модерној теорији отеловљења Чордаша и Ц. Џексон) мора да има (смислени) садржај по коме дела. Наше постојање је увек одређено специфичним културним контекстом те сваки појединац у сваком тренутку неминовно нешто отеловљује. Отеловљења различитих ширих и ужих културних/мисаоних структура се дешавају симултано, те да би изражај једне од структура био конзистентан и препознатљив, њена суштина, као универзални идентитет њеног садржаја, мора доминантно деловати кроз субјекат који је изражава. Сматрам да дефинитивно локализовање агенса негде између ума и тела води на странпутицу, јер ни ум ни тело не могу функционисати независно. Ум и тело су у односу дијалектичке трансформације субјекат–објекат. Самим тим оваква теорија отеловљења подразумева превазилажење двојности субјекат–објекат. Овде ћу приметити да Хегелов постулат да „... садржај није ништа друго већ преобрт облика у садржај а облик није ништа друго већ преобрт садржај у облик“ (Хегел 1939, 163), може да одговара односу између отеловљеног чан будистичког садржаја и форми чана које практикант доживљава кроз компетентну акцију „живљеног тела“. Дакле кроз однос тела и ума се одржава недвојивост субјекат–објекат.

Фарнел критички приступа Бурдијеовој теорији праксе објашњавајући да је код концепта хабитуса каквим га овај аутор дефинише проблематична локализација агенса кога он смешта негде између „неурофизиологије и личост“ (Farnell 2000, 412). Она нуди решење смештајући агенс у „каузалне моћи и капацитете отеловљених појединаца посредством којих се укључују у дијалошку, значењску радњу“ (Farnell 2000, 397). Фарнел сматра да Бурдијеовој теорији недостаје „концептуализација природе и локације агенса, и природе људских моћи и капацитета“ (Farnell 2000, 412). Узимајући у обзир ову критику, у мом истраживању се нисам ограничила хабитусом каквим га је дефинисао Бурдије, већ сам уз помоћ теорија отеловљења и динамичког отеловљења увидела потенцијал за његову трансформацију. У овом раду сам дакле говорила о трансформацији хабитуса, али и о дефинисању индивидуалног и колективног хабитуса (Delamont and Stephens 2008). Овакав приступ ми је омогућио локализовање агенса у „живљеном телу“, тј. у телу у које је утиснуто сопство (прожето умом и духом).

Теоријама отеловљења сам се служила како бих разумела на који начин перспектива света специфична за чан будистичку културу манастира Шаолин формира и утиче на индивидуални доживљај шаолинског кунгфуа. Отеловљење је концепт који је дакле коришћен ради означавања процеса којим се вежбачи шаолинског кунгфуа трансформишу под утицајем ове праксе у склопу манастирског живота. Он обухвата интегралну трансформацију појединца, дакле: физичку, менталну и духовну. Како овај процес, као интегралан, нисмо могли да диференцирамо на јасно дефинисане ступњеве трансформације признали смо га у целини и приступили му посредством емске перспективе. Кроз интервјуе са испитаницима из три главне групе које чине шаолинску заједницу (а то су религијски монаси, кунгфу-монаси и страни ученици) дошли смо до појединачних субјективних доживљаја шаолинског кунгфуа, затим наратива о шаолинском кунгфуу специфичном за сваку од наведених група, као и до формалног наратива манастирске заједнице.

Анализа је показала да шаолински кунгфу отеловљује чан будизам на два нивоа – групном и индивидуалном. На групном нивоу, апстрактно, званичан наратив манастирске заједнице позивајући се на историју и традиционалан пренос знања, представља чан будизам као срж шаолинског духа и као саставни део сваког елемента шаолинске културе. На индивидуалном нивоу, чан будизам бива отеловљен кроз самокултивацију монаха и њихове конкретне свакодневне активности, укључујући и шаолински кунгфу. Дакле да ли ће шаолински кунгфу садржати чан зависи од унутрашњег домена практиканта који поред живота у манастиру и посвећености вежбању борилачких вештина мора заиста да живи са чан будистичким моралним вредностима као дубинском тежњом и идејом водиљом. Борилачка вештина, може да изрази и да представља само садржај који живи у извођачевом унутрашњем домену. Да би телесни изражај био израз чан будизма, извођач мора да има морал Бодисатве или Буде и да заиста живи са самилошћу тј. искреном тежњом за духовним ослобађањем свих живих бића. Дакле, позивајући се на Бурдијеа, објективне структуре које укључују и чан будистичке садржаје, код практиканата шаолинског кунгфуа постају активне кроз компетентну праксу „чан-вущуа“, развијану у оквиру манастирске заједнице.

Антрополошки приступ, који узима у обзир како објективни тако и субјективни аспект истраживања, може нам омогућити да одредимо да ли се искази наших појединаца поклапају са унутрашњим субјективним искуствима на које указују будистичке доктрине и из који се те доктрине рађају, тј. да ли оне садрже одговарајући когнитиван садржај и оригинално/традиционално, проверљиво будистичко знање. Овакав приступ такође омогућава успостављање јасне разлике између духовних доживљаја и халуцинација, као и других патологија. Дакле, шаолински кунгфу и медитација, као праксе засноване на директном искуству, могу бити простор за истраживања људске свести. Они представљају традиционалне, проверљиве контемплативне методе познате и развијене кроз векове светске историје (Wilber 1998, 154).

Такође сматрам да се отеловљење филозофско-религијске доктрине као што је чан будистичка доктрина одвија фрагментирано и парцијално све док се у појединцу не отелови њена суштина, тј. универзални садржај. Дакле, будизам је једна веома велика структура коју појединци уче некада разумски поступно и систематски, а некада спонтано, али свакако парцијално, тј. на одређени начин и из ограничене перспективе. Током овог процеса будистички посвећеници увиђају одређене елементе и аспекте овог учења, али не и његову целину, па самим тим и врло тешко препознају његову суштину. Сматрам да се може рећи да је чан будизам отеловљен кроз шаолински кунгфу тек када универзални садржај овог учења, тј. његова суштина, води умно-телесни склоп појединца који га вежба. За отеловљење чан будизма кроз борилачке вештине је дакле потребан медијум, тј. појединац у коме се једна мисаона (у овом случају религијска) структура и једна телесна пракса међусобно прожимају рађајући шаолински кунгфу.

Сматрам да је инсистирање на диференцијацији између различитих телесних, менталних и духовних вештина које развијамо чан праксом, у периоду док оне још нису објективизирани, доводи до њиховог међусобног потискавања. Приметила сам да инсистирање да сами вежбачи шаолинског кунгфуа разумски анализирају знање које нису сасвим усвојили и вештину коју нису довољно развили, уноси забуну и фрустрацију у њихову вежбу и успорава напредак. Присилна апстракција преобјективизираних и предиференцираних знања и вештина као независних телесних, менталних и духовних

квалитета, доводи до опструкције напретка у индивидуалном постигнућу шаолинског кунгфуа. Тако Самудра сматра да је практикантима врло тешко да тек научене физичке вештине прикажу другима као „друштвено дељено искуство“ (Samudra 2008). Мулис у расправи о покрету, концепту флуидности и односу тело-ум, ослањајући се на концепт „соматске интеграције“, објашњава да је практиканту кроз своју дуготрајну вежбу учи да све више прихвата осећај менталне и физичке интеграције (Mullis 2013).

Отеловљење одређеног знања кроз човека је једна врста његове трансформације. Ново знање, вештина, мудрост, трансформишу већ постојећег човека. Отеловљење није процес са почетком и крајем (Жикић 2018, 32) јер се знање додатно развија кроз његову примену и кроз човеково искуство. Дакле, сматрам да не треба гледати отеловљење као ентитет подложен структурној анализи, већ као динамичан, органски процес који одсликава наш живот и развија се под утицајем нашег живота. Зато је он тешко препознатљив и није га могуће екстраховати и логички описати. Процес отеловљења подразумева концептуално превазилажење онтолошке дуалности и прожима цело наше биће, али је и сам подложен променама које су условљене контекстом у ком човек живи. Управо због тога се знање отеловљује у сваком човеку на другачији начин, мање или више трајан, активан и употребљив.

Отеловљена филозофско-религијска структура живи кроз појединца као умно-телесну целину. Дакле, тело, као и ум су инструменти за оживљавање мисаоних система и структура. Вакан је писао о проблему преноса искуства тела, тј. „меса“ (на француском „chair“, на енглеском „flesh“) на текст и уопште рационални мисаони изражај (Wacquant 2004, 2015). Знање и вештина који су већ усвојени у целину једног људског бића и живе кроз његова искуства и реални животни контекст, дакле која се отеловљују кроз човека, не могу се представити другоме нити пренети на другог у својој целини путем усмене комуникације или писане речи. Овде се треба подсетити Гиденсових концепата „дискурзивне“ и „практичне“ свести, при чему први означава „оне форме присећања које актер може да изрази вербално, док други укључује присећања на оно чему агент има приступ током акције без могућности да изрази оно што 'зна'“ (Giddens 1984, 49; Samudra 2008, 666). Између осталог сматрам да су управо због тога шаолински монаси сачували

традиционални пренос знања и вештина који подразумева дугорочно улагање целог бића и живота појединца у адекватном свакодневном контексту.

Ако је отеловљење процес који се не може обухватити лингвистичким изразом, на који начин антрополози треба да га изучавају и пишу о њему? Сматрам да је процес између доживљаја тела и рационалне анализе премостив не кроз науку, већ кроз научника. У том случају би антрополог, као научник, али и као људско биће са потенцијалом спознаје ширим од аналитичке, могао да користи своје „живљено“ тело као алат за интерпретацију етнографског материјала. Сматрам да је дубинско учествовање („thick participation“, Samudra 2008) научника у процесима које анализира, па чак и препуштање доживљајима, у једном ограниченом периоду истраживања, и то пре примене аналитичке и интерпретативне методе, веома важно у сазнавању о процесима као што је отеловљење. Не можемо објаснити, дочарати, ни пренети другом оно што ни сами не разумемо. Сматрам дакле да је за изучавање извесних феноменолошких појава и проблема потребно да антрополог приђе својој теми и као жива особа, а не само као дистанцирани аналитички субјекат. Потребу за емпатијом и истраживачким приступом у коме сам етнограф стиче практична и друштвена умећа која претходе анализи и интерпретацији заступао је и Џексон (Jackson 2014).

У случају мог истраживања, исто као што су практиканти кунгфуа носиоци кунгфу знања и вештина и отеловљују га кроз своје биће, тако и научници треба да буду ти који путем свог тела усвајају ова иста знања, а затим користе научни метод и друге интуитивне и уметничке методе да ово знање критички разумеју и затим пренесу другима (својим студентима, колегама, широј публици). Појединци који сами не уче и не отеловљују вештину могу да се осећају непријатно и некомпетентно када је анализирају и пишу о њој, и зато у њиховим претпоставкама и закључцима ретко када има простора за научну креативност. Вештине и знања је потребно разумети изнутра, тј. као њихов носилац, а не само као њихов посматрач. Сматрам да је неопходно уложити енергију, труд, издржљивост, осећања и размишљање приликом изучавања тема које се тичу телесних пракси.



Ваканово дело (Wacquant 2004) нас наводи на усвајање различитих начина писања, односно различитих модалитета представљања овог процеса – „од тела до речи“. Овде бих ипак додала две ствари. Сматрам да свака врста етнографског писања у којем аутор циља да само речима индиректно пренесе доживљаје тела, поготово дубинско значење као што је случај са отеловљењем, остаје недовољно успешна. Наравно, оно што аутор може да покуша јесте да избором аутентичних приповести испитаника (које неизречена осећања и доживљаје претварају у пластичну причу), наведе читаоца да сам интуитивно осети процес „отеловљења“. При том, текст би послужио за индукцију таквог нејасног осећаја, али би резултат био код сваког појединца другачији, тј. у формама за чијим заједничким садржаоцем не треба трагати. Ради илустрације, овде ћу се послужити примером који описује ултимативни доживљај кунгфуа, у коме долази до потпуног поништавања двојности субјекта и објекта, тј. када кунгфу и тело постају једно:

Учитељ ЈЂ ми је рекао да треба да имамо кунгфу у себи, у нашем телу... да треба да га ставимо на своје тело и да га носимо са собом. Начином на који је то показао деловао је као да заиста ставља нешто на себе... неку врсту одеће или оклопа који продира у наше тело и постаје саставни део нас. Овај процес „стављања“ кунгфуа на себе, како учитељ каже, у ствари долази изнутра, клесањем (打磨 dǎmó) нашег ума/срца. Када кунгфу постане део нас, не морамо да радимо било какве посебне вежбе, начин на који живимо је континуирана пракса кунгфуа. Начин на који ходамо, седимо, спавамо, једемо, говоримо... Све.

Сматрам да се „отеловљено знање“ не може увек препознати у одређеним формама које тело по правилу испољава, већ према карактеристикама човековог односа према самом себи и према 'другима' тј. спољашњем свету. Кроз разговоре са учитељима на тему медитације, постало је очигледно да поред колективног наратива, свако има сопствени доживљај, сопствени однос према овој пракси, и другачију улогу коју јој даје у свом личном животу. Међутим једна од карактеристика медитације на коју се сви враћају јесте смиреност коју она доноси у односу према свакодневним животним проблемима. То је карактеристика која може да се види, осети и спозна. Сви знамо да када смо поред смиренних људи осећамо мир, а да нас напети и нервозни људи могу „заразити“ својим

стањем. Дакле, спознаја манифестације „отеловљеног знања“ није само интелектуална већ и телесна и интегрална.

Оно што нудим као „шири“ закључак о методологији истраживања феноменолошких процеса јесте да се природа знања и вештине коју изучавамо не сме трансформисати ради прилагођавања претходно одабраној научној методи. Дакле неке ствари се не могу разумети логичком анализом, а ми свакако имамо и друге модалитете сазнавања и препознавања који нам омогућавају да развијамо антропологију, односно друштвену и хуманистичку науку. Овде је корисно присетити се Чордашевог става да је „отеловљено искуство почетна тачка за анализу људског учешћа у свету културе“ (Csordas 1993,135). Зато би било пожељно да проучавано отеловљено искуство научимо да представимо себи и другима употребом мултимодалног приступа. У овом контексту, то би подразумевало комплементарно коришћење научне анализе, допуњене видео записима извођења кунгфуа и интервјуа са практикантима, као и интерпретације личног искуства учења кунгфуа у манастиру Шаолин.

Сматрам да се у истраживањима о настанку, развоју и трансформацији борилачких вештина антрополог не треба ограничити на сам покрет тј. на анализу структуре покрета, њихову еволуцију под различитим и променљивим естетским критеријумима, развојем знања о телу и научној размени са другим дисциплинама. Питање развоја борилачких вештина мора узети у обзир однос суштине телесне праксе и циља њене употребе, тј. како се садржај телесне праксе трансформише у различите форме, у зависности од циља њене употребе.

## ЗАКЉУЧАК

### *О одговорима на главна истраживачка питања*

Овај закључни део рада посвећен је конкретизовању одговора на истраживачка питања постављена на почетку ове докторске тезе. Полазимо од питања које се бави начином на који ниво религијског посвећења кунгфу-монаха утиче на њихову кунгфу праксу. Ова група изванредних практиканата, која као прву одговорност има јавно представљање шаолинског кунгфуа, се састоји од лаичких будиста и монаха. Суштина питања се свела на то, да ли шаолински кунгфу-монаси могу да достигну свој перформативни зенит уколико они сами не култивишу традиционално манастирско наслеђе, тј. у најмању руку не практикују чан будизам. Дакле да ли чан будистичка религијска компонента представља саставни и неопходни елемент шаолинског кунгфу хабитуса? Такође, да ли можемо рећи да постоји најмањи садржалац хабитуса који сваки кунгфу-монах мора да поседује да би остварио компетентну праксу шаолинског кунгфуа? Следеће питање које је размотрено јесте да ли се и како отеловљени садржај чан будистичке доктрине изражава на перформативном и естетском нивоу кунгфу-монашке праксе и то првенствено код изведби традиционалних форми. При истраживању овог питања узела сам у обзир формалне и неформалне облике преношења и усвајања знања и вештина. Формални часови које организује манастирско руководство узети су у обзир заједно са спонтаним усвајањем знања које се одвија током учешћа у свакодневном животу и ритуалима манастирске заједнице.

Одговор на ова питања је захтевао феноменолошки приступ испитивању индивидуалног религијског живота кунгфу-монаха који поседују различите нивое шаолинске уметничко-борилачке вештине. Формални и неформални интервјуи су ми омогућили да разумем у којој мери је чан будистичка религијска компонента присутна у свакодневном животу кунгфу-монаха различитих генерација. Дошла сам до закључка да њихов ниво посвећености чан пракси и будистичком учењу може да се тумачи као ниво постигнуте зрелости у оквиру манастирске заједнице. Пут од кунгфу-монаха до религијског монаха зависи с једне стране од склоности самог појединца ка духовном животу, а с друге стране

од начина на који појединац уведен у религијски живот Шаолина. Иако су углавном сви кунгфу-монаси дошли у манастир Шаолин због реномеа његовог наслеђа у свету кинеских борилачких вештина, већина њих такође има извесну наклоност ка чан будистичком учењу. Организација свакодневног живота, али и време проведено у манстиру, односно искуство боравка у овој заједници су од пресудног значаја за „улазак“ ових младића у будизам. С обзиром на очите разлике у организацији свакодневног живота кунгфу-монаха различитих старосних доби, издвојила сам три групе припадника ове заједнице, и то млађу, средњу и старију. Прва група подразумева младиће који су на крају друге и почетку треће деценије живота и чије главно задужење у оквиру заједнице су изведбе шаолинског кунгфуа. Као што смо у интервјуима могли да видимо, они током целе године имају дневни распоред усмерен на тренинг, док у извесним периодима године похађају наставу шаолинске културе посебно за њих организовану. Још превише млади за монашење (које је могуће тек после 21. године), ови младићи су потпуно усмерени на развој кунгфу-монашког потенцијала. Њихова перформативна вештина, владање собом и умеће представљања шаолинског наслеђа морају да буду обликовани тако да доликују улози представника савремене шаолинске културе. Међутим њихово познавање чан будизма остаје у домену културне активности. Другим речима, најмлађи кунгфу-монаси учећи од своје „старије браће“ постепено усвајају званичан наратив манастира Шаолин као значајне државне културне институције. Чланови најмлађе групе кунгфу-монаха, поред своје примарне обавезе вежбања кунгфуа, имају и специфична задужења у оквиру манастирског живота (учешће у „јутарњем часу“ и свим важним религијским догађајима, служење хране, итд.), те немају времена ни могућности да се озбиљно посвете проучавању будизма, чан пракси, нити било ком другом аспекту шаолинске културе (као што су чан медицина, уметност, стреличарство, итд.). Овај период интензивног тренинга и изведби траје отприлике између пет и десет година. Изложени манастирској атмосфери, младићи развијају свој индивидуални однос спрам чан будистичке религије. У погледу њихових борилачких вештина, може се приметити да су телесни покрети најмлађих кунгфу-монаха (са манастирским стажом до пет година) изузетно брзи, лагани и агилни. Међутим, у поређењу са искуснијим кунгфу-монасима, овој најмлађој групи ипак у извесној мери недостаје стабилност тела, усклађеност покрета, и експлозивност у испољавању снаге.

Током првих година боравка у манастиру, начин коришћења тела који су научили у вушу школама се мења, и поприма карактеристике традиционалног шаолинског стила.

Другу групу кунгфу-монаха чине млади људи (оквирно од 25 до највише 35 година) који су на заласку своје извођачке каријере и који су усмерени на подучавање млађих генерација. Они врло ретко сами учествују у изведбама, али су зато њихова задужења у оквиру манстирске заједнице и даље првенствено усмерена на шаолински кунгфу. Они такође имају прилику да посвете своје време различитим интересовањима, било то религијско учење и праксе или неки од других аспеката шаолинске културе. Ови, сада већ одрасли људи, односно мајстори и учитељи шаолинског кунгфуа (млађи кунгфу-монаси су такође мајстори шаолинске борилачке вештине, па самим тим их страни ученици често називају учитељима), одржавају дисциплину у оквиру уже заједнице, уче од старије браће, подучавају млађе генерације и брину се о њима у манастиру али и ван њега (на гостовањима широм Кине и у иностранству). Ова група кунгфу-монаха је кључна за пренос кунгфу-монашког наслеђа и вештине са једне генерације на другу. Они одржавају традиционални однос учитељ-ученик и то с једне стране кроз разговор уз чај са старијом генерацијом кунгфу и религијских монаха, и с друге стране, подучавањем млађе генерације. Они представљају спону између најмлађих и најстаријих чланова заједнице, односно између традиционалног и савременог.

Старосно доба ове средње групе кунгфу-монаха подразумева потпуну зрелост у развоју физичког извођачког капацитета али и поодмакли рад на сталожности, концентрацији и контроли дисања и унутрашње енергије (气 qì). Такође, они посвећују више пажње вежбама за одржавање здравља. У овом периоду живота спремни су да свесно раде не само на хармонијама телесног покрета, већ и на унутрашњим хармонијама које повезују ум/срце и тело („шест хармонија“). Учесталост и интензитет тренинга опада с годинама, јер како објашњавају, друге ствари постају приоритет. Међутим, код ове „средње“ старосне групе кунгфу-монаха, препознају се нови квалитети телесне вештине. Код њих сам приметила извесну сталожност и усредсређеност која утиче на усклађеност покрета чији ток делује потпуно неусиљено и природно, као и на прецизност у

испољавању снаге. Свака форма (套路 tàolù) има одређен ритам<sup>154</sup> који произилази из усклађеног дисања вежбача, као и стабилних прелаза између меког и тврдог (опуштености и грча тела), спорог и експлозивног. Такође, избор форми у којима се усавршавају разликује се од извођачких форми млађих генерација. Старије генерације бирају традиционалне форме у којима има мање акробатике и више ефикасне једноставности. Традиционалне форме су такође садржајније у смислу техника напада и одбране и захтевају континуитет у експлозивном испољавању снаге при извођењу више повезаних покрета. Број кунгфу-монаха ове старосне групе је бар за педесет посто мањи од броја појединаца из претходно поменуте млађе групе. Они који нису заинтересовани за манастирски живот у дугорочном периоду и који немају интерес за чан будизам у смислу животног посвећења, углавном напусте манастир до почетка четврте деценије живота, а често и знатно раније. Већина оних који остану се замонаше и као приоритет себи поставе религијски живот. Такође интерес за телесне технике се продубљује и они посвећују више пажње историји и културном садржају техника које изучавају. Интерсују се за класике борилачких вештина и теорије покрета. Неки од њих одлазе на даље образовање, и то на факултете за кинеске борилачке вештине, у школе за традиционалну медицину, или у будистичке академије. По повратку у Шаолин, најпосвећеније религијске монахе старешина манстира задржава као своје помоћнике или поставља за старешине неког од шаолинских подманстира. Сматрам да се за „средњу“ кунгфу-монашку групу може рећи да имају потпуно развијен хабитус карактеристичан за шаолинску кунгфу заједницу, али не и за религијску заједницу манастира. Овај хабитус свакако садржи елементе који омогућавају кунгфу-монасима зрелији перформанс борилачких вештина, односно бољу концентрацију, сталоженост, усклађеност дисања и унутрашње енергије (气 qì) са телесним покретом, итд. Он им омогућава да се неусиљено понашају и живе као кунгфу-монаси у оквиру манстирске заједнице и ван ње, и самим тим на адекватан начин представљају манстирско културно наслеђе. Међутим, кунгфу-монаси у својим тридесетим годинама најчешће тек започињу посвећен религијски живот и они немају довољно знања ни искуства религијске праксе да би њихов хабитус био у потпуности прожет чан будистичким учењем.

---

<sup>154</sup> О концепту ритма у борилачким вештинама погледати Raimondo, Coccia and Ceccarelli 2013.

За развој хабитуса који је карактеристичан за заједницу шаолинских религијских монаха потребно је да појединац дели интерсубјективну реалност чан праксе са осталим члановима монашке заједнице. Старијих кунгфу-монаха (преко 40 година) у манастиру има врло мало. Они који одлуче да остану у оквиру ове заједнице и да се као примарном дужношћу баве шаолинским кунгфуом, посвећују се разумевању и развоју традиционалног наслеђа борилачких вештина и његовом преношењу на млађе генерације. Они представљају узор свих млађих кунгфу-монаха и на неки начин су одговорни за будућност ове заједнице. Кроз живот у манастиру сам приметила да они често говоре о практичним добробитима чан праксе као квалитетима које практикант кунгфуа треба да развија. Рекла бих да је њихово дугогодишње искуство манастирског живота довело до разумевања о начину на који се искуство чана практично користи у вежби борилачких вештина. Они током разговора самном нису обавезно користили будистичке термине нити се често позивали на будистичке доктрине, већ су објашњавали њихову конкретну и практичну примену. Старији кунгфу-монаси са мало одабраних речи упућују млађе генерације на примену шаолинског наслеђа зарад развијања вештине живљења (功夫 gōngfū). Форме које представљају, понекад и на званичним изведбама, су увек традиционалне, а вештина коју исказују је прилагођена њиховим годинама и врло суптилна. Овакво извођење преставља отелотворење хармоније унутрашњег и спољашњег бића кроз шаолински кунгфу покрет.

Враћамо се на два питања која смо поставили на почетку овог поглавља. Прво питање било је: да ли шаолински кунгфу-монаси могу да достигну свој перформативни зенит уколико они сами не култивишу традиционално манастирско наслеђе, тј. у најмању руку не практикују чан будизам. Одговор је да могу да постигну перформативни зенит у смислу изванредне телесне вештине применљиве у уметничко-борбеном контексту. У овом случају не постоји разлика између вештина развијаних у манастиру и ван њега, односно у другим школама борилачких вештина. Ова ситуација је у манастиру просто немогућа јер сам контекст дугорочног манастирског живота обезбеђује извесну трансформацију хабитуса појединца. Друго питање било је: да ли чан будистичка религијска компонента представља саставни и неопходни елемент шаолинског кунгфу хабитуса? Да свакако, али се ради о дуготрајном процесу. Захваљујући односима између старијих и млађих чланова

заједнице, организованом образовању за кунгфу-монахе, и њиховом укључивању у активности манстирског живота, кроз дуготрајни процес трансформације индивидуалних хабитуса, обезбеђује се заједнички хабитус кунгфу-монашке заједнице.

На крају, главно истраживачко питање ове тезе било је да ли се и како чан будистичка учења отеловљују у модерној кунгфу пракси манастира Шаолин. Да би дошли до самог процеса отеловљења требало је разумети однос модерног контекста у коме се ова пракса налази и развија у 21. веку и традиционалног наслеђа које представља. Постављено је неколико важних истраживачких питања на која је требало одговорити пре доношења закључака о самом процесу отеловљења. Као прво, покушали смо да разумемо какав социо-културни контекст стварају два истовремена процеса. С једне стране, манастир наставља и развија традицију шаолинског кунгфуа као начина религијске самокултивације у оквиру шаолинске заједнице. С друге стране, шаолински кунгфу се развија као секуларизована културна пракса прилагођена глобализацији.

Манастир Шаолин је дакле место где је одређена културна баштина створена у далекој прошлости, где се чува и развија, при чему се њене друштвене улоге мењају кроз историју у зависности од друштвено-политичке ситуације у Кини и њених међународних политика. Модерни шаолински кунгфу је стога анализиран у његовој духовној улози, као метод чан будистичке самокултивације, али и у његовој перформативној улози, тј. као борилачко-уметничка вештина.

Дошла сам до закључка да је шаолински кунгфу потребно интерпретирати кроз шири концепт шаолинске културе чији је он саставни елемент. При том, њени најдубљи аспекти везани су за традиционално религијско наслеђе чан будизма, у чијим оквирима је шаолински кунгфу развијан као религијска пракса самокултивације. Аспекти шаолинске културе на које наилазимо такорећи на површини и који су нам најдоступнији, представљају резултат међународне промоције шаолинске културе која је заснована на савременим културним политикама кинеске државе које се односе на очување и развој њеног нематеријалног наслеђа. У овом оквиру шаолински кунгфу представља уметничко-борилачку вештину.



Вишеслојност шаолинске културе, па самим тим и различите структурално-функционалне облике шаолинске културе објашњавам на следећи начин. Најдубљи и најмање доступни аспекти ове културе су они који захтевају окренутост религијског практиканта себи, али и постојану интерсубјективну перспективу о свету, коју чланови заједнице деле. Из тог разлога, код религијски посвећених чланова шаолинске заједнице се јавља потреба за извесним степеном самоизолације, што често производи утисак о скривању ове „унутрашње“ духовне праксе од спољашњег света. Оваква култивација специфичног чан будистичког наслеђа одговара чан будистичком идеалу живота у старом манастиру сакривеном дубоко у шумовитом планинском пределу (丛林 Cónglín).

Највидљивији и најдоступнији, па тиме и најповршнији аспект шаолинске културе, нама који не припадамо манастирској заједници и који манастирски живот узимамо као предмет научног истраживања, јесте популарна шаолинска култура. Овај њен аспект представља резултат који је настао захваљујући отворености манастирског руководства према модернизацији свог културног наслеђа и то у складу са културним политкама кинеске државе, али и захваљујући одјеку који је савремена шаолинска култура изазвала на међународном плану.

Манастирску заједницу поред религијских монаха чине и младићи који се занимају за различите елементе шаолинске културе попут чан праксе, борилачких вештина, традиционалне медицине, уметности, итд. (禅武医艺术。。。 Chán-wǔ-yī-yì ...). Иако се чланови заједнице који (још) нису опредељени за монашки живот у перспективи припремају за овакав животни пут, значајан број њих (а пре свега кунгфу-монаси) на послетку не одабере монашки позив. Захваљујући разноврсности истраживачког узорка, који је поред религијских и кунгфу-монаха укључио и стране ученике шаолинског кунгфуа, могла сам да закључим да отеловљење чан будизма кроз шаолински кунгфу не зависи од значењског садржаја телесних техника ове праксе, али ни од традиционалних теорија телесног покрета на којима она почива. Упориште (тј. медијум) отеловљења је човек, односно индивидуално „живљено тело“.

У складу с тим, одговор на моје главно истраживачко питање је следећи. Чан будистичко учење се отеловљује кроз шаолински кунгфу само ако је агенс (у смислу силе) који носи извођење шаолинског кунгфуа локализован у „живљеном телу“ појединца код чијег сопства, утиснутог у тело вежбача, преовлађују активне објективне структуре трансформисане (прожете) чан будистичком доктрином. Једноставније речено, идентификовала сам два могућа случаја динамичког отеловљења чан будизма кроз шаолински кунгфу. У првом случају појединац је усвојио чан будистичку доктрину до те мере да је свака његова активност у ствари чан активност, те и пракса борилачких вештина може да буде простор за деловање отеловљењеног агенса. У другом случају појединац је усвојио чан будистичку доктрину, али она у њему или њој постаје активна и делотворна само кроз/током одређене „компетентне“ праксе које су наменски развијане као такве (нпр. медитација, рецитација сутри, „чан-вушу“). Дакле само уколико се шаолински кунгфу вежба у циљу самокултивације, онако како је чан будисти виде, он може да постане чан пракса. Узимајући у обзир природу чан будистичке праксе, вежба шаолинског кунгфуа би требала да буде простор за реализацију истинске, празне природе човека. Односно током изведбе практикант би требао да реализује и отелотвори Будину природу. У том случају чан будистичко учење бива отеловљено индивидуалним „живљеним телом“ искључиво у тренутцима упражњавања ове специфичне компетентне праксе. Такође, овакво упражњавање чан будизма кроз извођење борилачких вештина, могуће је само у одговарајућем контексту у ком је самокултивација приоритет, док приказивање уметничке или борбене телесне вештине остаје по страни. Први случај отеловљења, у коме „шаолински кунгфу јесте чан, ... чан јесте живот, ... све је чан“ (из разговора са монасима) се, у оквиру шаолинске заједнице, може препознати најчешће код искусних религијских монаха којима је приоритет религијска пракса. Други случај, у коме је реализација чан праксе ограничена на оквире „вушу-чана“, се може препознати код кунгфу-монаха који су на почетцима свог духовног пута.

### ***О доприносу антрополошкој теорији***

Ово истраживање потврђује да телесне праксе борилачких вештина имају потенцијал да стимулишу промене тела као физиолошког ентитета, током којих практикант развија нове

телесне и перцептивне способности (Ingold 2000; Downey 2005, 2012; Bar-On Cohen 2006; Pettinen 2012). Међутим, специфичан допринос ове докторске тезе јесте увид који она пружа у то да је за целовито изучавање телесног покрета неопходно узети у обзир процес енкултурације „живљеног тела“. У том случају не посматрамо телесни покрет као готов производ, већ људску акцију разумемо као резултат отеловљења свеобухватног културног контекста телесне праксе коју изучавамо. Теорије отеловљења и динамичког отеловљења су ми омогућиле да тело спознам као агенс који својим кретањем доприноси стварању сопственог искуственог света, који је у константном процесу реализације (Ingold 2000). Са једне стране, деловање тела, тј. његово учешће у свету, је оно што му омогућава перцепцију света. Са друге стране, људска акција представља „динамички отеловљену дискурзивну праксу“ (Varela 2003, 125). Оваквом концептуализацијом телесне енкултурације долазимо до превазилажења процепа између тела као субјекта и тела као објекта културе. Дакле улога „живљеног тела“ (Farnell 1994/1999, 2012; Williams 1982, 1991; Varela 2003) које делује, постаје уједно и перцептивна и репрезентациона (Csordas 1990).

Када говоримо о примени теорије динамичког отеловљења, треба рећи да примери везани за борилачке вештине у досадашњој литератури нису идентификовани. Специфичност мог приступа истраживању културних значења кунгфуа манастира Шаолин јесте, као прво, у придавању примарног значаја процесу отеловљења шаолинске културе на индивидуалном нивоу припадника манастирске заједнице. Као друго, употреба динамичког отеловљења омогућила је анализу телесног покрета као дела дискурзивне колективне праксе са индивидуалним „потписом тела у покрету“ (Ophir 2016). У примени овог приступа било је неопходно установити везе између просторно и временски одвојених телесних и вербалних наратива у оквиру једне традиционалне заједнице. Другим речима, телесни наративи изведени су из вежбања и извођења шаолинског кунгуфа, док су вербални наративи изведени из исказа чланова шаолинске заједнице. Закључујем да процес динамичког отеловљења омогућава да вежба борилачког телесног покрета постане простор за генерисање чан праксе, а самим тим и репрезент будистичког учења. Савремена пракса шаолинског кунгфуа је спозната као метод самокултивације, дубоко укореван у филозофску и религијску традицију чан будизма, која се истовремено развија

под утицајем савремених социо-културних процеса, између осталог, глобализације и релокализације.

Сматрам да је за проучавање телесних пракси код којих вештина подразумева, осим телесне и духовну компоненту, прикладно користити следећа два комплементарна теоријска приступа. Први приступ подразумева концентрисање на дискурс о телу као преносиоцу културних знања и симбола. Овај приступ не одговара у потпуности подели на два различита дискурса који одвајају објективистички приступ од парадигме отеловљења, већ их интегрише, при чему тело постаје алат или медијум за преношење културно специфичног садржаја. Дакле, покрети тела се изучавају као експлицитне културне форме које су у складу са језиком и симболима, али и као имплицитни семиотички контејнери који садрже концептуализације о вези тела и космоса специфичне за дати културни контекст. Овај аспект телесних покрета се може изучавати на колективном нивоу, преко издвајања најмањег заједничког садржаоца преношеног културног значења телесних техника. У оквиру другог приступа посматра се „говор из тела“ и експресија специфичне перспективе субјекта, као есенције која кроз покрет и отеловљење колективних културних концепата даје јединствен културни изражај. Индивидуално присвајање универзалних значења и њихова трансформација кроз перспективу субјекта су истраживачки домени погодни за примену парадигме динамичког отеловљења.

Сматрам да се допринос ове докторске тезе антрополошкој теорији може наћи у примени концепта динамичког отеловљења и развоју његовог даљег теоријског капацитета. Моје истраживање је као циљ имало разматрање потенцијала овог концепта за објашњавање финих прелаза између религије, телесног покрета и здравља, у контексту савременог кинеског друштва. Динамичко отеловљење је овде конципирано као процес умно-телесне трансформације, тј. развоја и промена хабитуса, којим се нематеријално културно наслеђе претвара у активну компоненту људског агенса. Кроз ово истраживање смо показали да се у концептуализацији отеловљења мора узети у обзир трансформативност хабитуса као и различитости његовог индивидуалног и колективног облика. У случају овог истраживања које је било усмерено на испитивање хабитуса шаолинског кунгфуа, било је неопходно

узети у обзир различите нивое колективног хабитуса као допринос индивидуалном хабитусу, формираном на основу биографских карактеристика сваког појединца (Delamont and Stephens 2008). Закључак је да је за формирање компетентне праксе шаолинског кунгфуа била неопходна трансформација индивидуалног хабитуса под утицајем колективног хабитуса манастирске заједнице Шаолина.

Истраживање завршавам са надом да ће оно омогућити разумевање процеса кроз који културне традиције трансформишу појединце и групе у оквиру динамике савременог друштвено-економског амбијента кинеске државе. Шири значај истраживање добија кроз чињеницу да кинеска филозофија, медицина и посебно борилачке вештине представљају интегрални део културног плурализма савременог глобализованог света. Такође, овај рад пружа могућност поређења шаолинског кунгфуа са телесним праксама различитог културног порекла и карактера.

## ЛИТЕРАТУРА

- A'de 阿德. Jinnaluo wang kao (A study of King Jinnaluo). In Shaolin gongfu wenji (q.v.).
- Adamek, Wendi. 2007. *The Mystique of Transmission: On an Early Chan History and Its Contexts*. New: Columbia University Press
- Ardener, Edwin. 1973. "Behavior": A Social Anthropological Criticism. *Journal of the Royal Anthropological Society of Oxford* 4.3: 153-155.
- Ashiwa, Yoshiko and David L. Wank. 2006. The Politics of a Reviving Buddhist Temple: State, Association, and Religion in Southeast China. *The Journal of Asian Studies* 65.2: 337-359.
- Bai, Shouyi. 1980. *York Zhongguo tongshi gangyao* (An outline history of China). Shanghai: Shanghai Renmin chuban she.
- Baželj, Ana. 2017. Middle Way (Buddhism). In *Buddhism and Jainism. Encyclopedia of Indian Religions*. Sarao K.T.S., Long J.D. (eds). Dordrecht: Springer. [https://doi.org/10.1007/978-94-024-0852-2\\_280](https://doi.org/10.1007/978-94-024-0852-2_280)
- Benoist, Jean-Marie. 1719/1978. *The Structural Revolution*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Berger, Peter L. and Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY: Anchor Books.
- Bernard, Russel H. and Gery W. Ryan. 1998. Text Analysis: Qualitative and Quantitative Methods. In *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, Russel H. Bernard (ed.), 595-647. London: Sage Publications.
- Bernard, Russel H. 2006. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Landham: Altamira Press.
- Besnier, Niko and Susan Brownell. 2012. *Sport, Modernity, and the Body*. *Annual Review of Anthropology* 41: 443–459.
- Best, David 1978. *Philosophy and Human Movement*. George Allen & Unwin, London
- Bianchi, Ester. 2017. Yi jie wei shi 以戒為師: theory and practice of monastic discipline in modern and contemporary Chinese Buddhism. *Studies in Chinese Religions* 3: 111-141.
- Birnbaum, Raoul. 2003. Buddhist China at the Century's Turn. *The China Quarterly* 174: 428-450.

- Bloome, David et al. 2018. Anthropology of Education, Anthropology in Education, and Anthropology for Education. In: *The International Encyclopedia of Anthropology*, Hilary Callan (ed.). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Boisvert, Mathieu. 1995. *The Five Aggregates: Understanding Theravada Psychology and Soteriology*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Paris: Librairie Droz.
- Bourdieu, Pierre. 1977/2013. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 2003. Participant Observation. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9 (2): 281-294.
- Bourdieu, Pierre. 2004. *Science of Science and Reflexivity*. Trans. by R. Nice. Cambridge: University of Chicago Press and Chicago Polity Press.
- Burdije, Pjer. 1999. *Nacrt za jednu teoriju prakse*. Beograd: Zavod za izdavanje udžbenika.
- Brownell, Susan. 1995. *Training the Body for China: Sports in the Moral Order of the People's Republic of China*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bowman, Paul. 2010. *Theorizing Bruce Lee. Film-Fantasy-Fighting-Philosohy*. Leiden: Brill
- Bowman, Paul. 2016. The Intimate Schoolmaster and the Ignorant Sifu: Poststructuralism, Bruce Lee, and the Ignorance of Everyday Radical Pedagogy. *Philosophy & Rhetoric* 49.4. Special Issue: *Speech in Revolt: Rancière, Rhetoric, Politics*: 549-570. Project MUSE: [muse.jhu.edu/article/638149](http://muse.jhu.edu/article/638149)
- Bowman, Paul. 2019. *Deconstructing Martial Arts*. Cardiff University Press.
- Brook, Timothy. 1993. Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late-Imperial China. *Journal of Chinese Religions* 21: 13-44
- Broughton, Jeffrey L. 1999. *The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen*. Berkeley: University of California Press.
- Buswell, Robert E. Jr. and Donald Lopez Jr., 2013. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press
- Cai, Baozhong. 2003. *Zhongguo wushu shi zhuanlun (A study of the history of Chinese martial arts)*. Beijing: Renmin tiyu chuban she.

Candea, Matei. 2016. De deux modalités de comparaison en anthropologie sociale. *L'Homme* as 218. 2.

Cao, Yingwang. 1994. *Zhou Enlai de zhihui* (Zhou Enlai's wisdom). Beijing: CCP Central Party School Press.

Channon, Alex. 2012. Western Men and Eastern Arts: The Significance of Eastern Martial Arts Disciplines in British Men's Narratives of Masculinity. *Asia Pacific Journal of Sport and Social Science* 1.2-3: 1-22.

Chinchore, Mangala Ramchandra. 2017. Middle Way (Buddhism). In: *Buddhism and Jainism. Encyclopedia of Indian Religions*, Sarao K.T.S., Long J.D. (eds). Dordrecht: Springer. [https://doi.org/10.1007/978-94-024-0852-2\\_280](https://doi.org/10.1007/978-94-024-0852-2_280)

Chen, Baoliang. 2002. Mingdai ru fo dao de heliu ji qi shisu hua (The unity and secularization of the three teachings during the Ming dynasty). *Zhejiang Xuekan* 2.

Cheng, Dali. 2016. *Shaolin wushu shi kao lue* (A study of the history of Shaolin). Beijing: Religious Culture Press.

Chuang Tzu. 1964. *Basic Writings*. Trans. by Burton Watson. New York, NY: Columbia University Press

Clough, Bradley. 2015. Monastic Matters: Robes, Bowls, and the Middle Way in South Asian Theravāda Buddhism. In *Sacred Matters: Material Religion in South Asian Traditions*. Corrine Dempsey and Tracy Pintchman (eds.), 174-194. Albany: State University of New York Press

Csordas, Thomas J. 1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18: 5-47.

Csordas, Thomas. 1993. Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology* 2.8: 135-156.

Csordas, Thomas J. 1994. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. University of California Press, Berkeley.

De Castro, Vivieros E. 1998. Cosmological Deixis and Ameridian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4.3: 469-488.

Де Сосир, Фердинанд. 1916/1977 *Општа лингвистика*, прев. Сретен Марић, Београд: Полит.

De, Qian. 2005., Suxi: Shaolin zhizun 7 (Suxi : The hero of Shaolin 7), *Jingwu* 8.

Delamont, Sara and Neil Stephens. 2008. Up on the Roof: The Embodied Habitus of Diasporic Capoeira. *Cultural Sociology* 2: 57-74.



Demiéville, Paul. 1949. Le touen et le ts'ien (le 'subit' et le 'graduel'). In *Annuaire du Collège de France*, 177-182. Paris: Collège de France.

Demiéville, Paul. 1956. La pénétration du bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise. *Cahiers d'histoire mondiale* 3.1 : 19-38.

Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Dewalt, Kathleen M. and Billie R. Dewalt. 1998. Participant Observation. In *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, Bernard, Russel H. (ed.), 259-301. London: Sage Publications.

Dong, Xuan. 2016. Being Tough and Belonging: Technologies of Masculinity among Martial Arts Students in China. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 17:1. 34-49.

Downey, Greg. 2005. Educating the Eyes: Biocultural Anthropology and Physical Education. *Anthropology in Action: Journal for Applied Anthropology in Policy and Practice* 12.2: 56-71.

Downey, Greg. 2012. Balancing between Cultures: Equilibrium in Capoeira. In *The Encultured Brain: An Introduction to Neuroanthropology*, D. H. Lende & G. Downey (eds.), 169-194. Boston: The MIT Press.

Du, Jiwen. 1991. *Fojiao shi (History of Buddhism)*. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.

Du, Jiwen, Daoru Wei. 2007. *Zhongguo Chanzong tongshi (A history of Chinese Chan Buddhism)*. Nanjin: Jiangsu renmin chubanshe.

Дучић, Јован. 1982. Један Србин дипломата на двору Петра Великог и Катарине I: Гроф Сава Владиславић. Београд: Слово Љубве.

Ebrey, Patricia Buckley and Anne Walthall. 2014. *East Asia: A Cultural, Social, and Political History*. Boston, MA: Cengage Learning.

Erdei, Ildiko. 2008. *Antropologija potrošnje*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Fan, Wenlan. 2008. *Tangdai fojiao (Buddhism in the Tang dynasty)*. Chongqing: Chongqing chubanshe.

Fang, Litian. 2014. *Fang Litian jiangtan lu (Fang Litian's collection)*. Beijing: Jiuzhou chubanshe.

Farnell, Brenda. 1994. Ethno-graphics and the Moving Body. *MAN* 29.4: 929-97.

Farnell, Brenda. 1995. *Do You See What I Mean? Plains Indian Sign Talk and the Embodiment of Action*. Austin: University of Texas Press.

- Farnell, Brenda. 1999. Moving Being, Acting Selves. *Annual Review of Anthropology* 28: 341-73.
- Farnell, Brenda. 2000. Getting Out of the Habitus: An Alternative Model of Dynamically Embodied Social Action. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6: 397-418.
- Farnell, Brenda and Charles Varela. 2008. The Second Somatic Revolution. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 38.3: 215-240.
- Farnell, Brenda. 2011. A History of Visual Anthropology. In *Visions of Culture*. Marcus Banks and Jay Ruby (eds.), Chicago: University of Chicago Press. 61 pp.  
file:///C:/Users/marta/Downloads/Theorizing\_the\_Body\_in\_Visual\_Anthropolo%20(1).pdf
- Farnell, Brenda. 2012. *Dynamic Embodiment for Social Theory: "I Move Therefore I Am"*, London and New York: Routledge.
- Farnell, Brenda. 2018, Techniques of the Body. In *The International Encyclopedia of Anthropology*. H. Callan (ed.), Wiley.  
[https://www.researchgate.net/publication/325203466\\_Techniques\\_of\\_the\\_Body](https://www.researchgate.net/publication/325203466_Techniques_of_the_Body)
- Farrer, Douglas S. 2009. *Shadows of the Prophet: Martial Arts and Sufi Mysticism*. Springer.
- Farrer, D. S. and John Whalen-Bridge. 2011. *Martial Arts as Embodied Knowledge: Asian Traditions in a Transnational World*. Albany: State University of New York Press.
- Faure, Bernard. 1986. *Le traité de Bodhidharma*. Paris : Editions du Rocher
- Faure, Bernard, 1991. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Faure, Bernard. 1992. 'The Creation of Ch'an Pilgrimage Sites'. In *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Susan Naquin and Chun-Fang Yu (eds). ..., Berkeley: University of California Press.
- Филиповић, Александар и Срећко Јовановић. 2018. Естетичко у борилачким вештинама Далеког Истока. *Физичка култура* 72.1: 111-118.
- Frank, A. 1990. Bringing Bodies Back. In *A Decade Review. Theory. Culture and Society* 7:131-162.
- Fu, Jingxing. 1997. Chongxiu Shaolin si ji (Rebuilding Shaolin Monastery). In *Shaolin si zhi* (Records of Shaolin), Feng Ye and Qinchong Jiao (eds). Yangzhou: Jiangsu Guangling Guji Keyinshe.
- Gallagher, Shaun. 2005. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.

- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gibson, James J. 1966. *The Senses Considered as Perceptual Systems*. Boston: Houghton Mifflin.
- Giddens, Anthony. 1979. *Central Problems in Social Theory*. Berkeley: University of California Press.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society*. Berkeley: University of California Press.
- Gimello, Robert M. 1982. The Sudden/Gradual Polarity: A Recurrent Theme in Chinese Thought. *Journal of Chinese Philosophy* 9: 471-486.
- Goossaert, Vincent. 2005. State and Religion in Modern China: Religious Policies and Scholarly Paradigms. Paper presented at the conference “Rethinking Modern Chinese History: An International Conference to Celebrate the 50<sup>th</sup> Anniversary of the Institute of Modern History”, Academia Sinica, Taipei, Republic of China, June 29-July 1, 2005: 1-30
- Gong, Pengcheng. 2001. Damo yi jin jing lun kao (A study of Bodhidharma’s Yi Jin Jing), *Pumen xuebao* 5.
- Green, Thomas A. and Joseph R. Svinth (eds). 2010. *Martial Arts of the World: An Encyclopedia of History and Innovation*, vol. 2. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Gyal, Kalsang. 2004. *Xizang zongjiao* (Religion in Tibet). Beijing: Wuzhou chuanbo chuban she.
- Hallowell, Alfred Irving. 1955. *Culture and Experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Han, Xin (ed). 2006. *Zhongguo ming yuan, xia juan* (Famous gardens in China), vol. 2. Shanghai: Dongfang chuban she.
- Hao, Qin (ed). 2008. *Zhongguo tiyu shi, 1980-1992* (The history of sport in China, 1980-1992). Beijing: Renmin tiyu chuban she.
- Harré, Rom. 1978. Powers. In *Dispositions*. Synthese Library. (Monographs on Epistemology, Logic, Methodology, Philosophy of Science, Sociology of Science and of Knowledge, and on the Mathematical Methods of Social and Behavioral Sciences), vol 113, Tuomela R. (ed.). Springer.
- Harré, Rom and Edward H. Madden. 1975. *Causal Powers: A Theory of Natural Necessity*. Totowa (NJ): Rowman & Littlefield Pub Inc.
- Heirman, Ann. 2014. Washing and Dyeing Buddhist Monastic Robes. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 67.4: 467-88.

Heirman, Ann and Matheiu Torck. 2013. *A Pure Mind in a Clean Body: Bodily Care in the Buddhist Monasteries of Ancient India and China*. Gent: Academia Press.

Хегел, Георг В. Х. 1939. Дијалектика: логичка наука. Београд: Космос.

Hershock, Peter. 2015/2019. Chan Buddhism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/buddhism-chan/>

Höfling, Ana Paula. 2012. Dancing, Fighting, and Staging Capoeira: Choreographies of Afro-Brazilian Modernity and Tradition. Doctoral dissertation, University of California – Los Angeles.

Höfling, Ana Paula. 2019. *Staging Brazil: Choreographies of Capoeira*. Middletown, CN: Wesleyan University Press.

Hong, Xiuping. 2013. *Zhonghua Fojiao shi: Sui Tang Wudai fojiao shi juan* (History of Chinese Buddhism: Sui, Tang and five dynasties). Taiyuan: Shanxi jiaoyu chuban she.

Hui, Ming. 2011. *Yici wanquan dudong Fojing* (Comprehend Buddhist classics). Taipei: Haige wenhua chuban tushu youxian gongsi.

Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London and New York: Routledge.

Ingold, Tim. 2006. Rethinking the Animate, Re-animating Thought. *Ethnos* 71.1: 9-20.

Jackson, Michael. 2014. Knowledge of the Body. In *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*. Henrietta L. Moore and Todd Sanders (eds.), 246-259. Hoboken (NJ): Wiley Blackwell.

Jennings, George, David Brown and Andrew C. Sparkes. 2010. "It Can be a Religion if You Want": Wing Chun Kung Fu as a Secular Religion. *Ethnography* 11.4: 533-557.

Ji, Yun (ed.). 1986. *Jing yin wenyuan ge si ku quan shu* (Jing yin wen yuan pavilion complete library in four sections), vol. 672. Taipei: Taiwan shanwu yin shu guan.

Johnston, William M. (ed.). 2000. *Encyclopedia of Monasticism*. Abingdon: Routledge.

Kam Hung, Xiaotao Yang, Phillip Wassler, Dan Wang, Pearl Lin and Zhaoping Liu. 2017. Contesting the Commercialization and Sanctity of Religious Tourism in the Shaolin Monastery, China. *International Journal of Tourism Research*. 19: 145–159.

Kieschnick, John. 1999. The Symbolism of the Monk's Robe in China. *Asia Major*, Third series 12.1: 9-32.

Kim Hee-sub and Kwon Oh-ryun. 2017. The Slowness and Softness in Taijiquan. In *Reflecting on Modern Sport in Ancient Olympia*. Proceedings of the 2016 Meeting of the International

Association for the Philosophy of Sport at the International Olympic Academy. Heather L. Reid, Eric Moore (eds). Parnassos Press – Fonte Aretusa.

Kohoutkova, Jindrisika, Pavol Masaryk, Zdenko Reguli. 2018. The Experience of the State of Flow in Brazilian Jiu-Jitsu Ido Movement for Culture. *Journal of Martial Arts Anthropology* 18.3: 1–6.

Lai, Karyn L. 2008. *An Introduction to Chinese Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lakoff, George and Mark Johnson 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press.

Lakoff, George and Mark Johnson. 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books

Langer, Susanne. K. 1957. *Problems in Art: Ten Philosophical Lectures*. New York: Scribner.

Li, Silong. 1996. Minsu Fojiao de xingcheng yu tezheng (The Formation of Folk Buddhism and its Characteristics). *Beijing daxue xuebao (Journal of Peking University)* 4: 55-60.

Li, Puqun. 2012. *A guide to Asian Philosophy Classics*. Peterborough: Broadview Press.

Liang, Qichao. 1924. *Zhongguo jin san bai nian xueshu shi* (China's academic history in the past 300 years). Beijing: Commercial Press

Lin, Zengxin 1993. *Jiang Jieshi mi you Shaolin si* (Chiang Kai-shek's secret tour to Shaolin). Zhengzhou: Henan Renmin chuban she.

Lin, Xiaomei. 2012. *Qingmo mingchu Zhongguo wushu wenhua fazhan yanjiu* (The development of martial arts culture in the late Qing dynasty and the early Republic of China era). Hangzhou: Zhejiang University Press.

Lindahl J.R., Kaplan C.T., Winget E.M. and Britton W.B. 2014. A Phenomenology of Meditation-induced Light Experiences: Traditional Buddhist and Neurobiological Perspectives. *Front. Psychol.* 4.

Liu, Xuan and An Zhi. 2005. *Zhongguo Chan si* (Chan monasteries in China). Beijing: Zhongguo yanshi chuban she.

Lu, Hongjun. 2001. *Songshan Shaolin si* (Shaolin Monastery of Mount Song). Zhengzhou: Henan renmin chuban she.

Lu, Simian. 1981. *Shixue sizhong* (Four schools of history). Shanghai: Shanghai renmin chuban she.

- Lu, Simian. 2009. *Zhongguo tongshi* (A history of China). Shanghai: Shanghai Buji Press.
- Lu, Zhouxinag. 2019. *A History of Shaolin: Buddhism, Kung Fu and Identity*. Routledge Studies in Cultural History Book. Routledge.
- Lu Zhouxiang 2019. *A History of Shaolin: Buddhism, Kung Fu and Identity*. Routledge Studies on Cultural Heritage. London: Tailor and Francis.
- Luo, Shimin (ed.). 1999. *Zhongguo tiyu tongshi 1840-1926* (The history of sport in China, 1840-1926). Publisher.
- Luo, Guangwu. 2001. *Xin Zhongguo zongjiao gongzuo da shi gailan, 1949-1999* (Major events of religious work in New China, 1949-1999). Beijing: Sino-Culture Press.
- Manning, Peter K. and Horacio Fabrega. 1973. The Experience of Self and Body: Health and Illness in the Chiapas Highlands. In *Phenomenological Sociology*. George Psathas, (ed.), 59-73. New York: Wiley.
- Marlatt, Alan G. and Jean L. Kristeller. 1999. Mindfulness and Meditation. In *Integrating spirituality into treatment: Resources for practitioners*. W.R. Miller (ed.). 67–84. American Psychological Association.
- Marchand, Trevor H. J. 2018. Embodied Learning. In *The International Encyclopedia of Anthropology*, Hilary Callan (ed.), Hoboken (NJ): John Wiley & Sons.
- Mascia-Lees, Frances E. 2012. Aesthetic Embodiment and Commodity Capitalism. In *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Mascia-Lees, F. E. (ed.), 3-23. Oxford, Malden (MA): Wiley-Blackwell.
- McDonald, Ian. 2003. Hindu Nationalism, Cultural Spaces, and Bodily Practices in India. *American Behavioral Scientist* 46.11: 1563-1576.
- McRae, John R. 1986. *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- McRae, John R. and Wendi L. Adamek. 2015. The Mystique of Transmission: On an Early Chan History and Its Contexts. *History of Religions* 50.11: 96–99.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *The Phenomenology of Perception*. Trans. C. Smith. London: Routledge & Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *The Visible and Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
- Миленковић, Милош. 2006. Шта је (била) антрополошка „рефлексивност“? Методолошка формализација. *Етноантрополошки проблеми* 1.2: 157-184.

Мос, Марсел. 1982. *Телесне технике. Социологија и антропологија I*. Београд: Просвета и XX век.

Muller, A. Charles. 1999. Essence-Function and Interpenetration: Early Chinese Origins and Manifestations. *Bulletin of Toyo Gakuen University* 7.

Mullis, Eric C. 2008. The Image of the Performing Body. *Journal of Aesthetic Education* 42.4: 62-77.

Mullis, Eric C. 2013. Martial Somaesthetics. *Journal of Aesthetic Education*. Champaign (IL): University of Illinois Press.

Needham, Joseph and Lu Gwei-djen. 2000. *Medicine. Science and Civilization in China. Volume 6. Biology and Biological Technology*. N. Sivin (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Нешковић, Марта. 2017. Однос државе и будистичке заједнице у савременој Кини: критички преглед одабране литературе, *Etnoantropoloski problemi* 12.3: 905-933.

Nešković, M. 2020. Intercultural Pedagogies: Experiencing the Kungfu Teaching Methods at the Shaolin Temple. *International Journal of Anthropology and Ethnology* 4 (online).

Ng, Roxana. 2000. Toward an Embodied Pedagogy: Exploring Health and the Body through Chinese Medicine. In *Indigenous Knowledges in Global Contexts: Multiple Readings of Our Worlds*. George J. Sefa Dei, Budd L. Hall and Dorothy Goldin Rosenberg (eds.), 168-183. Toronto: University of Toronto Press.

Nikitina, Larisa and Fumitaka Furuoka. 2013. "Dragon, Kungfu and Jackie Chen ...": Stereotypes about China Held by Malaysian Students. *Trames* 17.2: 175-195.

Norman, K.R. 1997. A Philological Approach to Buddhism. Series Buddhist Forum. Vol 5. London: School of Oriental and African Studies, University of London.

Nyanatiloka, Mahathera. 1980. *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. Buddhist Publication Society.

Ophir, Hodel. 2016. The Signature of the Moving Body: Agency and Embodied Education Ideologies of Dance Teachers. *Anthropology and Education Quarterly* 47.2: 186–202.

Ortner, Sherry. 1984. Theory in Anthropology Since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26.1: 126–66.

Palmberger, Monika and Andre Gigrich. 2013. Qualitative Comparative Practices: Dimensions, Cases and Strategies. Thousand Oaks (CA): Sage.  
[https://ksa.univie.ac.at/fileadmin/user\\_upload/i\\_ksa/PDFs/CVs\\_and\\_Publicationlists/Palmberger M\\_2013\\_Qualitative\\_Comparative\\_Practices.pdf](https://ksa.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/i_ksa/PDFs/CVs_and_Publicationlists/Palmberger_M_2013_Qualitative_Comparative_Practices.pdf)

- Park, Sung-bae. 2009. *One Korean's Approach to Buddhism: The Mom/Momjit Paradigm*. Albany (NY): SUNY Press.
- Partikova, Veronika and George Jennings. 2018. Kung Fu Family as a Metaphor of Belonging. *Revista de Artes Marciales Asiáticas* 13.1: 35-52.
- Pettinen, Katja. 2012. From Habits of Doing to Habits of Feeling: Skill Acquisition in Taijutsu Practice. In *The Encultured Brain: An Introduction to Neuroanthropology*, D. H. Lende & G. Downey (eds.), 195-212. Boston: The MIT Press.
- Poceski, Mario. 2003. Xuefeng's Code and the Chan School's Participation in the Development of Monastic Regulations. *Asia Major* 16.2: 33-56.
- Pomfret, Julian F. 2002. Evangelicals on the Rise in Land of Mao Despite Crackdowns: Protestant Religious Groups Flourishing in China. *Washington Post*, 24 December 2002: A01
- Пушић, Радосав. 2015. *Празне руке: Чан будизам и његов утицај на кинеску уметност*. Београд: Чигоја штампа.
- Пушић, Радосав. 2016. Даоистички поглед на душу. *Оријенталистичко знамење*. Београд: Филолошки факултет.
- Пушић, Радосав. 2017. *Дете и вода: прича о филозофији старе Кине VIII – III век старе ере*. Београд: Чигоја.
- Радић, Радивој. 1993. Време Јована V Палеолога (1332-1391). Посебна издања Византолошког института САНУ 19, Београд: Византолошки институт САНУ.
- Raimondo, Sergio, Gioele Coccia, and Giulia Ceccarelli. 2013. Martial Arts and Contemporary Dance: Rhythmic Convergences of the Human Body. *Ido Movement for Culture. Journal of Martial Arts Anthropology* 13.2: 20-26.
- Ren, Jie and Ling Liang. 2006. *Zhongguo de zongjiao zhengce: Cong gudai dao dangdai* (China's Religious Policies: From Ancient to Modern Times). Beijing: Minzu chubanshe.
- Risjord, Mark. 2007. Ethnography and Culture. In *Handbook of The Philosophy of Science: Philosophy of Anthropology and Sociology*. Stephen Turner et al. (eds), 399-428. Amsterdam: Elsevier.
- Rossabi, Morris. 2013. *A History of China*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Samimian-Darash, Limor. 2012. Rebuilding the Body Through Violence and Control. *Ethnography* 14.1: 46-63.
- Samudra, Jaida Kim. 2008. Memory in Our Body: Thick Participation and the Translation of Kinesthetic Experience. *American Ethnologist* 35.4: 665-681.



- Scheper-Hughes, Nancy and Margaret Lock. 1987. The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* 1: 6-41.
- Shahar, Meir. 2008. *Shaolin Monastery: History, Religion and the Chinese Martial Arts*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Shan, Xizhi. 1997. Congzhuang foxiang bei jielue (Rebuilding the Buddha Statues). In *Shaolin si zhi* (Records of Shaolin), Feng Ye and Qinchong Jiao (eds.). Yangzhou: Jiansu Guji Keyinshe.
- Shi, Dongchu. 1984. *Zhongguo fojiao jindai shi* (A history of Buddhism in Modern China). Taipei: Dongchu Press.
- Shi, Daoxuan. 2014. *Xu Gaoseng zhuan Zhong* (Further Biographies of Eminent Monks II), Shaolin Guo (ed.). Beijing: Zhonghua Book Company.
- Shi, Hu. 2012. *Chan xue zhi gui* (Studies on Chan Buddhism). Beijing: Beijing Lianhe Chuban She.
- Shi, Yongxin. 2013. *Shaolin Temple in my Heart*. Beijing: China Intercontinental Press.
- Shi, Yongxin. 2013a. *Buddha Nature: A Permanency Inherent in Human Psyche*. Beijing: China Intercontinental Press.
- Shi, Yongxin. 2014. *Shaolin Gongfu*. Beijing: Jin cheng chubanshe. English edition: Shi Yongxin. 2020. *Shaolin Kungfu* (translated by Ma Lianzhen and Wang Qiong). Beijing: Lighthouse Publishing and People & Tangel Publishing House.
- Skowron-Markowska. 2019. Chinese Guó Shù (國術 “national art”) in Shaolin Temple. *Ido Movement for Culture. Journal of Martial Arts Anthropology* 19.1: 25-31.
- Smith, Philip. 2001. *Cultural Theory: An Introduction*. Hoboken, NJ: Blackwell Publishing.
- Spindler, George. 2000. Previews. In *Fifty Years of Anthropology and Education 1950-2000: A Spindler Anthology*, George Spindler (ed.), 25–48. Mahwah (NJ): Lawrence Erlbaum Associates.
- Срдић, Анђа. 2009. Утицај далекоисточних исцелитељско-медитативних техника на промену представа о телесности у Србији. Магистарска теза. Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду.
- Sri Aurobindo. 1919/2010. *The Life Divine*. Pondichery: Sri Aurobindo Ashram.
- Su, Xiaoyan. 2016. Reconstruction of Tradition: Modernity, Tourism and Shaolin Martial Arts in the Shaolin Scenic Area, China. *The International Journal of the History of Sport* 33.9: 934-950.

Su, Xiaoyan, Changqing Song and Gary Sigley. 2019. The Uses of Reconstructing Heritage in China: Tourism, Heritage Authorization, and Spatial Transformation of the Shaolin Temple. *Sustainability* 11:2 (online, 21 pp).

Tarocco, Francesca. 2015. *The Cultural Practices of Modern Chinese Buddhism: Attuning the Dharma. The History of Chinese Religious Thoughts*. Beijing: The Commercial Press.

*The Lankavatara Sutra*. 2012. Trans. by Red Pine. Berkley: Counterpoint Press

The Shaolin Monastery Editorial Department (ed). 2015. *Shaolin wushu de lishi yanbian 1* (The Historical Development of Shaolin Kung Fu 1), *Dew of Chan* 87.4

Tian, Wenlin. 2011. The Protection and Development Research of Shaolin Martial Arts Cultural Space. In *ISAEED IV*, M. Zhou (ed.), 556-563. Berlin: Springer-Verlag.

Tiwald, Justin. 2020. Song-Ming Confucianism. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/song-ming-confucianism/>

Tong, James W. 2010. The New Religious Policy in China: Catching up with Systemic Reforms. *Asian Survey* 50.55: 859-87.

Varela, Francisco. J., Thompson, Evan, and Rosch, Eleanor. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. The MIT Press.

Varela, Charles R. 1994. Harré and Merleau-Ponty. Beyond the Absent Moving Body in Embodied Social Theory. *Journal of the Theory of Social Behavior* 24.2: 167-85.

Varela, Charles R. and Rom Harré. 1996. Conflicting Varieties of Realism: Causal Powers and the Problems of Social Structure. *Journal of Theory of Social Behavior* 26.3: 313-25.

Varela, Charles R. 2003. Reaching for a Paradigm: Dynamic Embodiment. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 12.4: 125-131.

Venerable Master Xuanhua. 2005. *Shuijing huitian lu baihua jie* (Interpreting The Water Mirror). Taipei: Fajie Fojiao zonghui zhongwen chuban bu.

Parnabas, Vincent, Mohamad Nizam Mohamed Shapie, and Julinamary Parnabas. 2015. Motives of Taking Part in Malay Silat, Karate-Do and Taekwondo. *Ido Movement for Culture. Journal of Martial Arts Anthropology* 15.3: 8-21.

Вучинић Нешковић, Весна. 2008. Божић у Боки Которској. Београд: Филозофски факултет и Чигоја.

Вучинић Нешковић, Весна. 2013. *Методологија теренског истраживања у антропологији: од нормативног до искуственог*. Београд: Српски генеалошки центар и Филозофски факултет у Београду.

- Waley-Cohen, Joanna. 2006. *The Culture of War in China Empire and the Military Under the Qing Dynasty*. International Library of War Studies Series 7. London: I. B. Tauris.
- Wallace, Robert Keith, and Herbert Benson. 1972. The Physiology of Meditation. *Scientific American* 226.2: 84-91.
- Walsh, Roger and Frances Vaughan. 1993. On Transpersonal Definitions. *Journal of Transpersonal Psychology* 25.2: 199-207.
- Wang, Guangxi. 2012. *Chinese Kung Fu*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wang, Xingguo. 1996. *Mao Zedong yu Fojiao* (Mao Zedong and Buddhism). Beijing: Zhongguo shuji chuban she
- Wang, Zhixin. 2015. *Zhongguo zongjiao sixiang shi dagang* (The history of Chinese religious thoughts). Beijing: The Commercial Press.
- Wacquant, Loïc. 2004. *Body and Soul: Notebooks on an Apprentice Boxer*. Oxford: Oxford University Press.
- Wacquant, Loïc. 2015. For a Sociology of Flesh and Blood. Transl. by Michaël Busset and Michaël Cordey. *Terrains & travaux*, 1.1: 239-256.
- Weber, Max. 1946/1958. *Essays in Sociology*. Trans. By H.H. Gerth and C. Wright Mills. Oxford: Oxford University Press.
- Wei, Daoru. 2013. *Zhonghua Fojiao shi: Song Yuan Ming Qing fojiao shi juan* (History of Chinese Buddhism: Song, Yuan, Ming and Qing dynasties). Taiyuan: Shanxi jiaoyu chuban she.
- Welch, Holmes. 1968. *The Buddhist Revival in China*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Wen, Yucheng. 2001. Shaolin si lishi gaishu (A Brief History of Shaolin Monastery). In *Shaolin wenhua yanjiu lunwen ji* (Essay Collection on Shaolin Culture Studies), Shaolin wenhua yanjiu suo (ed.). Beijing: Religious Culture Press.
- West, M. (1979). Meditation. *British Journal of Psychiatry*, 135.5: 457-467.
- Wilber, Ken. 1998. *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion*. New York (NY): Harmony.
- Williams, Drid. 1982. Semasiology: A Semantic Anthropologists View of Human Movements and Actions. In *Semantic Anthropology*, D. Parkin, (ed.), 161-182. New York: Academic Press.
- Williams, Drid. 1991. *Ten Lectures on Theories of the Dance*. Scarecrow, Metuchen, NJ: Rowman & Littlefield Publishers.

- Wu, Jiang. 2008. *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*. New York: Oxford University Press.
- Wu, Ping and Xianyun Ye. 2009. Donglin Zhilong shengping shiji kao (The Study of Donglin Zhilong). *The Voice of Dharma* 230.2.
- Wushu Research Academy of the Ministry of Sports (ed). 1997. *Zhongguo wushu shi* (The History of Chinese Wushu). Beijing: Renmin tiyu chubanshe.
- Xin, Anting. 1983. *Zhongguo lishi renwu* (Chinese Historical Figures). Lanzhou: Gansu renmin chubanshe.
- Xiang, Si. 2002. *Lichao huangong baoji* (Imperial Classics in Dynastic China). Beijing: Zhongguo wenshi chubanshe.
- Yanagida, Seizan (ed.) 1969. *Daruma no goroku: Ninyū shigyōron* (Sayings of Bodhidharma: The Erru sixing lun). Zen no goroku 1. Tokyo: Chikuma shobō.
- Yang, Fenggang. 2006. The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China. *The Sociological Quarterly* 47.1: 93-122.
- Yang, Fenggang. 2011. *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*. Oxford: Oxford University Press.
- Yifa. 2002. *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China: An Annotated Translation and Study of the Chanyuan qinggui*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Young, Katharine. 1994. Whose Body? An Introduction to Bodylore. *The Journal of American Folklore* 107. 423: 3-8.
- Yu, David C. 1971. Buddhism in Communist China: Demise or Co-Existence? *Journal of the American Academy of Religion* 39.1: 48-61.
- Yu, Xue. 2011. *Buddhism, War, and Nationalism: Chinese Monks in the Struggle against Japanese Aggression 1931-1945*. London: Routledge.
- Yuan, Haowen. 1217/2015. Shaolin yaoju ji (Records of the Shaolin Pharmacy Bureau). In *Yishan xiansheng wenji* (Collection of Mr Yishan), vol. 35. Beijing: National Library of China Publishing House.
- Yue, Xiaofeng. 2011. Dangdai Shaolin shi Jiang zhi wu (Ten Lectures on Shaolin in Modern China, 5). *Shaolin yu Taiji* 11.
- Yue, Xiaofeng. 2014. A Brief History of the Shaolin Warrior Monks Troupe (Shaolin wuseng tuan jian shi), *Shaolin and Taiji* 3.

Ye, Derong. 2010. *Zongtong yu fatong* (Clan Transmission and Dharma Transmission: Shaolin Monastery at Mount Song). Guangzhou: Guangdong renmin chuban she.

Ye, Guo. 2019. Canton Kung Fu: The Culture of Guangdong Martial Arts. SAGE Open 9.3.

Zeng, Youhe. 2015. Zhongguo fojiao zaoshou qinhua rijun baoxing kaocha (A study of the destruction of Chinese Buddhism during the Japanese invasion), *The Voice of Dharma* 7.

Zhang, Shengzuo (ed.). 1997. *Zongjiao yu minzu* (Religion and Ethnicity). Beijing: Zhongguo shehui kexue chuban she.

Zhang, Juan. 2012. Shinian wenge qijian Beijing wushu de yanbian (The Development of Wushu in Beijing during the Cultural Revolution). Master's thesis, Beijing Sport University.

Zhao, Baojun. 1982. *Shaolin si* (Shaolin Monastery). Shanghai: Shanghai Renmin chuban she.

Zhao, Suisheng. 2004. *A Nation State by Construction*. Palo Alto: Stanford University Press.  
Zhen, Binhao. 2006. Xingzheng gushi (The Story of Xingzheng). Zhengzhou: Shaolin shu ju.

Zhao, Zhou. 2010. The Unified Three Teachings in the Rock Carvings of the Song Dynasty in Chongqing and Sichuan. Doctoral thesis. Department of Art History of Eastern Asia, University of Heidelberg.

Zhou, Weiliang. 2004. Ming Qing shiqi Shaolin wushu de lishi liubian (The Transformation of Shaolin Kungfu in the Ming and Qing Dynasties), *Sports Culture Guide* 1.

Жикић, Бојан. 2012. Произвођење научног знања истраживачким методима теренског рада у етнологији и антропологији. *Зборник Етнографског института САНУ*. Темат: Теренска истраживања – поетика сусрета 27 : 27-45.

Жикић, Бојан. 2014. Два тела или једно итд. *Етноантрополошки проблеми* 9.4: 849-878.

Жикић, Бојан. 2018. *Антропологија тела*. Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета и Досије студио.



## ПРИЛОЗИ

### ПРИЛОГ 1

#### ПРАВИЛА ЗА ПРИПАДНИКЕ ШАОЛИНСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ

Правила за ученике Шаолина се односе на 少林弟子 (Shàolín dizi), односно на ученике Шаолин манастира који су прошли званичну церемонију будистичке иницијације у шаолинску заједницу, 皈依 (guīyī) при којој су прихватили одређеног монаха из манастира за свог учитеља (师父 shīfu), прихватили поштовање „три драгоцености“, тј. 佛 (Fó) Буде, 法 (fǎ) дарме и 僧 (sēng) санге (монашке заједнице) и постали део шаолинске генеологије која обухвата како монахе тако и лачике будисте. Иако извештан број овако иницираних ученика живи ван манастира, односно у другим деловима Кине и широм света, њихова концентрација је највећа у самом манастиру Шаолин. Текст правила овде је наведен у целости.

#### Правила за ученике Шаолина

Ши Јонгсин, старшина манастира Сонгшан Шаолин у Кини

Ова Правила су принципи будистичке мудрости (Bodhi); она су такође корени врлина борилачких вештина. Остајући веран овим правилима, наш манастир Шаолин је успео да се одржи више од 1000 година. У складу са намерама наших патријарха, желео бих да изразим моје скромне идеје како бих пренео њихова учења на наше ученике:

1. Оданост и поштовање учитеља. Сви ученици (弟子 dizi) морају да следе обавезу поштовања учитеља (师父 shi). Разумевање Пута је испред свега. Поштујте понашање наших врлих предака, и подражавајте њихов благодарни ум.

2. Захвалност родитељима и учитељима. Сви ученици Шаолина морају да прихвате одговорност узвраћања захвалности родитељима и учитељима. Свако штетно понашање спрема других довешће до лоше карме и други неће желети да се друже с њима.
3. Избегавање злог понашања. Сви ученици Шаолина морају да спроводе прочишћавање свог ума и чињење добротности, следећи правила о забрани убијања, неверства и лагања.
4. Скромност и посвећеност. Сви ученици Шаолина морају бити скромни и марљиви у свом делању, посвећени развоју стручности али уједно и стицању широког знања и одржавања усредсређености. Посвећени ум постиже унутрашњу моћ.
5. Елиминисање ега. Сви ученици Шаолина морају да спроводе оно што уче у свакодневном животу. Промовисање чана и борилачких вештина се постиже када ученици спроводе оба истовремено.
6. Марљивост. Сви ученици Шаолина морају да вежбају марљиво и храбро. Кунгфу се може постићи само кроз континуирани напоран рад.
7. Избегавање варања и туче. Ученици Шаолина не смеју никада да користе своје вештине за рад малтретирања других.
8. Избегавање фракционаштва. Сви ученици Шаолина су јединствена целина. Не би требало да буде извајања у мање групе.
9. Поштовање угледа других. Сви ученици Шаолина треба да поштују једни друге пратећи принципе Пута. Самохвалисање и омаловажавање других је срамно понашање.
10. Послушност. Сви ученици Шаолина треба да слушају наредбе приликом извршавања мисија које су за добробит свих.

Сви ученици Шаолина треба да поштују ових десет правила уз снажну вољу и веру у циљу ослобађања себе и других.



## ПРИЛОГ 2

### УПИТНИК ЗА ФОРМАЛНЕ ИНТЕРВЈУЕ

Овде је представљен интегрални упитник који је коришћен за формалне интервјуе са све три групе испитаника, тј. за стране ученике кунгфуа, кунгфу-монахе и религијске монахе. Састоји се из четири целине (увод и три дела). Питања у Уводу и делу III била су постављана свим испитаницима, док су се питања у деловима I и II разликовали с обзиром на групу којој су били намењени.

### QUESTIONNAIRE

Note: the information acquired by the interviews will be used only for the purpose of scientific analyses on the subject of the relationship between the Shaolin kungfu, culture and health. The research will not include the actual names of the interlocutors to secure their privacy and anonymity.

注意：采访所需的一切信息都只用于主题为《关于少林功夫、文化和健康之间的关系》之科学学术分析。为了保护受访者的隐私和匿名性，本研究将不会他们的真实姓名。

#### Introductory part 介绍部分

##### Name/Initials: 名字

##### 1. Biographical data

Gerenxinxi

Lulibiao (shengri, chushengdi, jiaoyu chengdu, jiating zhuzhi, jiating chengyuan, fumugongzuo, zongjiaoxinyang)

履历表 (生日, 出生地, 教育程度, 家庭住址, 家庭成员, 父母工作, 宗教信仰)

##### 2. What is the short history of your practicing sports and martial arts?

Ni you mei you xue guo qita yundong huo wushu de jingli?

你有没有学过其他运动或武术的经历?

##### 3. Who had the most influence on your interest in martial arts among family, friends, teachers, movie stars, etc.?

Ni xue wushu shi shou le shei de yingxiang? Biru jiating, laoshi, gongfu yingxing, dengden.

你学武术是受了谁的影响？比如家庭,朋友，老师，功夫影星等等.

4. When did you first hear about Shaolin Monastery?  
Ni di yi ci tingshuo Shaolinsi shi shenme shihou?  
你第一次听说少林寺是什么时候？
5. When and why did you come to Shaolin Monastery?  
Ni lai Shaolinsi shi shenme shihou he wei shenme?  
你来少林寺是什么时候和为什么？
6. How long are you planning to stay here?  
Ni hui zai zheli duochang shijian?  
你会在这里多长时间？
7. How did the reality in the Monastery meet your expectations? Has the impression changed over the time of your stay?  
Ni dao zheli yigou juede zhenshi de Shaolinsi he xiangxiang zhong de yi yang ma? Zai zhelidai yiduan shijian yihou ni dui Shaolinsi de kanfa gaibian le ma?  
你到这里以后觉得真实的少林寺和想象中的一样吗？在这里待了一段时间后，你对少林寺的看法改变了吗？
8. Where did you find information and knowledge about Shaolin kungfu?  
Ni cong nali zhaodao guanyu Shaolin gongfu de zhishi he xinxi?  
你从哪里找到关于少林功夫的知识和信息？
9. Have your goals regarding the Monastery changed from the first day of your stay until now?  
Zai zheli yi duan de shijian yihou ni dui ziji de rensheng mubiao you meiyou xin de xiangfa. ?  
在这里一段时间以后你对自己的人生目标有没有新的想法？
10. How much do you know about Buddhism, traditional Chinese medicine and culture?  
Ni dui Fojiao, Zhongyixue he Zhongguo chuantong wenhua liaojie duoshao?  
你对佛教、中医学和中国传统文化了解多少？
  - a. Has your interest in these topics evolved over time?  
Ni dui zhexie keti ganxingqu ma?  
你对这些课题感兴趣吗？
  - b. How do you learn about these topics?  
Ni shi zenme xuexi zhexie keti de?  
你是怎么学习这些课题的？
11. Do you think the principles of kungfu applied in Shaolin are specific or they belong to a wider kungfu tradition, or even the Buddhist tradition?

Ni renwei zai Shaolinsi liangong de gui ju shi dute de haishi shuyu chuantong wushu de yibufen, you huozhe shuyu Fojiao jiaogui?

你认为在少林寺练功的规矩是独特的还是属于传统武术的一部分，又或者属于佛教教规？

12. What is your view of the lifestyle in the monastery?

Ni zenme kandai siyuanli de shenhuo fangshi?

你怎么看待寺院里的生活方式？

13. Are you able to establish contacts with the local people in the Monastery and around it?

When, where and how?

Ni youmeiyou gen siyuanli he zhouwei de dangdiren jianli lianxi?

Shenme shihou, zai nali, zenme zuo?

你有没有跟寺院里和周围的当地人建立联系？什么时候，在哪里，怎么做？

14. How do you communicate with foreigners? When and where?

Zenme he waiguoren goutong? Ruguo you, shenme shihou, zai nali?

你有没有和外国人沟通过？如果有，什么时候，在哪里？

a. Which language do you use?

Yong shenme yuyan?

用什么语言？

b. Do they make an effort to speak with you?

Tamen shizhe gen Ni goutong guo ma?

他们试着跟你沟通过吗？

c. Do you speak any foreign language?

Ni chanshi xue waiyu le ma?

你尝试学外语了吗？

15. When you practice kungfu, do you prefer to practice alone or together with other people?

Dang ni liangong de shihou ni shi geng xihuan ziji yi ge ren xuexi haishi he bieren yiqi?

当你练功的时候你是更喜欢自己一个人学习还是和别人一起？

16. How do you see your role in the Shaolin Monastery community?

Ni zai Shaolinsi sengzhongli shi yige shenme jueji? Ni zenme kandai ni zai zheli de zuoyong? Qing jieshi.

你在少林寺里主要做什么？你怎么看待你在这里的作用？请解释。

## Part I.a 第一部分 FOR WARRIOR MONKS AND FOREIGN STUDENTS

If you have had more than one shifu please describe their differences in each of the following questions:

Ruguo ni you chaoguo yiwei shifu qing miaoshu tamen zhijian de butong zhichu:

如果你有超过一位师父请描述他们之间的不同之处:

1. How many masters have taught you in the Shaolin Monastery?  
Zai Shaolinsi you duoshao shifu jiaoguo ni?  
在少林寺有多少师傅教过你?
2. How would you describe your masters' approach to teaching?  
Ni ruhe lijie ni shifu jiao ni de fangshi?  
你如何理解你师父教你的方式?
3. How do the masters approach an individual and how do they approach a group?  
Dang shifu jiao yigeren shi, ta zenme jiao?  
Dang ta jiao yiquan ren shi, ta zenme jiao?  
当师父教一个人时, 他怎么教? 当他教一群人时, 他又怎么教?
4. How would you describe the process of learning that the master imposes on students? Is it the same for everyone?  
Ni zenme miaoshu ni shifu jiao ni de guocheng? Dui meige ren dou yiyang ma?  
你怎么描述你师父教你的过程?  
对每个人都一样吗?
5. What are the most important principles that the master relies on when teaching?  
Shifu yiju de zui zhongyao de gui ju shi shenme?  
师父依据的最重要的规矩是什么?
6. How do the masters convey these principles to the students?  
Shifu shi zenme ba zhexie gui ju chuanda gei xuesheng de?  
师父是怎么把这些规矩传达给学生的?
7. What are the words the masters repeat most when giving instructions on kungfu practice?  
Ni liangong shi shifu chongfu zui duode ci shi shenme?  
你练功时师父重复最多的词是什么?
8. Do most of the students follow what the masters ask them to do?  
Da bufen xuesheng hui anzhao shifu de yaoqiu quizuo ma?  
大部分学生会按照师父的要求去做吗?
9. How strict are the masters when teaching?  
Shifu jiao xuesheng de shihou hui you duo yange?  
师父教学生的时候会有多严格?

10. When practicing the principles of kungfu, do you try to imitate the master or take freedom to do it your own way?  
 Dang ni liangong shi ni shibushi wanquan mofang ni shifu de dongzuo haishi hui an ziji de fangshi sui yi fahui ?  
 当你练功时，你是不是完全模仿你师父的动作？还是会按自己的方式随意发挥？
11. Where do you see space for your personal creativity in the practice of kungfu?  
 Zai ni lianxi zhong you naxie difang shi ni juede keyi fahui geren chuangaolide?  
 在练习中，有哪些地方是你觉得可以发挥个人创造力的？
12. What is, in your opinion, needed to attain a perfect body flow in practicing kungfu?  
 Zai ni kan lai lian taolu de shihou ni renwei xuyao shenme caineng zuodao dongzuo liuchang zhizhi wanmei?  
 在你看来练习套路的时候，你认为需要什么才能做到动作流畅直至完美？
13. What are the major characteristics of the Shaolin kungfu teaching method?  
 Zai Shaolinsi jiaoshou gongfu zhong zui zhuyao de tedian shi shenme?  
 在少林寺里教授功夫中最主要的特点是什么？
14. What are the most important points in your learning process in the Shaolin Monastery?  
 Ni zai Shaolinsi de xuexi guocheng zhong you naxie shiqing/difang shi ni juede zui yinggai zhuyi de?  
 你在少林寺的学习过程中有哪些事情/地方是你觉得最应该注意的？

## Part I.b 第一部分 FOR RELIGIOUS MONKS

If you have had more than one shifu please describe their differences in each of the following questions.

Ruguo Ni you chaoguo yiwei shifu qing miaoshu tamen zhijian de butong zhichu.  
 如果你有超过一位师父请描述他们之间的不同之处。

1. How many masters have taught you in the Shaolin Monastery?  
 Zai Shaolinsi you duoshao shifu jiaoguo ni?  
 在少林寺有多少师傅教过你？
2. How would you describe your masters' approach to teaching?  
 Ni ruhe lijie ni shifu jiao ni de fangshi?  
 你如何理解你师父教你的方式？
3. How do the the masters approach an individual and how do they approach a group?  
 Dang shifu jiao yigeren shi, ta zenme jiao?  
 Dang ta jiao yiquan ren shi, ta zenme jiao?  
 当师父教一个人时，他怎么教？当他教一群人时，他又怎么教？

4. How would you describe the process of learning that the master imposes on students? Is it the same for everyone?  
Ni zenme miaoshu ni shifu jiao ni de guocheng? Dui meige ren dou yiyang ma?  
你怎么描述你师父教你的过程?  
对每个人都一样吗?
5. What are the most important principles that the master relies on when teaching?  
Shifu yiju de zui zhongyao de gui ju shi shenme?  
师父依据的最重要的规矩是什么?
6. How do the masters convey these principles to the students?  
Shifu shi zenme ba zhaxie gui ju chuanda gei xuesheng de?  
师父是怎么把这些规矩传达给学生的?
7. What are the words the masters repeat most when giving instructions on Chan practice?  
Shifu jiangchan de shihou chongfu zui duode ci shi shenme?  
师父讲禅的时候重复最多的词是什么?
8. Do most of the students follow what the masters ask them to do?  
Da bufen xuesheng hui anzhao shifu de yaoqiu quizuo ma?  
大部分学生会按照师父的要求去做吗?
9. How strict are the masters when teaching?  
Shifu jiao xuesheng de shihou hui you duo yange?  
师父教学生的时候会有多严格?
10. When practicing the principles of Chan, do you try to imitate the masters take freedom to do it your own way?  
Dang xuexi he lianxi ni you meiyou mofang ni de shifu haishi an ziji de fangshi sui yi fa hui?  
当学习和练习你有没有模仿你的师父还是按自己的方式随意发挥?
11. Where do you see space for your personal creativity in the practice of Chan?  
Zai ni lianxi zhong you naxie difang shi ni jue de keyi fahui geren chuangaolide?  
在练习中, 有哪些地方是你觉得可以发挥个人创造力的?
12. What is, in your opinion, needed to attain a perfect calm in practicing Chan meditation?  
Zai ni kan lai lianxi zuochan de shihou ni xuyao zuo shenme caineng dadao shenxin wanquan de pingjing?  
在你看来练习坐禅的时候你需要做什么才能达到身心完全的平静?
13. What are the most important points in your learning process in the Shaolin Monastery?  
Ni zai Shaolinsi de xuexi guocheng zhong you naxie shiqing/difang shi Ni jue de zui yinggaizhuyi de?  
在少林寺里教授佛学中有哪些事情/地方是你觉得最应该注意的?

## Part II.a 第二部分 FOR WARRIOR MONKS AND FOREIGN STUDENTS

1. What changes the kungfu practice in Shaolin induced in your life?  
Zai Shaolinsi de xiuxing zhong dui Ni de shenghuo you shenme gaibian?  
在少林寺的修行中对你的生活有什么改变?
2. Can you describe this process?  
Qing ni miaoshu zhe ge gaibian de guocheng.  
请你描述这个改变的过程.
3. How many Shaolin kungfu forms do you know? Please name them.  
Ni liaojie duoshao zhong shaolin gongfu taolu? Qing lieju.  
你了解多少种少林功夫套路? 请列举.
4. How long did it take you to learn each of these forms?  
Ni xue meiyizhong taolu huale duochang shijian?  
你学每一种套路花了多长时间?
5. What does each new form bring to you?  
Mei deng xue yi zhong xin taolu shi, ni de shouhuo shi shenme?  
每当学一种新套路时, 你的收获是什么?
6. What do the kungfu forms learnt at the Shaolin Monastery symbolize?  
Zai Shaolinsi xue de taolu daibiao de shi shenme yisi?  
你在少林寺学的套路代表的是什么意思?
7. What kind of deep meaning do the kungfu forms at Shaolin carry?  
Zai Shaolinsi xue de zhexie taolu chengzai le shenmeyang de shenmi?  
在少林寺学的这些套路承载了什么样的含义?
8. In your opinion, how are the Chan Buddhist concepts built in the Shaolin kungfu forms?  
Zai ni kanlai Shaolinsi de Fojiao de sixiang shi ruhe tongguo taolu de lianxi tixian chu lai de?  
在你看来少林寺的佛教的思想是如何通过套路的练习体现出来的?
9. What does it mean to really know a gongfu form?  
Zhenzheng lijie yizhong taolu daodi shi shenme yisi?  
真正理解一种套路到底是什么意思?
10. Do these forms have any personal meaning to you other than the one mentioned above?  
Zhe xie taolu dui nigeren erxin you meiyou bie de yisi?  
这些套路对你个人而言有没有别的意义?

11. How do the kungfu forms you learn influence/change your body and your understanding of kungfu?  
Ni xueguo de taolu you meiyou yingxiang huozhe gaibian ni de shenti shenzhi ni dui gongfu lijie?  
你学过的套路有没有影响或者改变你的身体甚至你对功夫的理解?
12. Have you learned baduanjin or any other health-oriented (qigong) forms? How do you feel about them? How often do you practice them?  
Ni you mei you xue guo baduanjin huozhe yangsheng leide gongfu, biru qigong? Ni lianxi hou you shenme ganshou? Ni jingchang lian zhexie gongfu ma?  
你有没有学过八段锦或者养生类的功夫.比如: 气功,你练习后有什么感受? 你经常练这些功夫吗?
13. Which are the positive feelings you experience while practicing kungfu? Please describe and explain.  
Dang ni liangong de shihou ni neng ganshou dao shenme?  
当你练功的时候您能感受到什么?
14. Do you sometimes experience negative feelings while practicing meditation? Please describe and explain.  
Liangong de shihou hui buhui you bu hao de ganshou? Qing miaoshu bing jieshi.  
练功的时候会不会有不好的感受?请描述并解释.
15. Do you encounter any pain when you practice kungfu?  
Ni liangongshi youmeiyou yudao guo shangbing?  
你练功时有没有受过伤?
16. Are there any negative changes that kungfu practice has brought to you? If so, how did they come about?  
Liangong yihou huibuhui dui ni de shenghou you buliang yingxiang?  
练功的以后会不会对你的生活有不良影响?
17. What do you think you can achieve with a long-term devoted practicing of kungfu? Do you see any limits in doing this?  
Chang shijian de touru dao gongfu zhong ni renwei ni hui dedao shenme?  
长时间的投入到功夫中你认为你会得到什么?
18. What do you need to do in order to improve in kungfu practice? Do you need to improve your health, intensify your meditative practice, or do something else?  
Zai liangong shi ni xuyao zuo shenme caineng jinbu? Biru: ni xuyao qiangshen jianti,qianghua chanxiu huozhe shi bie de?  
在练功时你需要做什么才能进步?比如: 你需要强身健体或者是别的?
19. How do you understand the relationship between kungfu and health?



Ni zenme lijie gongfu he jiankang zhijian de guanxi?  
你怎么理解少林功夫跟健康之间的关系?

20. How do you understand the relationship between religious practice of Chan and health?  
Ni zenme lijie chanxiu gen jiankang zhijian de lianxi?  
你怎么理解禅修跟健康之间的关系?
21. How do you understand the relationship between Shaolin kungfu and Chan Buddhism?  
Ni zenme lijie Shaolin kungfu gen Fojiao zhijian de guanxi?  
你怎么理解少林功夫跟佛教之间的关系?
22. How do you see the possibility of linking your own religious tradition with Shaolin kungfu?  
Ni renwei Shaolin kungfu he Ni jiating de zongjiao xinyang you meiyou jiehe de kenengxing?  
你认为少林功夫和你家庭的宗教信仰有没有结合的可能性?
23. How do you understand Chan-wu-yi?  
Ni zenme lijie chan-wu-yi? Ni renwei chan-wu-yi shi zenme huxiang zuo yongde.  
你怎么理解禅武医? 你认为禅武医是怎么互相作用的?
24. What are, in your opinion, the most important key words related to Shaolin kungfu?  
Yu Shaolin gongfu you guan de zui zhong yao de guanjianci shi shenme?  
你认为与少林功夫有关的最重要的关键词是什么?
25. How would you define: discipline, kungfu, Shaolin kungfu?  
Ni zenme dingyi: gui, gongfu, Shaolin gongfu?  
你怎么定义: 规矩, 功夫, 少林功夫?

## Part II.b 第二部分 FOR RELIGIOUS MONKS

1. What changes the Chan practice in Shaolin induced in your life?  
Zai Shaolinsi de xiuxing zhong dui Ni de shenghuo you shenme gaibian?  
在少林寺的修行中对你的生活有什么改变?
2. Can you describe this process?  
Qing ni miaoshu zhe ge gaibian de guocheng.  
请你描述这个改变的过程.
3. What do you consider the daily Chan Buddhist practices to be? Please name them.  
Yige fojiaotu de richang xiuxing xuyao zuo shenme?  
一个佛教徒的日常修行需要做什么?

4. Which are the positive feelings you experience while practicing meditation? Please describe and explain.

Dang ni zuochan de shihou Ni neng ganshou dao shenme? Qing miaoshu bing jieshi.  
当你坐禅的时候你能感受到什么? 请描述并解释.

5. Do you sometimes experience negative feelings while practicing meditation? Please describe and explain.

Zuochan de shihou hui buhui you bu hao de ganshou? Qing miaoshu bing jieshi.  
坐禅的时候会不会有不好的感受? 请描述并解释.

6. Do you encounter any pain when you practice meditation?

Zuochan de shihou huibuhui ganshoudao tengtong?  
坐禅的时候会不会感受到疼痛?

7. Are there any negative changes that meditation practice has brought to you? If so, how did they come about?

Xuehui zuochan yihou huibuhui dui Ni de shenghou you buliang yingxiang?  
学习坐禅以后会不会对你的生活有不良影响?

8. What do you think you can achieve with a long-term devoted practicing of meditation? Do you see any limits in doing this?

Chang shijian de touru dao zuochan zhong ni renwei ni hui dedao shenme?  
长时间的投入到坐禅中你认为你会得到什么?

9. What do you need to do in order to improve in meditation practice? Do you need to improve your health, intensify your meditative practice, or do something else?

Zai chan xiuzhong Ni xuyao zuo shenme caineng jinbu? Biru: Ni xuyao qiangshen jianti huozhe shi bie de?

在禅修中你需要做什么才能进步?比如:你需要强身健体或者是别的?

10. How do you understand the relationship between kungfu and health?

Ni zenme lijie gongfu he jiankang zhijian de guanxi?  
你怎么理解少林功夫跟健康之间的关系?

11. How do you understand the relationship between religious practice of Chan Buddhism and health?

Ni zenme lijie chanxiu gen jiankang zhijian de lianxi?  
你怎么理解禅修跟健康之间的关系?

12. How do you understand the relationship between Shaolin kungfu and Chan Buddhism?

Ni zenme lijie Shaolin kungfu gen Fojiao zhijian de guanxi?  
你怎么理解少林功夫跟佛教之间的关系?

13. How do you see the possibility of linking your own religious tradition with Shaolin kungfu?  
 Ni renwei Shaolin kungfu he ni jiating de zongjiao xinyang you meiyou jiehe de keneng xing?  
 你认为少林功夫和你家庭的宗教信仰有没有结合的可能性?
14. How do you understand Chan-wu-yi?  
 Ni zenme lijie chan-wu-yi? Ni renwei chan-wu-yi shi zenme huxiang zuo yongde.  
 你怎么理解禅武医? 你认为禅武医是怎么互相作用的?
15. What are, in your opinion, the most important key words related to Shaolin kungfu?  
 Ni renwei yu Shaolin gongfu you guan de zui zhong yao de guanjianci shi shenme?  
 你认为与少林功夫有关的最重要的关键词是什么?
16. How would you define: discipline, kungfu, Shaolin kungfu?  
 Ni zenme dingyi: guiji, gongfu, Shaolin gongfu?  
 你怎么定义: 规矩, 功夫, 少林功夫?
17. What do the kungfu forms learnt at the Shaolin Monastery symbolize?  
 Zai Shaolinsi xue de taolu daibiao de shi shenme yisi?  
 你在少林寺学的套路代表的是什么意思?
18. What kind of deep meaning do the kungfu forms at Shaolin carry?  
 Zai Shaolinsi xue de zhexie taolu chengzai le shenmeyang dezhishi he shenyi?  
 在少林寺学的这些套路承载了什么样的含义?
19. In your opinion how are the Chan Buddhist concepts built in the Shaolin kungfu forms?  
 Zai ni kanlai Shaolinsi de Fojiao de sixiang shi ruhe tongguo taolu de lianxi tixian chu lai de ?  
 在你看来少林寺的佛教的思想是如何通过套路的练习体现出来的?
20. Have you learned baduanjin or any other health-oriented (qigong) forms? How do you feel about them? How often do you practice them?  
 Ni you mei you xue guo baduanjin huozhe yangsheng leide gongfu, biru qigong? Ni lianxi hou you shenme ganshou? Ni jingchang lian zhexie gongfu ma?  
 你有没有学过八段锦或者养生类的功夫.比如:气功,你练习后有什么感受? 你经常练这些功夫吗?

### Part III 第三部分

1. What, in your opinion, makes the Shaolin Monastery warrior monks superior in kungfu?  
 Ni renwei shi shenme shi Shaolin wuseng de gongfu tebie chuzong de?

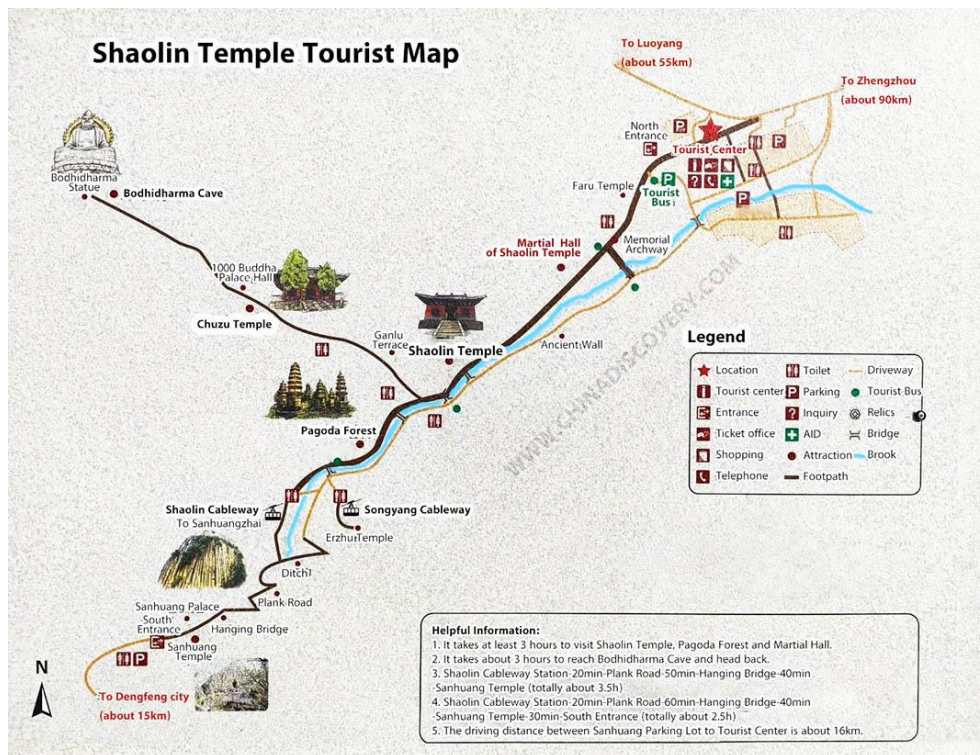
你认为是什么使少林武僧的功夫特别优秀的？

2. Does a warrior monk need to be religious in order to obtain the highest kungfu skills?  
Wuseng bixu shi Fojiao caineng xue zui lihais de gongfu ma?  
武僧必须是佛教才能学最厉害的功夫吗？
3. What makes the Shaolin Monastery a very special place for training kungfu?  
Dui liangong de ren lai shuo wei shenme Shaolinsi shi yi ge hen teshu de difang?  
对练功的人来说，为什么少林寺是一个很特殊的地方？
4. What are your dreams connected to Shaolin Monastery?  
Ni you meiyou he Shaolinsi you guanlian de mengxiang?  
你有没有和少林寺有关联的梦想？

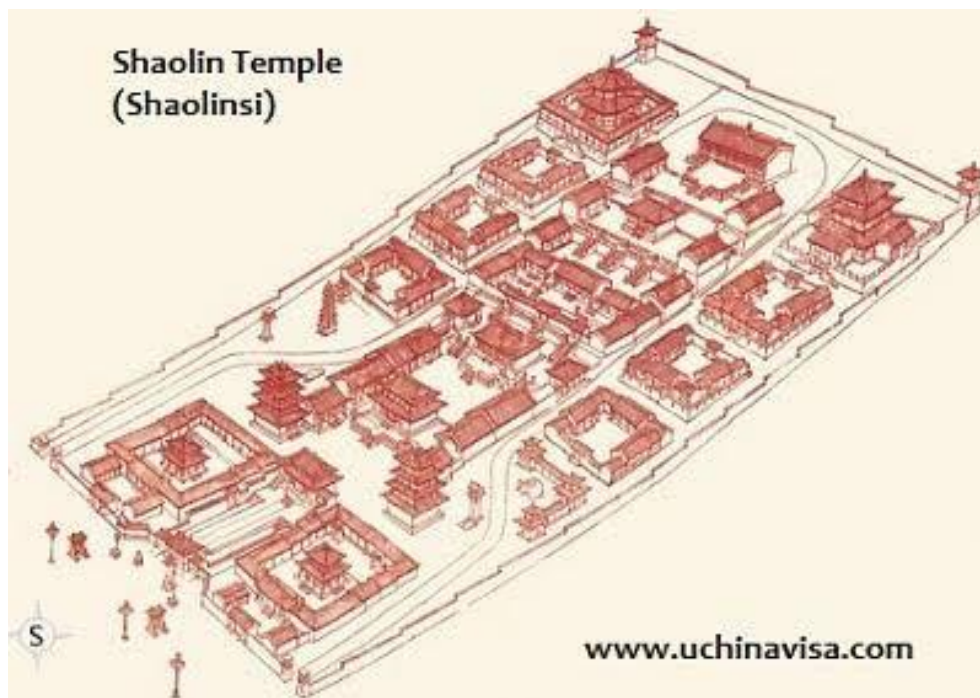
### ПРИЛОГ 3. ИЛУСТРАЦИЈЕ



Сл. 1. Провинција Хенан са локацијом манастира Шаолин



Сл. 2. Туристичка мапа манастира Шаолин ([www.chinadiscovery.com/dengfengs-tours](http://www.chinadiscovery.com/dengfengs-tours))



Сл. 3. Комплекс манастира Шаолин ([www.uchinavisa.com](http://www.uchinavisa.com))



Сл.4. Шума пагода. Гробнице знаменитих шаолинских монаха које су увршћене на листу светске културне баштине под заштитом УНЕСКО





Сл. 5. Пут од села Вангцигоу до манастира Шаолин



Сл. 6. Један од улаза у манастир Шаолин





Сл. 7. Ketang: Одељење за пријем гостију



Сл. 8. Daxiongbaodian: Дворана Махавира у којој се најчешће обављају јутарњи и вечерњи час уз рецитацију сутри





Сл. 9. Erzu An: Храм другог патријарха



Сл. 10. Erzu An: Унутрашње двориште Храма другог патријарха



Сл. 11. Резиденција за стране ученике у селу Вангцигоу



Сл. 12. Chuirutang: Део манастира у коме је живела ауторка у последњих годину дана истраживања





Сл. 13. Кунгфу-монаси са страним ученицима (напред), и старешина манастира са гостима (позади) након кунгфу-монашке изведбе 2019. године (фото: Ren Hongbing)



Сл. 14. Ауторка на изведби пред старешиним и гостима манастира (фото: Манастир Шаолин)



Сл. 15. Ауторка на изведби организованој у манастиру у лето 2019. (фото: Манастир Шаолин)



Сл. 16. Научни скуп посвећен чан будизму и манастиру Шаолин, јул 2019.

(фото: Манастир Шаолин)





Сл. 17. Обред у манастиру Шаолин у време Фестивала воде и земље, лето 2018. (фото: Јуелонг)



Сл. 18. Јутарња рецитација сутри у манастиру Шаолин



Сл. 19. Страни ученици кунгфуа са учитељом Јенфенгом и најмлађим ученицима Школе пријатељства



Сл. 20. Страни ученици са учитељом на чају





Сл. 21. Медитација у природи поред Храма другог патријарха (фото: проф. Сун Хонгјун)



Сл. 22. Повратак са тренинга у село Ванцигоу



Сл. 23. Ауторка са старешином манастира Ши Јонгсином за Празник пролећа, који се слави као Кинеска нова година, 2020. (фото: Јенхао)





Сл. 24. Ауторка са старешином манастира Шаолин, Ши Јонгсином, прима диплому на првом испиту стандардизованог шаолинског кунгуфа, децембар 2019. (фото: Манастир Шаолин)



Сл. 25. Монашка заједница манастира Шаолин за Празник пролећа, јануар 2020 (фото: Манастир Шаолин)

\*Напомена: Све илустрације уз које није дато име аутора фотографије припадају приватној архиви Марте Нешковић.

## БИОГРАФИЈА АУТОРКЕ

Марта Нешковић, МА, је истраживач сарадник на Филозофском факултету Универзитета у Београду. Ради на истраживачком пројекту Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије под називом „Идентитетске политике Европске Уније: прилагођавање и примена у Републици Србији“.

Основне студије физике завршила је на Универзитету Пјер и Марија Кири, Париз 6, Сорбона (Université Pierre et Marie Curie, Paris 6) у Паризу, Француска. Диплому двогодишњих мастер студија из етнологије и социјалне антропологије стекла је на Високој школи за друштвене науке (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, EHES) у Паризу.

Своја теренска истраживања из антропологије, Марта Нешковић је обављала у Француској, Мароку, Индији и Кини. Предмет њеног интересовања биле су телесне праксе АДД (*L'Art du déplacement*), каларипајату и шаолински кунгфу. У оквиру ове теме, бавила се филозофијом телесног покрета, институционализацијом телесних пракси, као и телесним техникама као нематеријалном културном баштином.

Марта Нешковић је докторанд на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду. Презентовала је своје радове на неколико међународних конференција, и ауторка је више научних радова објављених у националним и међународним часописима.

Поред тога, Марта Нешковић је млађи члан Светске академије уметности и науке (World Academy of Art and Science, WAAS). Њена активност обухвата организацију панела и излагања на конференцијама. Иницијатор је и координатор Менторског програма за млађе чланове, који као циљ има стимулисање међугенерациске сарадње кроз организовање континуираног низа предавања.

## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора \_\_\_\_\_

Број индекса \_\_\_\_\_

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора \_\_\_\_\_

Број индекса \_\_\_\_\_

Студијски програм \_\_\_\_\_

Наслов рада \_\_\_\_\_

Ментор \_\_\_\_\_

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

---

---

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.  
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.