

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

Сја (Хонг) Ли

Исходиште идеја изложених
у делу *Унутрашња поглавља*
Баопуција

Докторска дисертација

Београд, 2017

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOLOGY

Xia (Hong) Li

RESEARCH OF IDEOLOGICAL
ORIGIN OF
BAOPUZI NEIPIAN

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2017

УНИВЕРСИТЕТ БЕЛГРАДА
ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОЛОГИИ

Ся (Хонг) Ли

ИССЛЕДОВАНИЕ
ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО
ПРОИСХОЖДЕНИЯ
БАПУЗИ НЕЙПИАН

Докторская диссертация

Белград, 2017

Mentor: Prof. dr Radosav Pušić

Članovi komisije:

1. dr Radosav Pušić, redovni profesor
2. dr Ljiljana Marković, redovni profesor
3. dr Milan Vukomanović, redovni profesor

Datum odbrane: _____

Izjava zahvalnosti:

Kada sam oktobra 2013. godine upisala doktorske studije na Filološkom fakultetu Univerziteta u Beogradu, započeo je moj život stranog studenta u Srbiji i jedan od najboljih i najispunjenijih perioda mog života do sada. U ovom gradu na ušću Save u Dunav upoznala sam svoga mentora, meni izuzetno dragog, poštovog profesora Radosava Pušića koji mi je pružio svesrdnu pomoć i podršku i uvek bio uz mene, bilo da se radilo o problemima na koje sam nailazila u toku studija, kao što su izbor predmeta i potrag za materijalima, bilo da se radilo o onim s kojima se susrećete u svakodnevnom životu. Svaki put kada bi me ophrvala malodušnost i kada bih izgubila samopouzdanje jer sam naišla na neki problem, moj mentor je bio taj koji bi me sigurnom rukom izveo iz te tame i zbunjenosti. Njegovu predanost i ljubaznost pamtiću do kraja života jer je imati takvog mentora privilegija koju retko ko u životu ima. Kada sam pre tri godine počela da učestvujem u nastavi kineskog jezika na Grupi za kineski jezik i književnost, imala sam tu sreću da upoznam izvanrednog nastavnika, pedagoga i meni dragog prijatelja – Ćin Sijaolei, koja me je strpljivo i s puno razumevanja, korak po korak uputila u sve veštine i mudrosti pedagoškog rada, počevši od pripreme i organizacije časova, preko načina komunikacije sa studentima, pa sve do ispravljanja domaćih zadataka, koncipiranja ispitnih pitanja i tome slično. Bio je to period kada sam, uporedo sa sticanjem iskustva u oblasti nastave, dobila i osećaj ispunjenosti zbog uspešno obavljenih dužnosti, što je u meni iskristalisalo želju za budućim profesionalnim opredeljenjem. Savete i pouke Ćin Sijaolei ću kao najveće blago pamtići do kraja svog života. Kada se rad na pisanju doktorske teze već približavao kraju, sve više me je počela moriti briga o tome ko bi ga na adekvatan način mogao prevesti na srpski jezik. Zahvaljujući preporuci mentora, moja dobra prijateljica, ali istovremeno i sinolog kojem se lično jako divim, docent Ana Jovanović, sa zadovoljstvom je prihvatila moju molbu da ovu doktorsku tezu s kineskog prevede na srpski jezik. Uprkos mnogim drugim obavezama, ona je održavala stalnu komunikaciju sa mnom, savesno pristupajući i najmanjem detalju i ukazujući mi čak i na neke nedostatke u kineskoj verziji rada, na čije je ispravke sa strpljenjem čekala. Mogu reći da nije bilo Anine pomoći i podrške ja bih bila još uvek daleko od kraja mojih doktorskih studija. Želela bih da se ovom prilikom zahvalim još i članovima moje porodice, koji su, iako hiljadama kilometara daleko, od početka do

kraja bili uz mene, pružajući mi kako duhovnu tako i materijalnu potporu. Zahvaljujem se i mojim dragim studentima zbog kojih sam, kao stranac u njihovoj zemlji, kako za vreme tako i posle časova, osetila iskreno poverenje, ljubaznost i prijateljstvo.

Uskoro ću se oprostiti sa studentskim životom i ući u, za mene, potpuno novi svet profesionalne karijere. Iako se trenutno nalazim daleko od mog drugog doma-Srbije, moji dragi učitelji i prijatelji, baš kao i svaka vlat trave u Srbiji predstavljaju izvor snage i potporu koja me pokreće dalje. Trudiću se da u životu napredujem zauvek u sebi noseći tu ljubav i tu zahvalnost.

Li Sija
Baodi, provincija Šaansi
Maj, 2017. godine

SAŽETAK

Ge Hungova *Unutrašnja poglavlja Baopucija* iz perioda dinastije Istočni Ćin, predstavljaju sintezu učenja religijskog daoizma iz prethodnih perioda i delo od epohalnog značaja u istoriji ovog religijskog pravca. Iako, posmatrano iz ugla istorijskog razvoja, verovanje u besmrtnost koje čini okosnicu religijskog daoizma, svoje korene ima u daoističkoj filosofiji perioda pre dinastije Ćin, do sistematskog uobličavanja i usavršavanja ove teorije došlo je tek u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*. Drugim rečima, tek je sa Ge Hungovim *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*, religijski daoizam dobio formu religijskog i teološkog učenja u strogom smislu te reči, postavši tako prava religija i način života kojeg su prihvatili različiti društveni slojevi. Upravo u tome leži epohalnost ovog dela. Osim toga, posmatrano iz ugla razvoja metodologije praktikovanja doktrine, jedna od glavnih razlika kineskog religijskog daoizma u odnosu na zapadne religije leži u sistemu verovanja u besmrtnost, koje se može dostići posredstvom konkretnih postupaka, poznatih pod nazivom *fangšu*. U ranoj fazi religijskog daoizma, *fangšu* je bio zasnovan na magiji i praznoverju iz daleke prošlosti, ne bi li ga u periodu od dinastija Ćin i Han nadalje, *fangšiji* (alhemici) reformisali i razvili u heterogeni sistem koji je obuhvatao bajalice, talismane, amajlije, vežbe *ćija*, spravljanje eliksira besmrtnosti, tehnike središta sobe i druge metode. Tek sa pojavom Ge Hungovih *Unutrašnjih poglavlja Baopucija*, apsorbovan je široki spektar tehnika praktikovanja doktrine različitih škola, oformljena posebna metodologija u kojoj je centralno mesto zauzimalo konzumiranje eliksira besmrtnosti, a različiti načini očuvanja vitalnosti primenjivali se kao dopunski metodi. Osim toga, sistematizovane su raznorazne metode koje su do tada praktikovane, uspostavljena hijerarhija među njima i odbačeni elementi praznoverja i magije. Na taj način stvorena je osnova za razvoj dve najvažnije škole religijskog daoizma kasnijeg perioda - Škole *fulu* (talismana) (符箓派) i Škole *danding* (eliksira besmrtnosti) (丹鼎派). Zato se i kaže da *Unutrašnja poglavlja Baopucija* predstavljaju sintezu svih dotadašnjih učenja.

Pored ove dve gorepomenute karakteristike, delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* odlikuje i spoj žuističkih i daoističkih shvatanja, kao i specifični književnoumetnički stil, u čemu takođe leži njegova posebna vrednost. Kada govorimo o spoju žuizma i daoizma, Ge

Hung je principe žuističkog morala, ponašanja u društvu i upravljanja državom uveo u transcendentni sistem daoističkog praktikovanja doktrine, stvarajući tako u svom delu posebne metode vežbi u cilju dostizanja besmrtnosti, koje će imati dalekosežan uticaj na religijski daoizam kasnijih perioda. Što se književnoumetničkog stila tiče, kao prvo delo u istoriji religijskog daoizma u kome je na sistematski način izložena teorija ove škole, u jeziku, stilskim figurama i samoj književnoj formi oseća se elegancija i nesputanost kao tradicionalne odlike književnosti daoizma, ali i aktuelni trendovi perioda Vei-Đin tipični po svojoj širini i snazi književnog izraza kao i kitnjastom stilu. Iz tog razloga, ovo delo ima veoma važno mesto u istoriji daoističke književnosti jer spaja prethodne i potonje stilove i snažno utiče na dalji razvoj ne samo daoističke književnosti, već i klasične kineske književnosti u celini, a posebno asketske književnosti asketizma.

Smatram da ni jedna stvar ne nastaje slučajno, svaka stvar koja postoji sada, nužno ima svoje istorijske korene i predstavlja akumulaciju stvari iz prošlosti. To posebno važi za delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija*. Da nije bilo učenja filozofskog daoizma iz perioda pre dinastije Ćin, ni ovo delo ne bi moglo predstavljati sintezu i kulminaciju svih dotadašnjih učenja, niti bi imalo tako epohalni značaj. Ono je posebno povezano s delima nastalim u periodu Ćina, Hana i kasnije, kao što su *Laoci Hešang Gung džangđu* i *Taiping đing*, koja su dala teorijsku potporu religijskom daoizmu. Čak ni kombinacija žuističkih i daoističkih učenja nije bila Ge Hungov izum, već je ta ideja nasleđena iz dela *Ljuovi Anali Proleća i jeseni*, *Huainanci* i drugih koja su se zalagala za metod kompromisa i međusobnog razumevanja. Posebno je u pogledu književnog stila, delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, bilo pod uticajem daoističkih klasika iz vremena pre Ćina, dela *Laoci* i *Džuangci*, iz kojih je i poticala inspiracija za kombinovanje realističkih i romantičarskih elemenata, stilskih figura i književne forme. Upravo je iz tog razloga neophodno rasvetliti izvore kako bismo mogli dublje analizirati ideje i vrednost dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija*.

Polazna tačka ovog rada jeste ishodište ideja u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*. Ceo rad je podeljen na četiri dela, od kojih je prvi Uvod, u kome smo dali kratak prikaz položaja koji Ge Hung i njegovo delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* zauzimaju u istoriji

razvoja religijskog daoizma, ali i ukratko izložili najuticajnije istraživanja koja su o Ge Hungu i njegovom delu rađena u poslednjih dvanaest godina. U tom delu rada smo takođe objasnili i motivaciju za izbor teme ove teze i njen značaj. Centralni deo teze sastoji se iz tri poglavlja u kojima je, ponaosob, bilo reči o veri u besmrtnost u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* i njena ishodišta, žuističko-daoističkim stavovima u tom delu i njihovim izvorima kao i književnim karakteristikama dela i njihovom poreklu. Namera nam je bila da na razumljiv način objasnimo kompleksne ideje i da razjasnimo svaki detalj koji bi nam bio od pomoći da uđemo u trag ishodištima ideja izloženim u ovom delu i tako pružimo uvid u tok razvoja ranog religijskog daoizma u Kini.

Ključne reči: religijski daoizam stavovi o besmrtnosti vera u besmrtnost
praktikovanje okultnih veština *fangšu* religijskog daoizma kombinacija žuizma i daoizma
književne karakteristike

Naučna oblast: sinologija

Uža naučna oblast: kineska filozofija

UDK broj:

ABSTRACT

Baopuzi Neipian which was written by Ge Hong in the Eastern Jin Dynasty (317-420) has an epochal significance and is a comprehensive expression of Daoist thought in the historical development of Chinese Daoism. First of all, from the perspective of the early development of Daoism, belief in immortality, as its core, originated from the Daoists in the pre-Qin period, but it was only in the *Baopuzi Neipian* that its system was established and its theory improved. That is to say, only after Ge Hong completed his *Baopuzi Neipian* the Daoistic belief in immortality obtained its own religious and theological form in the strict sense of the word, and became a true belief and mode of existence which could be recognized and accepted by all walks of life. This is where epochal significance of *Baopuzi Neipian* lies. Second, from the perspective of the development of the Chinese Daoists' methods of cultivation, one of the important characteristics in which native Chinese Daoism differed from western religions lies in that Daoism had a set of detailed exercisable methods based on the belief in immortality. This set of methods was called "alchemy". The early Daoistic alchemy originated in ancient witchcraft and superstition, but was reformed and developed by the alchemists and necromancers from Qin and Han dynasties, thus becoming a heterogeneous mix containing incantation, ofuda, breath-training, alchemy, sex therapy and other contents. Until *Baopuzi Neipian* was written, the previous practicing methods were absorbed and a set of methods pertaining to the cultivation of immortality created in which priority was given to immortality elixirs and pills, while other techniques served as complementary. In this way, the previous complex and inaccurate alchemies of Daoism were sorted out and arranged; the primary and secondary methods established, and witchcraft and superstition were eradicated. Therefore, it laid solid foundation for the formation of two important branches of Daoism in later ages---Ofuda school and Cinnabar school. That is why *Baopuzi Neipian* is a comprehensive expression of Daoism.

In addition to the above-mentioned two points, *Baopuzi Neipian* is also characterized by the combination of Confucianism and Daoism and distinctive literary features. As far as the combination of Confucianism and Daoism is concerned, Ge Hong

brought together Confucian morality and ethics applicable in administering the country and the transcendental system of Daoist cultivation of immortality, forming thus the special way of cultivation typical for *Baopuzi Neipian*, which had a far-reaching influence on the Daoism in later ages. Being the first systematic theoretical work in the history of Daoist religion, in its literary style *Baopuzi Neipian* showed traditional characteristics of lightness and elegance in language, rhetoric, literature form and other literature features typical for Daoist literature, while, on the other hand, was imbued by the changeful social mores and flowery language of Wei and Jin dynasties. It was a connecting link between the previous and later works of Daoist literature, and played a role of throwing a sprat in the Daoism literature of later ages and the development of overall Chinese ancient literature, especially hermit literature.

The author believes that, nothing occurs without a reason; all the things that exist here and now must have their historical origins and are an accumulation of previous things. For *Baopuzi Neipian*, it is even more so. The epochal significance and agglomeration success of Ge Hong's Daoist thought on immortality can't do without the ideological basis given by the Daoist philosophy of the pre-Qin period, even more the theory bedding of Daoist classics such as *Laozi Heshang Gongzhangju* and *Taipingjing*. The idea of mingling Confucianists and Daoists thoughts in *Baopuzi Neipian* was not originally Ge Hong's, it was inherited from a series of early Daoist classics which advocated compromise and methods of accommodation. As for the literary style of *Baopuzi Neipian*, its combination of realism, romanticism, rhetorical features and the like, it was to a great extent influenced by the linguistic and rhetorhic style of the pre-Qin period works such as *Laozi* and *Zhuangzi*. Therefore, to deeply explore the though and value of *Baopuzi Neipian*, we should first explain its origins.

The starting point of this thesis is the origin of thought given in *Baopuzi Neipian*. It is divided into four parts: in the first part, an Introduction, the author respectively introduces the status of *Baopuzi Neipian* and Ge Hong in the history of Daoism, and the most influential research done on Ge Hong and his works in recent 12 years, as well as the motivation for choosing this topic as the topic of my dissertation and its significance; the other three chapters consist the main body of the thesis, and respectively elaborate the

belief in immortality of *Baopuzi Neipian* and its origin, Confucianist and Daoist views, and the literary characteristics of *Baopuzi Neipian* and their origin. The author managed to tease every clue clearly and deeply, so as to comprehensively retrospect the origin of ideas given by Ge Hong in *Baopuzi Neipian* and sketch the outline of development of early Chinese Daoism.

Key words: Daoism, ideas on immortality belief in immortality Daoist alchemy fusion of Confucianism and Daoism literary features

Scientific field: sinology

Scientific subfield: Chinese philosophy

UDK Number:

Краткое содержание

Книга «БаоПу-цзы нэй пянь», авторство которой приписывается Гэ Хуну династии Восточная Цзинь приобретает эпохальную важность и значительное обобщенное значение в истории развития даосизма в Китае. Во-первых, исходя из процесса развития начального даосизма, мистическое вероисповедание -- ядро религии даосизм, зачаток представления которого начинался с доциньского даосизма, а в книге «БаоПу-цзы нэй пянь» сформировалась его система, и усовершенствовала его теория. То есть, только после того как Гэ Хун написал книгу «БаоПу-цзы нэй пянь», мистическое вероисповедание религии даосизм в строгом значении впервые приобрело свое религиозно-богословскую форму, и тем самым стало истинными убеждениями и образом жизни, признанными и принятыми различными социальными слоями, где состоится эпохальное значение книги «БаоПу-цзы нэй пянь». Во-вторых, исходя из процесса развития методологии практики даосизма в Китае, китайский даосизм отличается от западных вероисповеданий, одна важная особенность такого отличия заключается в том, что китайский даосизм имеет набор фактически действующих методов на основе мистического и бессмертного вероисповедания, такие методы называются магическими техниками. Ранние магические техники даосизма берет свое начало от колдовства и суеверия в глубокой древности, потом они были преобразованы и исполнены алхимиками династий цинь и хань и представляют много сложных образов, заключающих в себе заклинание, фу-лу, дыхательные упражнения, алхимию, искусство секса и так далее. Когда Гэ Хун написал книгу «БаоПу-цзы нэй пянь», он широко вобрал в себя методы практики предыдущих поколений, создал набор методологии, использующейся для культивирования бессмертия и доказанная о путях и опирающейся главным образом на проглатывание снадобья бессмертия и на разные техники как сохранения здоровья в дополнение, только тогда он распутал широкую но не глубокую алхимию раннего даосизма, различал главного от дополнительного и исключил колдовство и суеверие в нем, тем самым заложил прочную основу школе Фу-лу и школе Даньдин, которые

являются самыми отделениями даосизма, где заключается значительное значение книги «БаоПу-цзы нэй пянь».

Кроме вышеупомянутых двух пунктов, «БаоПу-цзы нэй пянь» также имеет отличительные особенности и важное значение в представлении конфуцианства и даосизма и литературном стиле. В отношении представления конфуцианства и даосизма, Гэ Хун включил мораль и этику по управлению страной конфуцианства в потустороннюю систему культивирования даосизма, таким образом сформировал специальный путь культивирования бессмертия в «БаоПу-цзы нэй пянь» и оказал глубокое влияние на последующих поколений. В литературном стиле, «БаоПу-цзы нэй пянь» -- первая систематическая книга по теории в истории философии даосизма, литературные особенности книги как язык, риторика, стиль, с одной стороны, представляет традиционно своеобразные элегантные и свободные черты даосской литературы, с другой стороны приобрела нравы эпохи по развязности и пышной фразеологии литературы династии Вэй и Цзинь; во всей истории служил связующим звеном даосской литературы, а также играет приводимую роль в поздней даосской литературе, и даже во всей истории развития китайской древней литературы, особенно отшельнической литературы.

Я думаю, что производство всяческих не случайно; любая вещь, которая существует в настоящем, обязательно имеет свое историческое накопление и связь. Это особенно верно для «БаоПу-цзы нэй пянь». Эпохальным и значительным успехам по идеи мистиков даосизма у Гэ Хуна не обходится без основы мысли доциньской даосской философии, больше не обходится без теоретической основы таких даосских классик, как «Лао-цзы хэшан гунчжан цзюй» и «Тай Пин Цзин» с династий цинь и хань; «БаоПу-цзы нэй пянь» сливает идейные особенности конфуцианства и даосизма, это не является оригинально творенным Гэ Хуном, а унаследовало от «Люйши чуньцю», «Хуай наньцзы» и ряда типично компромиссных способов и методов всесторонне овладеть в раннего даосизма; что касается литературного стиля «БаоПу-цзы нэй пянь», на который оказывают всесторонние просвещение и влияние реализма, романтизма, риторического метода и речевого

стиля таких книг доциньского даосизма как «Лаоцзы» и «Чжуанцзы». Поэтому нужно распутать источник если хотите глубоко узнать идею и ценность «БаоПу-цзы нэй пянь».

Эта статья начинается со исследования идеологического происхождения «БаоПу-цзы нэй пянь», полный текст делится на четыре частей: вводная часть, где автор соответственно знакомит Гэ Хуна и статус «БаоПу-цзы нэй пянь» в истории даосизма, состояние исследования по Гэ Хуну и его книге и смысл данного текста за прошедшие двенадцать лет. Часть тела делится на три главы: соответственно излагаются бессмертная вера и ее происхождение, представление конфуцианства и даосизма и их происхождение, литературные особенности и их происхождение в «БаоПу-цзы нэй пянь». Автор пытается распутать каждую нить, чтобы более полно проследить идейное происхождение «БаоПу-цзы нэй пянь» Гэ Хуна и нарисовать схему развития раннего даосизма в нашей стране.

Ключевые слова: даосизм, мистическое представление, мистическое вероисповедание, магия даосизма, слияние конфуцианства и даосизма, литературные особенности

Научная область: синология

Научное подполе: китайская философия

Номер UDK:

Sadržaj

0. Uvod	1
0.1. Mesto koje Ge Hung i njegovo delo <i>Unutrašnja poglavlja Baopucija</i> zauzimaju u istoriji religijskog daoizma	1
0.2. Istraživanja Ge Hunga i njegovih dela <i>Unutrašnja</i> i <i>Spoljašnja poglavlja Baopucija</i> u poslednjih dvanaest godina	7
0.2.1. Istraživanja Ge Hungovog života	8
0.2.2. Izučavanje Ge Hungove misli	10
0.2.3. Lingvistička izučavanja Ge Hungovih dela	21
0.3. Značaj izabrane teme i plan izlaganja	22
1.: Vera u besmrtnost izložena u delu <i>Unutrašnja poglavlja Baopucija</i> i njeno ishodište	26
1. 1. Začeci stavova o besmrtnosti u daoističkoj filosofiji iz perioda pre dinastije Ćin – dela Laoci i Džuangci	29
1.2. Pretvaranje daoističke filosofije u teoriju religijskog daoizma – Laoci <i>Daodeđing Hešang Gung džangđu</i>	41
1.2.1. Pojava slepog obožavanja besmrtnika u vremenu između dinastija Ćin i Han	42
1.2.2. Transformacija daoističke filosofije u daoističko religijsko verovanje: delo <i>Laoci Daodeđing Hešang Gung džangđu</i>	46
1.3. Prvi koraci u formiranju vere u besmrtnost religijskog daoizma – delo <i>Taiping đing</i>	54
1.3.1. Teorijski okvir trojstva „ <i>dao</i> , <i>jednost</i> i <i>ći</i> “ (“道、一、气” 三位一体) religijskog daoizma	54
1.3.2. Početna faza u formiranju hijerarhije svetaca religijskog daoizma	63
1.4. Sistematizacija i uobličavanje vere u besmrtnost religijskog daoizma – delo <i>Unutrašnja poglavlja Baopucija</i>	70
1.4.1. Transformacija verovanja u besmrtnost i njegovo usavršavanje – suštinska razlika između dela <i>Unutrašnja poglavlja Baopucija</i> i ranog religijskog daoizma	71

1.4.2. Kulminacija teorije vere u besmrtnost i različitih tehnika praktikovanja doktrine <i>fangšu</i> – karakteristike učenja o besmrtnosti u delu <i>Unutrašnja poglavlja Baopucija</i>	84
2. Žuističko-daoistička shvatanja izložena u delu <i>Unutrašnja poglavlja Baopucija</i> i njihovo ishodište	100
2.1. Ljuovi Anali Proleća i jeseni (吕氏春秋): delo u kome prvi put dolazi do sjedinjavanja žuizma i daoizma	103
2.1.1. Kosmologija u delu <i>Ljuovi Anali Proleća i jeseni</i> i integracija žuističkih i daoističkih učenja	104
2.1.2. Ideje o upravljanju državom u delu <i>Ljuovi Anali Proleća i jeseni</i> kao konkretna realizacija kombinacije žuističkih i daoističkih učenja.....	116
2.2. Model kompromisa žuizma i daoizma – delo Huainanci.....	125
2.2.1. Učenje o čovekovoј prirodi (人性论) u delu <i>Huainanci</i> kao otelovljenje kombinacije žuističko-daoističkih učenja.....	128
2.2.2. Stavovi o društvu izneti u delu <i>Huainanci</i> kao otelovljenje kombinacije žuističko-daoističkih učenja.....	138
2.3. Mudrost uvođenja žuističkih učenja u daoizam – Unutrašnja poglavlja Baopucija	146
2.3.1. Ge Hungov stav o položaju daoizma i žuizma i njegovo shvatanje odnosa između njih	147
2.3.2. Kombinovani žuističko-daoistički Put praktikovanja doktrine (修道) u delu <i>Unutrašnja poglavlja Baopucija</i>	157
3. Književne karakteristike dela <i>Unutrašnja poglavlja Baopucija</i> i njihovo ishodište.....	172
3.1. Početak književnosti filozofskog i religijskog daoizma –delo Laoci.....	172
3.1.1. Realistički elementi u delu <i>Laoci</i> i načini na koji su oni izraženi	173
3.1.2. Romantičarski elementi u delu <i>Laoci</i> i načini na koji su oni izraženi.....	177
3.1.3. Stilske tehnike u delu <i>Laoci</i> i njihove karakteristike	181
3.1.4. Karakteristike književnog stila dela <i>Laoci</i>	190
3.2. Vrhunac književnosti daoističke škole misli i izvor inspiracije za književnost religijskog daoizma – delo Džuangci.....	194
3.2.1. Romantičarski elementi u delu <i>Džuangci</i> i način na koji su oni ispoljeni	195

3.2.2. Alegorija u delu Džuangci i odlike književnosti simbolizma	203
3.2.3. Ostale stilske figure u delu <i>Džuangci</i> i njihove karakteristike.....	208
3.3 Sinteza književnosti religijskog daoizma – delo Unutrašnja poglavlja Baopucija.....	213
3.3.1. Kombinacija realističkog i romantičarskog stila u delu <i>Unutrašnja poglavlja Baopucija</i> i njihov izraz	214
3.3.2 Najvažnije stilske figure u delu <i>Unutrašnja poglavlja Baopucija</i> i njihove odlike	218
3.3.3. Specifičnosti književne forme dela <i>Unutrašnja poglavlja Baopucija</i>	224
4. Zaključak.....	230
Literatura	238
Klasična dela:.....	238
Monografije koje se bave datom temom:.....	239
Naučni radovi na datu temu:.....	241
5. Biografija autora.....	247

0.Uvod

0.1.Mesto koje Ge Hung i njegovo delo Unutrašnja poglavlja Baopucija zauzimaju u istoriji religijskog daoizma

Period od dinastije Han do dinastija Vei i Ćin bio je prvi period razvoja filosofije religijskog daoizma u Kini, a nastanak i uobličavanje Ge Hungovih učenja u periodu Istočnog Ćina, može se smatrati oplemenjivanjem ili pak zaokruživanjem filosofije religijskog daoizma ovog perioda. Uopšteno govoreći, u ovom periodu religijski daoizam još uvek nije imao dubljih kontakata s budizmom, već je predstavljao logični nastavak razvoja autohtonih kineskih učenja, kao što su verovanje u besmrtnost, teorija o *jinu* i *jangu*, učenja Žutog cara i Lao Cija, konfucijanske, mocističke i filosofije drugih škola koje su uticale jedna na drugu i međusobno se mešale. Preciznije rečeno, razvojni put religijskog daoizma ovog perioda može se podeliti na dve velike faze: prva koja obuhvata period od cara Han Huandija (汉桓帝, 147. godine n.e.) do cara Han Sijendija (汉献帝, 220. godine n.e.) predstavlja ranu fazu razvoja religijskog daoizma, dok je druga bila reformski period koji je započeo nastankom države Cao Vei (220. godine n.e.), a završio se vladavinom Lijanga u periodu Južnih dinastija (557. godine n.e.).

U procesu razvoja, svaka stvar prolazi put satkan od stalnih promena, koji vodi od njenog nastanka do vrhunca, od uspostavljanja do reformisanja, od procvata do propadanja. Taj put je, u slučaju religijskog daoizma u Kini, bio još složeniji. Kada govori o tome čime se bavi religijski daoizam, Liju Sije (刘勰) u svom spisu „Mije huo lun“(kin. 《灭惑论》, Teorija o otklanjanju smetenosti) kaže sledeće: „上标老子，次述神仙，下袭张陵“¹. Ma

¹Liju Sijeov (刘勰) tekst 《灭惑论》 nalazi se u sledećem delu: (梁) 僧祐编纂《弘明集·卷八》中. Citat kaže sledeće: „Teorijska osnova religijskog daoizma jeste Lao Cijeva filosofija, osnovno usmerenje bilo je verovanje u besmrtnost, a zvanični trenutak njegovog uspostavljanja označava Džang Lingovo (张陵) osnivanje Škole Puta Pet merica pirinča (五斗米道). Videti: Seng Jou (ur.) (dinastija Lijang) (梁) 僧祐编

Duanlin (马端临) u delu *Vensijen tungkao* (文献通考), kaže sledeće: „道家之术，杂而多端“.² *Džengtung daocang* (kin. 正统道藏, *Pravoverni daoistički kanon*) iz perioda dinastije Ming, kao i *Sju daocang* (kin. 续道藏, *Nastavak daoističkog kanona*) iz perioda Vanli (dinastija Ming, period od 1573 do 1620, *Prim. prev.*) obuhvataju izuzetno veliki broj knjiga i spisa, tačnije 1476 tipova u ukupnom broju od 5485 svitaka. Osim drevnih budističkih tekstova o doktrini i religijskoj disciplini (经戒), tekstova o daoističkim ritualima (科仪), proročanskim i svetim talismanskim spisima (符图), kao i tekstova o spravljanju eliksira i očuvanju zdravlja (炼养), ove kolekcije obuhvataju i mnogobrojne klasike brojnih filozofskih škola toga perioda, daoističke, žuističke, mocističke, legalističke, škole imena, škole *jina* i *janga*, škole stratega, škole medicine (医), škole raznolikih učenja (杂家) u kojima su iznošene najrazličitije ideje.³ Ta raznolikost i mnogobrojnost s jedne strane otežava izučavanje religijskog daoizma, a s druge u potpunosti oslikava njegovu jedinstvenost.

Krenimo, najpre od samog porekla naziva religijski daoizam (kin. 道教, *daodijao*). U periodu pre Južnih i Severnih dinastija (420-589. g.n.e, *prim.prev.*), reč *daodijao*, nije se odnosila ni na šta posebno. Svaka od mnoštva filozofskih škola ovoga perioda je svoje učenje i metodologiju nazivala *daoom* (道), a obrazovanje masa posredstvom *daoa*, nazivano je *daodijao* (道教). Tako su, recimo, žuisti (儒家) učenja izložena u Konfucijevih (孔子) *Pet klasika* (五经), nazivala *daodijaoom*. Predstavnici mocističke (墨家), daoističke (道家) i škole *jina* i *janga* (阴阳家), takođe su svoje teorije nazivali *daodijaoom*. Nakon

纂), Liju Lifu, Hu Jungji (刘立夫、胡勇) (prevod i komentari), *Hungming di* (《弘明集》), 中华书局, 2011:8.

² Ma Duanlin (马端临), „Dingdi kao šisi“, svitak 197, *Vensijen tungkao* (《文献通考·卷一百八十七·经籍考十四》), 中华书局, 2011:1806. Citat kaže: raznovrsne daoističke metode *fangšu* vode poreklo iz različitih izvora.

³ Ovde izneti podaci zasnovani su na analizi *Daoističkog kanona*, koji sadrži ukupno 36 tomova, a kojeg su 1988. godine zajednički izdale Izdavačka kuća Venvu (文物出版社), izdavačka kuća Šanghai šudijen (上海书店) i izdavačka kuća Tijendin guđi (天津古籍出版社).

prodiranja budizma u Kinu, čak je i termin *bodhi* na kineski bio preveden kao *dao*. Iz istog tog razloga, i škola Put pet merica pirinča (kin. 五斗米道 *Vu dou mi dao*) koja je nastala pred kraj dinastije Istočni Han na osnovama drevne šamanističke religije, *daoa* okultizma i besmrtnosti/*fangsijen daoa* (方仙) i učenja Žutog cara i Lao Cija, baš kao i sve ostale škole, sebe naziva *daodijoom*, i to bez ukazivanja na neko posebno značenje. Tek kada je Džang Lu (张鲁) u svom delu *Laoci sijanger džu* (老子想尔注) rekao: „真道藏，邪文出，世间常伪使称道教，皆为大伪不可用“⁴, i Ge Hung (葛洪) u poglavlju „Ming ben“ (明本) u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* istakao: „惟道家之教，使人精神专一，动合无形“⁵, termin *daodijao* počinje da se koristi samo u značenju religijskog pravca, koji se razlikovao od ostalih filozofskih škola, ali koji i dalje zadržava osnovnu zamisao povezivanja i absorbovanja ideja drugih filozofskih pravaca. Drugo, kada govorimo o istorijskom kontekstu u kome je nastao religijski daoizam, treba napomenuti da su nauk o skrivenom (玄学, *sjuensjue*) i budizam koji su se svakim danom sve više razvijali za vreme Veija, Đina, Južnih i Severnih dinastija, ali i produblјivanje i pretvaranje budizma u filozofsku teoriju u periodu dinastije Tang, izvršili ogroman pritisak na religijski daoizam i ovom učenju, koje se zasnivalo na primitivnom obožavanju natprirodnih bića i učenjima o metodama kojima se može postići besmrtnost, dali podstrek za dalji razvoj. Kako bi izbegao propast i padanje u zaborav, religijski daoizam je bio prinuđen da se neprestano reformiše, pa su tako počele da se pojavljuju nove škole unutar njega, dolazi do usvajanja novih teorija i ideja, zahvaljujući čemu on dobija mogućnost da se prilagodi razvoju društva.

⁴ Žao Cungji (饶宗颐), *Laoci sijanger džu đijaodženg* (《老子想尔注校证》), 上海古籍出版社, 1991: 22. Svi ostali navodi iz dela *Lao Ci sijang er džu* (老子想尔注) u daljem tekstu preuzeti su iz ove knjige, pa će u nastavku biti označavane samo stranice na kojima se u toj knjizi nalaze. Značenje ovog citata je sledeće: Kada se istinski *dao* sakrio, pojavila su se neproverena učenja, tako da sve one teorije koje se lažno predstavljaju pod imenom *daodijao*, nisu ništa drugo do beskorisne lagarije.

⁵ „Ming ben“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·明本》), Vang Ming (autor) (王明), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), 中华书局, 1985:184. Svi ostali navodi iz dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija* u daljem tekstu preuzeti su iz ove knjige, tako da će u nastavku biti davani samo nazivi poglavlja i stranice sa kojih su citati preuzeti. Značenje ovog citata je sledeće: Samo je prosvetljivanje ljudi učenjima daoističke škole to koje čini da čovek bude potpuno koncentrisan, bez obzira da li je aktivan ili statičan, ne ostavlja nikakve tragove i potpuno je opušten i zadovoljan.

Tako je prihvatanje žuističkih i budističkih ideja, kao i detaljne studije učenja Lao Cijevih i Džuang Cijevih ideja, postalo neophodno sredstvo kojim se religijski daoizam naoružao. Teorije različitih filozofskih pravaca i klasična dela mnogih škola, na taj način sasvim prirodno bivaju apsorbovana u okvire religijskog daoizma, zbog čega je ovo učenje u kasnijim fazama svog istorijskog razvoja postajalo sve heterogenije.

Stoga je, prilikom izučavanja istorijskog razvoja religijskog daoizma, a u nastojanju da razumemo njegove osnovne karakteristike, neophodno da u tom klupku zamršenih ideja pronađemo ključnu nit koja će nam pomoći da dođemo do jasne slike i ovladamo celinom. Autorka smatra da je ta ključna nit u razvoju religijskog daoizma upravo Ge Hungovo delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, i to iz sledećih razloga:

Kao prvo, pođimo od razvojnog puta religijskog daoizma, u kome se, kao što je ranije već bilo pomenuto, period između vladavine cara Han Huandija i Han Sijendija, smatra ranom fazom u razvoju ovog učenja. U delima pisanim pre tog perioda, u koja spadaju Gan Džungkeovo (甘忠可) *Baojuen Taiping đing* (包元太平经), Ju Đijevo (于吉) *Taiping ćingling šu* (太平青领书) i Džang Daolingovo (张道陵) *Laoci sijanger džu* (老子想尔注), učenje religijskog daoizma je već bilo uspostavljeno, te je u tom periodu došlo do podele unutar Huangove i Laoove daoističke škole (黄老道) na tri ogranka: prvi je bio Put Velikog mira (kin. 太平道, *Taiping dao*) čiji je osnivač bio Džang Đijao (张角), a kao reprezentativno delo ovog pravca uzima se *Taiping ćingling šu* poznato još i kao *Taiping đing* (kin. 太平经, Klasik o Velikom miru). Ta škola je, kasnije, tokom Ustanka Žutih turbana bila žestoko napadana. Drugi ogranak činila je škola Put pet merica pirinča (kin. 五斗米道, *Vu dou mi dao*), poznata još i pod nazivom Put Nebeskog majstora (kin. 天师道, *Tijenši dao*) koju je osnovao Džang Lu (张鲁), a za reprezentativna dela uzimaju se *Laoci vućijen ven* (kin. 老子五千文) kao i *Laoci sijang er džu* (kin. 老子想尔注). Kao vođa ove škole Džang Lu⁶ je svoja učenja širio i razvijao u oblasti Handžung (jugozapadni delovi

⁶ Džang Lu, ime (字) Gung Ći (公旗), koji u religijskom daoizmu nosi titulu *sišija*, bio je unuk daoističkog majstora, *tijenšija*, Džang Daolinga (张道陵), tj. sin njegovog naslednika, tzv. *sišija* Džang Henga (张衡). Džang Daoling, Džang Heng i Džang Lu poznati su kao „trojica čuvenih doističkih majstora“. Osnivač škole

današnje provincije Šaansi), znatno osnaživši svoju poziciju. Kada je došao na vlast Cao Cao se, u cilju sticanja naklonosti masa i osnaživanja svoje pozicije, s posebnom naklonošću odnosio prema njemu, zbog čega je učenje ove škole imalo šansu da se razvija i širi, pa se stoga smatra standardnom (pravovernom) verzijom religijskog daoizma. Treću školu činio je Put Elikšira besmrtnosti (kin. 金丹道, *Dindan dao*), čiji je osnivač bio Vei Bojang (魏伯阳), a reprezentativno delo ove škole predstavlja *Can tung ci* (Srodstvo trojstva, kin. 参同契) koje je uspostavilo teorijsku osnovu učenja *danding* (kin. 丹鼎派 alhemičari) koje se kasnije pojavilo. Pa ipak, religijski daoizam ovog perioda nije se odlikovao jedinstvenim teorijskim i doktrinarnim sistemom, već su se škole razlikovale i po delima koja su pisana i po religijskim principima i po unutrašnjoj strukturi. S obzirom na to da je to bio rani, konstitutivni period za svaki od ovih ogranaka, uprkos naglom i dinamičnom razvoju, posle gušenja Ustanka Žutih turbana, a zahvaljujući političkoj moći Cao Veija, koji je, naizgled podržavao a u biti sprovodio opresivnu politiku, taj kratak period ranog procvata religijskog daoizma vrlo brzo je okončan.⁷ Razlog za to ležao je pre svega u odsustvu sistematičnosti i dubine teorija religijskog daoizma, njihovoj površnosti i nekoherentnosti. Budući ukorenjen u verovanju u besmrtnost iz Perioda Zaraćenih država, na samom početku bila je to priča *fangšija* (alhemičara) koji su torbareći prodavali svoje veštine očuvanja dugovečnosti, bez nekog teorijskog okvira. Iako kasnije, s pojavom dela *Taiping cingling šu* i *Laoci sijanger džu* dolazi do apsorpcije učenja Žutog cara i Lao Cija, te povezivanja s mističkim i proročkim teorijama žuista (iz vremena Istočnog Hana, *prim. prev.*), kao i standardizaciju religije putem Džang Luove revizije normi i uvođenja zabrana i discipline, pristalice različitih pravaca unutar ovog učenja u različitim delovima zemlje ipak veruju u različite stvari, a teorije ni jedne od njih nisu prevazišle nivo već utvrđenih

Put Pet merica pirinča (*Vu dou mi dao*) bio je Džang Daoling, ali je ona svoj procvat i popularnost doživela s Džang Luom.

⁷ U vezi sa komentaram da je režim države Cao Vei naizgled vodio pomirljivu politiku, a u biti je sprovodio opresivne mere, videti: „Ven di di”, tom 2, *San guo dži* (《三国志·卷二·文帝记》), „Vang vei er Liju Bo džuang”, tom 21, *San guo dži* (《三国志·卷二一·王卫二刘博传》) i druge istorijske izvore. Videti i Čen Tao (陈寿) (autor), Pei Sungdži (裴松之) (komentari): *San guo dži* (《三国志》), 中华书局出版社 1999:41-68, i 445-464.

obrazaca koji su postojali u okviru okultnih veština (kin. 方术, *fangšu*). Bila su to prilično površna i rasuta učenja kojima je nedostajala filozofska dubina i sistematičnost, i premda je bilo prilično pisanih dela nijedno od njih nije uspjelo da objedini religijske principe i okultne veštine *fangšu* dvaju škola, škole Danding i škole Fulu (kin. 符箓派). Još manje je u tom periodu postojao jedan jedinstveni i teorijski dobro potkovani sistem verovanja u besmrtnost koji bi važio za religiozni daoizam kao celinu. Upravo je Ge Hungovo delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, iz perioda Istočnog Đina, okončalo to haotično stanje stvari i teoriju religijskog daoizma podiglo na jedan viši nivo, što mu u ovoj oblasti daje epohalni značaj. U ovom delu, Ge Hung u religijski daoizam unosi elemente nauka o skrivenom, kombinuje okulte veštine *fangšu* s teologijom, te u teorijskom smislu objedinjuje učenja pravaca *Danding* (o spravljanju eliksira besmrtnosti, *prim. prev.*) i *Fušui* (učenja o amajlijama i talismanima, *prim. prev.*), formirajući na taj način teorijski sistem verovanja u besmrtnost kao okosnicu religijskog daoizma.

Kao drugo, kada govorimo o Ge Hungovom životnom putu⁸ i njegovim delima, Ge Hung je živio u periodu dinastije Istočni Đin (317-420, *prim. prev.*). Bio je poreklom iz aristokratske porodice koja je živela južno od reke Jangce. Njegova dela obuhvataju radove koji se bave i daoizmom i žuizmom, da bi se u kasnijim godinama života povukao u osamu i živeći pustinjačkim životom, posvetio se praktikovanju daoističke doktrine i spravljanju eliksira besmrtnosti. Budući jedan od najtipičnijih predstavnika onih ljudi u istoriji koji su iz žuizma prešli na daoizam, i njegovo ponašanje i sistem ideja odlikuje raznolikost i put kompromisa. Ta sklonost kompromisu najbolje se uočava u klasičnom delu religijskog daoizma čiji je on bio autor, u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*. Ovo delo u sebi sadrži ne samo odabir i usvajanje određenih ideja različitih pravaca religijskog daoizma iz prethodnih perioda, već i apsorpciju žuističkih ideja koje su potom modifikovane. Na taj

⁸ Za najraniji dokument u kome se govori o Ge Hungovom životu uzima se delo *Đin džung sing šu* (晋中兴书) iz perioda dinastije Liju Sung (jedna od Južnih dinastija, 420-479, *prim. prev.*). Navode iz ovog dela, a u vezi s Ge Hungovim praktikovanjem daoizma i spravljanjem eliksira besmrtnosti srećemo u velikom broju u delima iz vremena Tanga i Sunga. Osim toga, sam autor je u Predgovoru dela *Spoljašnja poglavlja Baopucija* (抱朴子外篇) dao svoju autobiografiju. Za više detalja videti Jang Mingdžao (杨明照), *Baopuci vaipijen dijaodijen* (《抱朴子外篇校笺》), 中华书局, 1991:644—722.

način oformljen je prilično celovit sistem daoističke dogme, koji je za svoju teorijsku osnovu imao učenje o skrivenom *daou* (玄道观), kao suštinu praktikovanje ispijanja „eliksira besmrtnosti“ (金丹道), u kome je žuističko učenje o moralu dobilo daositičke karakteristike, a daoistički religijski principi dobili filozofski prizvuk. Ova vrsta asimilacije, posebno asimilacije žuističkih i daoističkih praksi, s jedne strane je učinila da žuizam postane privlačniji i poveća svoju moć kontrole zahvaljujući zavodljivom prizvuku kojim je verovanje u besmrtnost obogatilo njegov moralistički duh; a sa druge, učinilo da religijski daoizam, u procesu apsorpcije žuističkih moralnih principa postane lakše prihvatljiv narodu. Na taj način postavljeni su teorijski temelji zahvaljujući kojima će vladar moći da ozvaniči ovo učenje. Primer koji je Ge Hung postavio i rezultati njegovih napora bili su dalekosežni, a njihov uticaj na kasniji razvoj misaonog sistema religijskog daoizma osećaće će još dugo posle njega. Taj uticaj će biti posebno izražen u periodu posle dinastija Sui i Tang, kada religijski daoizam ide još jedan korak napred u svom razvoju i još više u sebe apsorbuje i skuplja učenja različitih škola mišljenja.

0.2. Istraživanja Ge Hunga i njegovih dela Unutrašnja i Spoljašnja poglavlja Baopucija u poslednjih dvanaest godina

Budući da je Ge Hung bio jedna od najvažnijih ličnosti u istoriji religijskog daoizma i kulturnoj istoriji Kine, koja je dala veliki doprinos razvoju tih oblasti, njegova misao je konstantno bila predmet velikog interesovanja.

Počevši od osamdesetih godina XX veka, stručna javnost postaje posebno zainteresovana za Ge Hunga, tako da su postignuti značajni uspesi na planu izučavanja njegovog života, dela i njegovog učenja. Detaljniji prikaz tih rezultata može se naći u članku „Pregled istraživanja Ge Hungovog života i dela u poslednjih dvadeset godina“ (近二十年来葛洪研究综述), autorke Liju Lingdi (刘玲娣), koji je objavljen u četvrtoj svesci časopisa *Religijski daoizam u Kini* (中国道教), 2004. godine, a kojim je obuhvaćen period od 1980 do 2004. Mi ćemo se, u svom radu, koncentrisati na period od 2005. godine

naovamo, tj. period od poslednjih dvanaest godina, u kome ćemo dati kratak pregled istraživanja Ge Hungovih *Unutrašnjih i Spoljašnjih poglavlja Baopucija*.

Uopšteno govoreći, istraživanja Ge Hunga i njegovih *Unutrašnjih i Spoljašnjih poglavlja Baopucija* u poslednjih dvanaest godina bila su nastavak i produbljivanje prethodnih izučavanja, ali su ponudila i izvesne nove uvide. Glavne teme tih istraživanja bile su Ge Hungov život, dela, njegovo učenje i tome slično. Iako su ove teme u manjoj ili većoj meri proučavane i u periodu od osamdesetih godina dvadesetog veka naovamo, ipak, u poslednjih dvanaest godina, uvode se novine različitog stepena u njihova istraživanja, koje su se odnosile na metodologiju i pristup samom problemu. Jedna od tih novina koja se pojavila u poslednjih dvanaest godina bila je lingvistički prisup Ge Hungovim delima. U tekstu ispod sledi kratki prikaz tih najnovijih istraživanja:

0. 2.1. Istraživanja Ge Hungovog života

Budući da u poslednjih dvanaest godina nije bilo puno novih otkrića kulturno-istorijskih spomenika i drevnih relikvija, istraživanja Ge Hungovog života u ovom periodu predstavljala su produbljivanje i elaboriranje već postojećih dostignuća u toj oblasti, ili su se pak svodila na iznošenje nekih novih ideja u vezi s još uvek nerešenim kontroverzama. Tako je, na primer, Ju Žusung (宇汝松) u tekstu „Ponovno razmatranje Ge Hungovog puta eliksira besmrtnosti u Đijaodži“ (“葛洪交趾丹道之行考论“), objavljenom u svesci br. 2 časopisa *Šidži sjuekan* (史志学刊) 2015. godine, detaljnom analizom istorijskog materijala, a u vezi sa kontroverznim pitanjem Ge Hungovog puta u Đijaodži, koje već dugi niz godina muči istraživače, zaključio sledeće: pred kraj svog života Ge Hung je uistinu, ne obazirući se na pohvale i osude, otputovao na jug, u oblast Đijaodži, kako bi tamo preneo svoje učenje, što je bio istorijski doprinos širenju religijskog daoizma i na prostor današnjeg Vijetnama. Han Jušeng (韩玉胜) je u svom tekstu „Doprinos koji je porodica Ge dala širenju religijskog daoizma u Đijangsuu a posmatrano iz ugla lokalnih kultura (从地域文化看葛氏家族对江苏道教的贡献), objavljenom u svesci br. 6. časopisa *Junnan šehui kesjue* (云南社会科学), 2013. godine, posebnu pažnju posvetio sveobuhvatnom izučavanju

različitih socijalnih odnosa porodice Ge nakon njenog preseljenja u Đijangsu, a naročito prenošenja učenja, vezama koje su ostvarivane sklapanjem brakova i državnoj službi, kao i rezultate koji su oni postigli u inovacijama i sređivanju resursa ranog religijskog daoizma. Ding Hungvu (丁宏武) u tekstu naslovljenom „Hronološki pregled Ge Hungovog života“ (葛洪年表), objavljenom u svesci br. 1. časopisa *Istraživanja religije* (宗教学研究), 2011. godine, polazi od prethodnih istraživanja u vezi sa spornim pitanjima kao što su Ge Hungovo putovanje na jug, poslednje godine njegovog života, vreme nastanka jednog dela njegovih tekstova, i ponovo detaljno analizira dostupne istorijske izvore na osnovu kojih pravi verodostojniji i detaljniji hronološki pregled njegovog života. Sun Sijangdžung (孙向中) u tekstu „Nove ideje u vezi sa Ge Hungovim mestom rođenja i sahranjivanja“ (葛洪生地葬地新探), objavljenom u svesci br. 1 *Časopisa za društvene nauke Henanskog univerziteta* (河南大学学报社会科学版) 2008. godine, iznosi stavove koji se razlikuju od do tada uobičajenih stavova u vezi sa mestom rođenja i mestom gde je sahranjen Ge Hung. U tom tekstu on kaže da je Ge Hung u mladosti sve vreme živeo s ocem koji se, zbog državne službe, selio iz mesta u mesto, te je stoga vrlo moguće da se i rodio u mestu očevog službovanja, konkretno u Luošanu. Kako je u periodu Vei-Đin bilo uobičajeno da se čovek sahrani u svom zavičaju, njegov grob se verovatno nalazi u Đušanu. Kung Linghung (孔令宏) u tekstu „Ge Hungova kombinacija tehnika praktikovanja *daoa* posmatrana iz ugla istorijskih činjenica u vezi sa njegovim boravkom u Lingnanu“ (从葛洪在岭南的史实论其道术结合的思想), objavljenom u svesci br. 2 *Časopisa za društvene nauke Guangdžouškog Univerziteta* (广州大学学报(社会科学版)) 2006 godine, ističe da je Ge Hung u dva navrata živeo u oblasti Lingnan (oblast koja obuhvata današnje provincije Guangdong i Guangsi, *prim. prev.*) gde je i završio pisanje dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, zbog čega zaključuje da su lokalni običaji te oblasti izvršili ogroman uticaj na Ge Hungovu misao, pa je ideja o kombinovanju tehnika praktikovanja *daoa* kao nešto što ga karakteriše, bila zapravo produkt lokalne lingnanške kulture. Pored gorepomenutih radova značajan doprinos u ovom polju istraživanja dali su i: Džu Sjuedun (朱学君) i Mei Čuensi (梅全喜) u tekstu „Kratki osvrt na Ge Hungove godine života i smrti“ (葛洪生卒年

代小考), objavljenom u svesci br. 3 časopisa *Tradicionalna medicina Azije i Pacifika* (亚太传统医药), 2010. godine; Čen Hung (陈虹) i Liju Sijaobin (刘小斌) u tekstu „Život Ge Hunga, istaknute ličnosti u istoriji lingnanške medicine“ (岭南医学史著名人物葛洪生平考), objavljenom u svesci br. 1 časopisa *Forum tradicionalne medicine* (国医论坛), 2010. godine; Vang Lijing (王丽英) u tekstu „Ge Hungovo kompleksno iskustvo na planini Luofu i nastanak vere u besmrtnost religijskog daoizma“ (葛洪的罗浮情结与神仙道教的形成), objavljenom u svesci br. 9 *Časopisa za društvene nauke Guangdžouškog Univerziteta* (广州大学学报社会科学版), 2007. godine; Džang Hua (张华), u tekstu „Na ovoj je planini potpuno drugačiji svet: Ge Hung i kultura religijskog daoizma planine Luofu“ (于此山中, 别有洞天——葛洪与罗浮山道教文化), objavljenom u svesci br. 12, časopisa *Religije Kine* (中国宗教), 2013. godine; Vang Žungfa (王荣法) u tekstu „'Dvojica Geova' daoizma i njihova veza s planinom Lujuen“ (道家“二葛”与古剡鹿苑山), objavljenom u svesci br. 1 časopisa *Religije Kine* (中国宗教), 2010. godine.

0.2.2. Izučavanje Ge Hungove misli

Ge Hungova misao je i u poslednjih dvanaest godina nastavila da bude u žiži interesovanja, a najveći prodori ostvareni su u oblasti izučavanja Ge Hungovih religijskih ideja, medicinskih učenja o očuvanju zdravlja i dostizanju dugovečnosti, njegovih ideja o društvu, politici itd. U poređenju sa izučavanjima iz prethodnih perioda, u poslednjih dvanaest godina i u ovoj oblasti dolazi do pojave nekih novih pravaca, kao što je recimo izučavanje Ge Hungovih ideja iz oblasti estetike, povezanost Ge Hunga s drugim misliocima iz zemlje i inostranstva i tome slično. U nastavku će biti dat kratak pregled dostignuća iz ovih oblasti:

0.2.2.1. Izučavanje Ge Hungovih religijskih ideja

Interesovanje za izučavanje Ge Hungovih religijskih stavova je opalo u poslednjih dvanaest godina, a u poređenju s prethodnim periodom. Istraživači su ta njegova učenja uglavnom posmatrali u okvirima celokupnog razvoja religijskog daoizma, ne bi li tako razjasnili njihov istorijski značaj, ili su pak iz njegovih religijskih učenja izvlačili racionalne, naučne elemente koji bi mogli biti od koristi za razvoj religijskog daoizma u savremenom dobu. Tako na primer Sijung Tijeđi (熊铁基) i Sijao Haijen (肖海燕) u tekstu „Nove ideje o Ge Hungovom učenju o besmrtnosti“ (再论葛洪的神仙思想), objavljenom u svesci br.2 časopisa *Religijski daoizam u Kini* (中国道教) 2011. godine, svoju pažnju usmeravaju na raspravu o istorijskom značaju Ge Hungovog učenja o besmrtnosti, ukazujući na to da uspostavljanje tog, za religijski daoizam centralnog i najvišeg verovanja, zapravo počinje s Ge Hungom. Ovaj tekst pravi podelu metoda dostizanja dugovečnosti koje su iznete u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija* na dve vrste: one posvećene uobličavanju karaktera i one posvećene vežbama tela. Autori u tekstu takođe ukazuju na kritiku koju je Ge Hung u toj knjizi izneo prema „daoističkim sveštenicima čija je slava nezasluženo stečena“ (诸虚名道士), „površnim daoističkim sveštenicima“ (浅薄道士), „običnim daoističkim sveštenicima“ (凡庸道士) i „daoističkim vračevima“ (妖道), na koju bi se trebalo osvrnuti prilikom razvoja religijskog daoizma danas. Sju Sijaofeng (许小峰) u magistarskoj tezi *Izučavanje Ge Hungovih ideja o besmrtnosti posmatrano iz ugla filosofije života* (葛洪神仙思想的生命哲学研究) odbranjenoj 2007. godine na Nandīnškom univerzitetu za nauku i tehniku (南京理工大学), kaže da je Ge Hungov ideal postizanja besmrtnosti zapravo jedna vrsta prevazilaženja realnog života, prožeta mnoštvom ideja filosofije života. Dešifrujući značenje samog teksta i objašnjavajući u njemu iznete principe, ovaj rad daje duboku analizu ideja o besmrtnosti izloženih u delu *Unutrašnjih poglavlja Baopucija*, kao i njihovu filozofsku osnovu, etičke principe i mehanizme kontrole, njihov istorijski značaj i vrednost koju imaju u savremenom svetu. Završivši analizu ova tri pitanja, on iznosi sledeći zaključak: potvrda o vrednosti života koju daje Ge Hungovo učenje o besmrtnosti je racionalna, a njegova objašnjenja suštine života poseduju određeni stepen naučnosti. Lu Đinlin (陆进林) u magistarskoj tezi *Izučavanje Ge Hungovog stava o 'besmrtnicima' u ljudskom svetu* (论葛洪的“人间神仙”观), odbranjenoj 2007. godine na

Fakultetu za nacionalne manjine na Tibetu (西藏民族学院), kaže da je jedna od najistaknutijih odlika Ge Hungovog učenja o besmrtnosti izuzetno bliska povezanost između ljudskog sveta i sveta besmrtnika, te da upravo taj stav o „besmrtnicima u ljudskom svetu“ ima izuzetno veliku važnost u istoriji razvoja filosofije religijskog daoizma. Ge Hungova odlučnost za reforme, optimizam i posvećenost stalnom napretku kao i poseban naglasak koji je stavljan na moralno kultivisanje ljudi vrlo su korisni za cvetanje religijskog daoizma i dan danas. Li Ćijen (李倩) u magistarskoj tezi *Transformacija ideje o 'besmrtniku' ka ideji o 'zemaljskom besmrtniku' u religijskom daoizmu* (道教的“神人”概念向“地仙”概念的转变), odbranjenoj 2007. godine na Univerzitetu u Sijamenu (厦门大学), uzima *Unutrašnja poglavlja Baopucija* i spise ranog daoizma kao svoju polaznu tačku u istraživanju procesa i preduslova koji su doveli do transformacije ideje o „besmrtniku“ (神人) ka ideji o „zemaljskom besmrtniku“ (地仙), kao i njihov društveni značaj. Li Ćijen ističe da je baš iz tog razloga što je Ge Hung tu urođenu osobinu „besmrtnosti“, „snizio“ na nivo „čoveka koji se razume u veštine očuvanja zdravlja i postizanja dugovečnosti“, kao i uvođenjem pojma „zemaljski besmrtnik“ i izvršen proces ove transformacije. Ta transformacija je s jedne strane posredno uticala na pojavu novog tipa vernika iz redova učenih ljudi i činovnika, koji su se istovremeno mogli baviti daoističkim praksama, a s druge je omogućila da ideja o „zemaljskom besmrtniku“ postane svojevrsna duhovna potpora učenjaka i funkcionera, čime su ojačane veze između religijskog daoizma i viših slojeva društva i omogućen njegov dalji razvoj. Osim gorenavedenih uspeha, u izučavanju ove oblasti rezultate još su postigli i sledeći autori: Li Sijaojen (李小艳) svojim tekstom „Ge Hungove ideje o putu besmrtnosti“ (葛洪的仙道思想), objavljenom u svesci br. 2. *Časopisa za humanističke i društvene nauke Univerziteta Dijangnan* (江南大学学报人文社会科学版), 2012. godine; He Huovang (何伙旺) tekstom „Izučavanje Ge Hungovog sistema vere u besmrtnost u okvirima nauke o religiji“ (宗教学视域中的葛洪神仙信仰体系探析), objavljenom u svesci br. 1. časopisa *Društvene nauke u Junnanu* (云南社会科学), 2010. godine; Sju Guojen (徐国焱): „Sistem teorije besmrtnosti u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*“ (《抱朴子内篇》的仙论体系),

objavljenom u *Časopisu Industrijsko-tehnološkog fakulteta u Hunanu* (湖南工业职业技术学院学报), 2010. godine; Džang Veiven (章伟文) i Huang Jihua (黄义华) u tekstu „O Ge Hungovoj religijskoj doktrini i njenom istorijskom značaju“ (试论葛洪的道教教义思想及其历史影响) objavljenom u svesci br. 2. časopisa *Religijski daoizam u Kini* (中国道教), 2009. godine.

0.2.2.2 Izučavanje Ge Hungovih ideja o očuvanju zdravlja i postizanju dugovečnosti

U poslednjih dvanaest godina posvećena je velika pažnja izučavanju Ge Hungovih ideja o očuvanju zdravlja i postizanju besmrtnosti. Osim popriličnog broja tekstova objavljenih u časopisima, nailazimo i na veliki broj magistarskih i doktorskih teza posvećenih ovoj temi, koje su bile originalne i u metodološkom smislu, i po uglu iz koga pristupaju datoj temi. Tako na primer Sung Sijaoju (宋晓宇) u svom magistarskom radu *Izučavanje Ge Hungovih ideja o očuvanju zdravlja i postizanju besmrtnosti iznesenim u Baopuciju i njihova praktična primena* (基于〈抱朴子〉的葛洪养生思想与实践的研究), odbranjenoj 2011. godine na Normal Univerzitetu u Guangsiju (广西师范大学), koristi metodu analize dokumenata i pisanih izvora, kao i metodu indukcije i razgovore sa stručnjacima iz date oblasti za izučavanje *Unutrašnjih poglavlja Baopucija* kako bi otkrio uzroke nastanka i suštinu ovih Ge Hungovih ideja. On takođe istražuje i kakav je uticaj konkretna primena Ge Hungovih ideja o očuvanju zdravlja i postizanju besmrtnosti u praksi imala na kasnije teorije religijskog daoizma koje se tiču ove teme. Li Aisinova (李艾芯) magistarska teza *Komparativna analiza Ge Hungovih stavova o ljudskom telu i duši iznetim u Baopuciju i savremene metode psihoterapije* (基于〈抱朴子〉探索葛洪的身心观与现代心理治疗的比较研究), odbranjena 2014. godine na Guangdžouškom Univerzitetu tradicionalne kineske medicine (广州中医药大学), ovoj temi pristupa iz ugla teorije o očuvanju zdravlja, psihologije i nauke o religiji, koje kombinuje sa istraživanjima dokumenata iz oblasti medicine, ne bi li Ge Hungove ideje o telu i duši kao i metode očuvanja zdravlja predstavila na jedan sistematičan način i podelila ih na vrste. Ova teza

vrši poređenje Ge Hungovih tehnika očuvanja zdravlja i postizanja besmrtnosti sa rezultatima istraživanja iz oblasti psihologije kako u zemlji tako i u inostranstvu, i na taj način detektuje mesta na kojima Ge Hungova teorija korespondira sa modernim teorijama iz psihologije. Čen Ning (陈宁) u svojoj magistarskoj tezi *O Ge Hungovoj teoriji očuvanja zdravlja i postizanja besmrtnosti* (论葛洪的养生思想), odbranjenoj 2006. godine na Centralnom Univerzitetu nacionalnih manjina (中央民族大学) i Džao Venčao (赵文朝) u magistarskoj tezi *Prikaz ideja o očuvanju zdravlja i postizanju besmrtnosti iznesenih u Baopuciju* (《抱朴子》养生思想综论), odbranjenoj 2008. godine na Sibeijškom Univerzitetu (西北大学), predstavljaju dve teze koje se na sveobuhvatan način bave Ge Hungovim učenjima iz ove oblasti. Prva, koja koristi principe istorijskog materijalizma i integrativnu logičko-istorijsku metodu, na sistematski način izlaže Ge Hungove ideje o očuvanju zdravlja i postizanju besmrtnosti, s posebnim naglaskom na očuvanje psihičkog zdravlja i ulozi etike u procesu dostizanja dugovečnosti (道德养生), a sve to u nastojanju da otkrije u čemu se, u današnjem svetu, ogleda vrednost ovih Ge Hungovih drevnih ideja. Druga gorepomenuta teza analizira filozofsku osnovu učenja o očuvanju zdravlja i postizanju besmrtnosti, kao i njegove specifičnosti i ideje o medicinskim tretmanima koje su bile s tim u vezi. U njoj se ističe sledeće: Ge Hungove ideje o očuvanju zdravlja i dostizanju besmrtnosti ne samo da predstavljaju nastavak tradicionalnih kineskih ideja o tom pitanju, već i razvoj tradicionalnih kineskih naučno-tehnoloških i medicinskih teorija. Liju Đuenduen (刘娟娟) u svojoj magistarskoj tezi *Razvojni put ideja o očuvanju zdravlja i postizanju besmrtnosti koje su zastupali filozofski i religijski daoizam od Huainancija do Baopucija* (从《淮南子》到《抱朴子》看道家与道教养生观的演进), odbranjenoj 2016. godine na Hebeijškom Normal Univerzitetu (河北师范大学), polazi od ideja o očuvanju zdravlja i postizanju besmrtnosti izloženih u delima *Huainanci* i *Baopuci*, analizira ih, upoređuje i istražuje veze koje postoje između tih ideja i upravljanja državom, da bi na kraju izvela neke zaključke u vezi sa njihovom međusobnom povezanošću, nasleđivanjem ideja i njihovim daljim razvojem. Čen Veijeva (陈炜) doktorska disertacija *Istraživanje Ge Hungovih ideja o očuvanju zdravlja i dostizanju besmrtnosti i njihovog daljeg razvoja* (葛

洪养生思想及其流变研究) odbranjena 2016. godine na Guangdžouškom Unuvezitetu tradicionalne medicine (广州中医药大学), kombinuje metode izučavanja pisanih izvora i teorijskih kometarata, i daje celovitu analizu izvora, metoda i tokova istorijskog razvoja ovih Ge Hungovih teorija. Osim gorepomenutih magistarskih i doktorskih radova, u istraživanju ove teme posebnog uspeha imali su i brojni tekstovi objavljeni u različitim časopisima, od kojih ćemo mi ovde navesti samo neke, i to: He Sjulijangov (何绪良) tekst: „Stavovi o očuvanju zdravlja i postizanju besmrtnosti primenom tehnike središta sobe izloženi u Ge Hungovim *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*“ (葛洪〈抱朴子内篇〉房中养生观), objavljen u svesci br. 5. časopisa *Guangming džungji* (光明中医), 2007. godine; Lu Jenin (陆艳) i Čen Huaisungov (陈怀松) tekst: „O Idejama o očuvanju zdravlja i postizanju besmrtnosti i okultnim veštinama *fangšu* izloženim u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*“ (〈抱朴子内篇〉养生思想与方术探讨), objavljen u svesci br. 2 Časopisa *Huangšanske Akademije* (黄山学院学报), 2009. godine; Vu Dženduenin (武振娟) i Li Linin (李莉) tekst: „Izučavanje Ge Hungovog puta dugovečnosti“ (葛洪的养生之道研究), objavljen u svesci br. 36. časopisa *Lantajski svet* (兰台世界), 2012. godine; Ge Žungđinov tekst (葛荣晋): „Ge Hungove ideje o očuvanju psihičkog zdravlja“ (葛洪心灵养生论), objavljen u svesci br. 1 časopisa *Kulturološka istraživanja Centralne Nizije* (中原文化研究), 2013. godine; Ceng Jungov tekst (曾勇): „Ge Hungova mudrost očuvanja zdravlja praktikovanjem moralnih principa i značaj u današnjem svetu“ (葛洪伦理养生智慧及其现代价值), objavljen u svesci br. 3 časopisa *Istraživanja u nauci o religiji* (宗教学研究), 2013. godine.

0.2.2.3 Izučavanje Ge Hungovih društveno-političkih ideja

Istraživanja Ge Hungovih društveno-političkih ideja su se, od osamdesetih godina dvadesetog veka naovamo, uglavnom ticala *Spoljašnjih poglavlja Baopucija*, a teme koje su bile u žiži interesovanja obuhvatale su njegove ideje o upravljanju državom, stavove o talentovanim ljudima, žuizmu i daoizmu, obrazovanju i tome slično. One nastavljaju da

budu fokus interesovanja istraživača i u poslednjih dvanaest godina, s tim što dolazi do pojave nekih novih uglova sagledavanja kao što je na primer razmatranje Ge Hungovih ideja o društvu istovremenim izučavanjem i *Unutrašnjih* i *Spoljašnjih poglavlja Baopucija*, kao i povezivanje izučavanja njegovih stavova prema društvu s književnim stavovima. Tako na primer Jao Minghui (姚明会) u svojoj magistarskoj tezi naslovljenoj *Struktura ljudskog tela i društva su jednake, žuizam i daoizam se međusobno dopunjuju – Ge Hungov konstrukt modela funkcionisanja društva* (身国同构、儒道互补”——葛洪关于社会运行模式的构建), odbranjene 2006. godine na Univerzitetu u Anhuiju (安徽大学), koristi sociološke i politikološke metode istraživanja ne bi li sproveo sveobuhvatnu analizu *Unutrašnjih* i *Spoljašnjih poglavlja Baopucija*, istovremeno tragajući za njegovim društvenim idealima i religioznim težnjama, kako bi na sveobuhvatan i objektivan način locirao model funkcionisanja društva onakvog kakvog ga je Ge Hung osmislio. Džang Fude (张福德) u magistrskoj tezi *Istraživanje socioloških i književnih stavova izloženih u Spoljašnjim poglavljima Baopucija* (<抱朴子外篇>社会与文学思想研究), odbranjenoj 2008. godine na Hebeijskom Normal Univerzitetu (河北师范大学), u analizi Ge Hungovog modela spajanja žuističke i daoističke misli u okviru kojeg su formirani i njegovi stavovi o talentovanim ljudima i književnosti uzima u obzir kako Ge Hungov život tako i posebnu istorijsku pozadinu koja je karakterisala period Vei-Đina. U ovoj tezi se ističe da tri karakteristike Ge Hungovih promišljanja o književnosti, i to: „da je sadašnjost bolja od prošlosti“, „da treba davati podjednaki značaj oplemenjujućem uticaju učenosti i umetnosti“ i „poseban značaj književnoj kritici“, upravo izražavaju njegove društveno-političke stavove. Cui Hungdijen (崔红健) u magistarskoj tezi *Izučavanje političkih i književnih stavova iznetih u Ge Hungovim Spoljašnjim poglavljima Baopucija – preuzimanje i transformisanje žuističkih učenja* (葛洪<抱朴子外篇>政治和文学思想研究——对儒家思想的继承和改造), odbranjenoj 2007. godine na Univerzitetu u Šandongu (山东大学), kaže da žuistička misao ispoljena u *Spoljašnjim poglavljima Baopucija* ne predstavlja objašnjenja žuističkih klasika, već je tu primenjena žuistička teorija u traženju izlaza za društvo i čoveka. Osim toga, Ge Hungov reformski i kritički duh je svim onim delovima žuističkih učenja, koja ne odgovaraju duhu vremena, omogućio ponovno

aktuelizovanje u modernom svetu. Fan Đijangtao (范江涛) u magistarskoj tezi *Heterogenost i pragmatizam – novi pogledi na političke ideje iznete u Spoljašnjim poglavljima Baopucija* (驳杂与务实——〈抱朴子外篇〉政治思想新研), koja je odbranjena 2010. godine na Univerzitetu Nankai (南开大学), koristi metodu statističke analize teksta za razmatranje i analizu Ge Hungovih filozofskih, političkih i književnih stavova. Autor Ge Hungove političke stavove sumira tako što izdvaja četiri aspekta, i to: „teoriju o neophodnosti postojanja monarha“ (有君论), „teoriju o zaduženjima monarha i ministara“ (君臣论), „teoriju o različitim funkcijama obrazovanja posredstvom muzike, obreda i kazni“ (礼刑论) i „teoriju izbora sposobnih i talentovanih“ (举贤论), dok za njegove književne stavove kaže da ih karakteriše stavljanje naglaska na praktično značenje i funkcionalnost teksta. Pored toga, rad se takođe bavi i Ge Hungovim žuističko-daoističkim stavovima, kao i odnosom između *Unutrašnjih* i *Spoljašnjih poglavlja Baopucija*. Osim gorepomenutih radova, Ge Hungovim društveno-političkim idejama bave se i mnogi drugi tekstovi, od kojih su najreprezentativniji sledeći: magistarska teza Džang Juen (张媛) pod naslovom *Uticao žuističkih učenja na Ge Hunga* (儒家思想对葛洪的影响), odbranjena 2007. godine na Univerzitetu u Šandongu; magistarska teza Ceng Lijufenga (曾刘锋): *Ge Hungov Put upravljanja državom* (葛洪的治国之道), odbranjena 2011. godine na Jugozapadnom univerzitetu za političke i pravne nauke (西南政法大学); magistarska teza Liju Jimina (刘翼民): *Izučavanje Ge Hungove sinteze žuističkih i daoističkih učenja* (葛洪儒道兼综思想研究), odbranjena 2009. godine na Univerzitetu Džungnan (中南大学); doktorska teza Ding Hungvua (丁宏武): *O Ge Hungu i Spoljašnjim poglavljima Baopucija* (葛洪及〈抱朴子外篇〉考论), odbranjena 2006. godine na Severozapadnom Normal Univerzitetu (西北师范大学); tekst Liju Lingdi (刘玲娣): „Kratak pregled učenja o talentovanim ljudima iznetim u *Baopuciju*“ (〈抱朴子〉人才思想论略), objavljen u svesci br. 6. *Časopisa za humanističke i društvene nauke Huadžunškog Normal Univerziteta* (华中师范大学学报人文社会科学版), 2006. godine.; tekst Džao Penga (赵芑); „O Ge Hungovom ‘putu plemenitog čoveka’ (论葛洪的“君道”思想),

objavljen u svesci br. 3. časopisa *Izučavanje nauke o religiji* (宗教学研究), 2007. godine.; Kung Jiev (孔毅) tekst „O kritici društvenih običaja iznetoj u Ge Hungovim *Spoljašnjim poglavljima Baopucija*“ (论葛洪<抱朴子外篇>的社会风俗批判思想), objavljen u svesci br. 4. *Časopisa za filosofiju i društvene nauke Čungcínškog Normal Univerziteta* (重庆师范大学学报哲学社会科学版), 2009. godine; Tekst Jin Ji (尹怡) i Vang Džibina (汪志斌): „Ubistvima zaustaviti ubistva, kako u tome može biti radosti!?!- Pokušaj analize Ge Hungovih stavova o vladanju pomoću kazni“ (以杀止杀, 岂乐之哉!——试析葛洪的刑治思想), objavljen u svesci br. 3. časopisa *Izučavanje nauke o religiji* (宗教学研究), 2010. godine; Džoujung Đijenov tekst (周永健): „Teorije društva iznete u *Baopuciju*“, objavljen u svesci br. 2. *Akademskog žurnala Čuanšana* (船山学刊), 2012. godine; Ding Jiev (丁毅) tekst: „Prvi koraci u izučavanju stavova o naučnom obrazovanju iznetim u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*“ (<抱朴子内篇>科学教育思想初探), objavljen u svesci br. 4. *Časopisa za postdiplomce Huadžunškog Normal Univerziteta* (华中师范大学研究生学报), 2012. godine.

0.2.2.4. Izučavanje Ge Hungovih ideja iz oblasti estetike

Ge Hungove ideje na planu estetike nalaze se u žiži interesovanja poslednjih dvanaest godina, tako da su osim mnogobrojnih članaka objavljenih u različitim časopisima, one postale predmet istraživanja i brojnih magistarskih teza, od kojih se izdvajaju sledeće: Sung Lina (宋丽娜), u svojoj tezi *Početa ispitivanja ideja iz oblasti estetike izložena u Unutrašnjim poglavljima Baopucija* (<抱朴子内篇>美学思想初探), odbranjene 2006. godine na Prestoničkom Normal Univerzitetu (首都师范大学), ističe da Ge Hungovo insistiranje na jednakosti duha i tela zapravo otelovljuje harmoničnost perceptivnog i racionalnog za koji se zalaže estetika, čime se reflektuje stav tradicionalne kineske kulture koja potvrđuje vrednost života i njenoj jedinstvenoj estetskoj težnji za srećnim i dugovečnim životom. Ge Hungov opis „zemaljskog besmrtnika“ otelovljuje estetski idel kineske nacije koja teži postizanju sreće u ovom, sadašnjem svetu. Jang Mijao (阳淼) u

magistarskoj tezi *O Ge Hungovim stavovima o „besmrtnosti“ i „estetici“* (论葛洪的“仙”——“美”观), odbranjenoj 2006. godine na Univerzitetu u Sičuanu (四川大学), naglašava da je u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija* daoistička ideja veze između „*daoa*“ i „lepog“ uspešno preinačena u ideju o „besmrtnosti“ i „lepoti“ koja karakteriše religijski daoizam, te da se na taj način spaja vera u *dao* sa težnjama ka dostizanju „lepote“, tj. postiže stapanje vere s estetskim idealima. To, sa svoje strane kreira jedinstvene metode traganja za lepim karakteristične za religijski daoizam. Sju Đije (许洁) u magistarskoj tezi *Ge Hungove ideje na planu estetike* (葛洪美学思想研究), odbranjene 2010. godine na Severozapadnom Normal Univerzitetu, posebnu pažnju poklanja Ge Hungovim idejama iz oblasti ekološke (生态美学), karakterne (人格美学) i književno-umetničke estetike. U elaboraciji ovih pitanja, teza posebnu pažnju poklanja uticaju koji su Ge Hungove naučne ideje imale na formiranje njegovih estetskih stavova. Pored ovih, značajno je napomenuti i magistarske teze Sju Đuna (许军): *Izučavanje Ge Hungove ekološke estetike* (葛洪生态美学思想研究), odbranjene 2007. godine na Univerzitetu u Sičuanu i Cao Jenlijine teze: *Analiza estetičkih stavova Ge Hungovog religijskog daoizma i vere u besmrtnost* (葛洪神仙道教美学思想探析), odbranjene 2010. godine na Univerzitetu u Šandungu. U njima je, iz različitih uglova, data analiza Ge Hungovih učenja iz oblasti estetike.

0.2.2.5. Izučavanje korelacija koje postoje između Ge Hungovih učenja i drugih ideologija

Izučavanje veza koje su postojale između Ge Hungovih ideja i drugih učenja započelo je još osamdesetih godina XX veka i uglavnom je bilo fokusirano na veze koje su postojale s naukom o skrivenom (玄学) iz perioda Vei- Đina, kao i korelacije s učenjima Lao Cija, Džuang Cija, *Klasične knjige mena* i njegov uticaj na učenjake i ljude od pera potonjih vremena. Iako su se izučavanja ovih tema nastavila i u poslednjih dvanaest godina, istovremeno dolazi i do proširenja obima tema obuhvaćenih pitanjem veza između Ge Hungovih i učenja drugih pravaca i ideologija, te počinju da se pojavljuju radovi koji se bave korelacijama i poređenjima sa učenjima stranih mislilaca. Tako recimo Sun Jiping (孙

亦平) u tekstu „Uporedna studija stavova o sreći koju zastupaju religijski daoizam i hrišćanstvo a na primeru Ge Hunga i sv. Avgustina“ (道教与基督教的幸福观比较——以葛洪与奥古斯丁为例), objavljenom u svesci br. 1. časopisa *Društvene nauke Dijangsua* (江苏社会科学), 2010. godine, poredeći Ge Hungove nazore o sreći s onima sv. Avgustina, otkriva razlike u poimanju ljudskog života i životnih ideala koje zastupaju religijski daoizam s jedne i hrišćanstvo s druge strane. Autor ističe: Iako religijski daoizam karakteriše obožavanje mnogobrojnih božanstava, on ipak u centar vere stavlja čoveka i zastupa ideju da čovek sopstvenim trudom može da „postigne *dao* i besmrtnost“ i tako sebi obezbedi večnu i neprolaznu sreću. S druge strane, hrišćanstvo polazi od teorije primordijalnog greha i ističe spasonosnu ulogu Boga, tako da su svi ljudski postupci otelovljenje božanske volje, a veličanje Boga smatra se najvećom ljudskom srećom. Jao Minghui (姚明会) u tekstu „Kontrastivna studija stavova o Bogu Tome Akvinskog i Ge Hungove teorije o besmrtnicima“ (托马斯·阿奎那“上帝观”与葛洪“神仙说”比较研究) objavljenom u svesci br. 2. *Časopisa za društvene nauke Čangšaskog železničkog Instituta* (长沙铁道学院学报社会科学版), 2014. godine, iznosi stav da su do pojave učenja ove dvojice mislilaca u podjednako meri uticali neki opšti preduslovi, kao što su slično životno iskustvo i bliski sistem vrednosti koji su njih dvojica imali. Ako Ge Hungovo „učenje o besmrtnicima“ posmatramo iz ugla „stavova o Bogu“ Tome Akvinskog, možemo uočiti da obojica smatraju da čovek i sve stvari u Univerzumu imaju jedan zajednički prazvor, i da je čovek sastavni deo prirode. Ono u čemu se njihovi stavovi razlikuju jeste odnos koji postoji između čoveka i božanstava. Pored kontrastiranja sa stranim misliocima, u ovom periodu dolazi do novih otkrića i na planu izučavanja korelacija između Ge Hungovih stavova i ideja drugih kineskih mislilaca. Tu treba navesti sledeće radove: Li Đinjangovu magistarsku tezu (李金阳) naslovljenu *O vezama između Unutrašnjih poglavlja Baopucija i Di Kanga* (论〈抱朴子内篇〉与嵇康之关系), odbranjenu 2011. godine na Univerzitetu u Džengdžou (郑州大学); Ču Fengov (曲丰) tekst „Trigram *dun* i Ge Hungovi stavovi o osami (〈遁〉卦与葛洪的隐逸思想), objavljen u svesci br. 5. časopisa *Izučavanje Klasične knjige mena* (周易研究), 2011. godine; Či Sijaočunov (祁小春) tekst „Vang Sidžijeve ideje

o osamljivanju i drugo – poređenje s Ge Hungovim idejama“ objavljen u svesci br. 2. *Časopisa o lepim umetnostima* (美术学报), 2012. godine; Hou Minin tekst (侯敏): „Ge Hung i Su Ši: manifestacija mudrosti očuvanja zdravlja i postizanja besmrtnosti (葛洪与苏轼: 养生智慧的彰显), objavljen u svesci br. 1. *Časopisa Instituta u Huidžouu* (惠州学院学报), 2015. godine.

0.2.3. Lingvistička izučavanja Ge Hungovih dela

Izučavanje Ge Hungovih dela iz lingvističkog ugla je pravac koji se pojavio u poslednjih dvanaest godina. Težište tih izučavanja stavljeno je na izučavanje leksike *Unutrašnjih i Spoljašnjih poglavlja Baopucija*. Tako, na primer, magistarska teza *Analiza leksike u delu Unutrašnja poglavlja Baopucija* (<抱朴子内篇>词汇研究), koju je 2006. godine na Nandinškom Normal Univerzitetu (南京师范大学) odbranila Čeng Jen (成研), daje sveobuhvatnu leksikološku analizu dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, i zaključuje da su tri osnovne karakteristike Ge Hungovog izbora reči: stručnost, zagonetnost i bogatstvo, u čemu leži i značaj ovog dela kao istorijskog materijala u izučavanju kineskog jezika. Dan Meicing (单梅青) u magistarskoj tezi *Analiza priloga u delu Unutrašnja poglavlja Baopucija* (<抱朴子内篇>副词研究), odbranjenoj na Šandunškom Normal Univerzitetu (山东大学) 2008. godine, na osnovu definicije, gramatičkih karakteristika i tipova deli priloge koji se pojavljuju u tom delu na vrste, kako bi, koristeći se kombinacijom statističkih metoda i tabelarnih prikaza, izvršila podelu i svake od tih vrsta. Osim toga, u tezi je data i kontrastivna analiza priloga koji se pojavljuju u delima *Unutrašnja poglavlja Baopucija* i *Huainanci*, na osnovu čega je sprovedeno istraživanje razvoja i promene jezika u periodu od dinastije Zapadni Han do dinastije Đin. Dženg Lin (郑琳) u tekstu „Izučavanje veznika *er* u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*“ (<抱朴子内篇>中连词“而”的研究), objavljenom u svesci br. 5. *Časopisa za humanističke nauke Tehničkog fakulteta u Huaihaiju* (淮海工学院学报人文社会科学版), 2013. godine, analizira značenje i upotrebu veznika *er* na svakom od 1082 mesta koliko se taj veznik

pojavljuje u tekstu, te na taj način analizira karakteristike govornog jezika perioda Vei-Đin. Pored ovih, valja spomenuti i sledeće radove: magistarsku tezu Huang Đing (黄静) pod naslovom *Iučavanje pomoćnih glagola u delu Baopuci* (<抱朴子>助动词研究), odbranjenu 2008. godine na Šandunškom Normal Univerzitetu; Hu Sijaonainu (胡晓娜) magistarsku tezu *Iučavanje predloga u delu Unutrašnja poglavlja Baopucija* (<抱朴子内篇>介词研究), odbranjenu 2009. godine na Severoistočnom Normal Univerzitetu (东北师范大学); Li Đinghuinu magistarsku tezu (李井卉), *Iučavanje značenja polisilabičnih neologizama u delu Spoljašnja poglavlja Baopucija* (<抱朴子外篇>复音词新词新义研究), odbranjenoj 2011. godine na Univerzitetu u Šandongu. Ove teze se bave detaljnim izučavanjem i analizom karakteristika i upotrebe različitih vrsta reči u Ge Hungovim reprezentativnim delima. U tekstu „Opšti prikaz lingvističkih karakteristika *Baopucija*“, koji je 2016. godine objavila Dženg Lin (郑琳) u svesci br. 1. *Časopisa Stručnog tehničkog koledža grada Ljudžoua* (柳州职业技术学院学报), sistematizuje i klasifikuje sve dosadašnje rezultate na planu lingvističkih izučavanja *Unutrašnjih i Spoljašnjih poglavlja Baopucija*, i to iz oblasti gramatike, filoloških studija teško objašnjivih reči i poređenja tekstova radi utvrđivanja pravih verzija.

Osim gorepomenutih oblasti, u poslednjih dvanaest godina postignuti su znatni rezultati i u istraživanju Ge Hungovih medicinskih tekstova *Priručnik za hitne slučajeve* (肘后备急方) i *Recepti zlatnog kovčega* (kin.金匱药方), kao i znanja iz oblasti hemije koje je Ge Hung stekao u pokušajima da napravi eliksir besmrtnosti, o kojima, zbog odsustva direktne veze s temom našeg izučavanja, ovom prilikom nećemo detaljnije govoriti.

0.3. Značaj izabrane teme i plan izlaganja

Iz prikaza dosadašnjih izučavanja Ge Hunga i njegovih dela koji je dat u prethodnom potpoglavlju može se videti da je zahvaljujući velikom broju oblasti u kojima su Ge Hungova dela dala značajan doprinos, a koja, između ostalih uključuju religiju, filozofiju, sociologiju i medicinu, pravci istraživanja i metode koji se u tim istraživanjima

primenjuju su izrazito raznoliki a broj onih koji se tim istraživanjima bave veliki. Ako se ograničimo samo na izučavanja *Unutrašnjih* i *Spoljašnjih poglavlja Baopucija*, zapazićemo sledeće karakteristike: prilikom izučavanja *Unutrašnjih poglavlja* naglasak se stavlja na teorijski sistem vere u besmrtnost i teoriju očuvanja zdravlja i postizanja besmrtnosti. Drugim rečima, tu spadaju, na primer, razmatranje koncepata “skrivenog *daoa*” (玄道), „očuvanja jednog“ (守一), „središta sobe“ (房中), „rafinisanje dana i eliksira od zlata“ (还丹金液) kao i značaj u njima sadržanih učenja o očuvanju zdravlja i postizanju besmrtnosti za savremeno doba. Izučavanja *Spoljašnjih poglavlja* koncentrisala su se pak na političku etiku, žuistička i daoistička učenja, konkretnije, na elaboraciju ideja „*dao* monarha“ (君道), „važnosti talentovanih i vrlih“ (贵贤), „upotrebu kazni“ (用刑) i tome slično. Iako su izučavanja ovih tema bez sumnje dala značajan broj rezultata, pojedini aspekti ipak zaslužuju još detaljnije proučavanje.

To je pre svega slučaj s pitanjem korelacije Ge Hungovih i učenja drugih mislilaca. Iako su se dosadašnja istraživanja dotakla filosofije Lao Cija i Džuang Cija, učenja *Klasične knjige mena*, nauka o skrivenom iz perioda Vei-Đin, žuističkih učenja pa čak i dela stranih autora, njima ipak nedostaje sistematičnost jer su u najvećoj meri koncentrisana samo na neki određeni problem. To posebno važi za pitanje ishodišta ideja iznetih u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, u okviru koga postoji popriličan broj problema koje bi valjalo proučiti. Jedno od tih pitanja jeste: koja je priroda veze između teorije o besmrtnosti iznete u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija* i filosofije iz perioda pre dinastije Ćin kao i spisa ranog daoizma? Drugo takvo pitanje je: Kakva je veza postojala između žuističko-daoističkih ideja iznetih u *Unutrašnjim poglavljima* i žuističko-daoističkih stavova koje srećemo u *Ljuovim Analima Proleća i jeseni* (吕氏春秋), *Huainanciju* i drugim delima ranog daoizma? Pored toga, opšteprihvaćen stav naučne javnosti jeste da je Ge Hungovo specifično životno iskustvo dovelo do toga da on od zastupnika žuizma u mladosti postane daoista u srednjim i poznim godinama života, te se stoga, kada govori o Ge Hungovim žuističko-daoističkim učenjima, većina istraživača slaže da između *Unutrašnjih* i *Spoljašnjih poglavlja Baopucija*, postoji očigledna razlika po tom pitanju zbog čega se

njima treba i na poseban način pozabaviti. Pa ipak, ostaje da se vidi da li je situacija zaista takva.

U ovoj tezi i mi nameravamo da krenemo od gorepostavljenih pitanja. Uzimajući *Unutrašnja poglavlja Baopucija* kao polaznu tačku, a ishodište ideja iznetih u tom delu kao centralnu temu, u posebnim poglavljima ove teze bavićemo se verovanjem u besmrtnost iznetim u ovom delu i njegovim ishodištem, žuističko-daositičkim učenjima i njihovim poreklom, kao i književnim odlikama ovog dela. Konkretnije, svako od poglavlja baviće se sledećim pitanjima:

U Prvom poglavlju govorićemo o verovanju u besmrtnost koje zastupa delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* i ishodištu tih ideja. Ge Hung je daoistička učenja preinačio u religijski daoizam, stvarajući tako od čiste ideologije jedno religijsko ubeđenje. Okosnicu religijskog daoizma u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* čine koncepti „skriven, mističan“ (玄), *dao* (道) i „jednost“ (一), koji potiču iz dela *Laoci*. Na tim osnovama izgrađen je celovit teorijski sistem religijskog daoizma, čime je i zvanično oformljeno verovanje u besmrtnost. Pa ipak, u dugom procesu razvoja tog celovitog sistema vere u besmrtnost izloženog u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*, a polazeći od stavova o besmrtnosti koje nalazimo u delima *Laoci* i *Džuangci*, osim Ge Hungovih zasluga na planu kristalizacije tih ideja, ne malu ulogu odigrala su i dela ranog daoizma kao što su *Laoci Hešang Gung džangđu* i *Taiping đing*, koja su poslužila kao teorijska potpora. U Ge Hungovom sistemu vere u besmrtnike, teorijski okvir „skrivenog jednog“ (玄一) i „ćija“ (气), kao i konkretna praktična primena „eliksira besmrtnosti“ (金丹) i „očuvanja jednog“ (守一), bez razlike predstavljaju sintezu i elaboraciju grupnih dostignuća ranodaoističkih klasika, tj. prihvatanje onog što je bilo dobro i korisno a odbacivanje onog što nije. U ovom poglavlju ćemo, u posebnim odeljcima, govoriti o razvojnem putu stavova o besmrtnosti, koje je zastupao rani filozofski daoizam, u verovanje u besmrtnost koje je izloženo u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, a u nastojanju da otkrijemo ishodište tog Ge Hungovog učenja.

Drugo poglavlje nosi naziv: Žuističko-daistička shvatanja izložena u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* i njihovo ishodište. S obzirom na epohu u kojoj je Ge Hung živeo, kao i na specifičnosti njegovog životnog puta, delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* ispoljava jasnu tendenciju spajanja žuističkih i daositičkih učenja. Ge Hung je žuističke etičke principe upravljanja državom uneo u sistem religijskog daoizma koji je zastupao distanciranje od sveta i praktikovanje asketicizma zarad dostizanja besmrtnosti, tako da je ovaj tip misaonog modela koji je potpomogao upliv žuističkih učenja u sistem daoizma, imao dalekosežan uticaj na religijski daoizam potonjih vremena. Pa ipak, uvođenje žuističkih ideja u daoizam, nije izmislio sam Ge Hung. I dela filozofskog daoizma *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* i *Huainanci* nastala u periodu dinastija Ćin i Han, već apsorbuju pojedine žuističke ideje. Ove dve knjige, svojim specifičnim stilom i argumentacijom, prezentovale su ljudima ogromne duhovne uspehe i utrle put povezivanju žuizma i daoizma, te su stoga predstavljale i važan izvor inspiracije za Ge Hunga. U ovom poglavlju ćemo se pojedinačno baviti karakteristikama učenja o spajanju žuizma i daoizma koji se sreću u delima *Ljuovi Anali proleća i jeseni*, *Huainanci* i *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, u nameri da otkrijemo njihove međusobne veze i pravce razvoja.

U trećem poglavlju, naslovljenom: Književne karakteristike dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija* i njihovo ishodište, govorimo o *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*, koje budući delo filozofskog daoizma, nije bilo zaslužno samo za prenošenje ideja i uvođenje inovacija u daoističko učenje, već je predstavljalo izuzetno vredno delo iz književnosti i estetike. Njega ne karakterišu samo bogate stilske figure i milozvučnost teksta, što je nasleđeno iz dela *Laoci* i *Džuangci*, već nosi u sebi i pečat „književne renesanse“ koja je karakterisala period Vei-Đin. U ovom poglavlju ćemo se koncentrisati na estetske karakteristike *Unutrašnjih poglavlja Baopucija*, kao i njegove veze s daoističkim delima prethodnih perioda.

Zaključak sumira najvažnije tačke svakog poglavlja i iznosi zaključak koji se odnosi na rad kao celinu.

1.: Vera u besmrtnost izložena u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija i njeno ishodište*

Gospodin Čen Jingning (陈樱宁) je svojevremeno rekao sledeće: „Svaku religiju karakteriše neka vrsta vere, a čim postoji vera, moraju postojati i razlozi zašto se u nešto veruje. Kada se ti razlozi izraze rečima kako bi ih ljudi mogli razumeti i lakše se upoznati s osnovama te vere, to je ono što stručnjaci za religiju nazivaju ‘religijskim učenjem’ (教理). Svaka religija na osnovu svojih najznačajnijih spisa u nekoliko reči ili rečenica, sažeto i jezgrovito izražava kriterijume ponašanja i standarde mišljenja kojih se njeni sledbenici u svakodnevnom životu pridržavaju. Ti kriterijumi i standardi su u skladu sa čitavim religijskim učenjem, i ni u kom smislu mu nisu kontradiktorni. To je ono što nazivamo ‘religijskim principima’ (教义).“⁹ Religijski daoizam, kao autohtona kineska religija, jeste verovanju u mnogobrojne svece (božanstva). On zastupa ideju da čovek, praktikujući asketizam, može postići besmrtnost, što je ujedno i centralni princip ove religije. Lao Ci, ili „Nebeski gospodar Lao“, koga religijski daoizam uzdiže na nivo božanstva, tj. njegovo učenje o *daou*, predstavlja osnovno učenje religijskog daoizma. Ako posmatramo nekoliko hiljada godina nastanka i širenja učenja i principa religijskog daoizma, primetićemo da je reč o jednom dugotrajnom i dinamičnom procesu razvoja.

Najkraće rečeno, u drevnoj kineskoj mitologiji postojala je ideja da se „dostizanjem *daoa* postaje besmrtnik“, koja je bilo snažno obojena slepim magijskim verovanjem. U periodu pre dinastije Ćin, ovo primitivno verovanje u besmrtnost postepeno u sebe upija bazične koncepte daoističke filosofije, kao što je, recimo, *dao*, i vrlo lako se uklapa s idejama o besmrtnosti koje su bile sadržane u učenjima Lao Cija i Džuang Cija, iako one kod njih nisu bile konkretno verbalizovane. Za vreme Zapadnog i Istočnog Hana dolazi do velikog zaokreta koji se sastojao u tome da je koncept „večitog *daoa*“ (常道) bio zamenjen „*daoom* prirodne dugovečnosti (besmrtnosti)“ (自然长生之道) u delu *Laoci Daodeding*

⁹Čen Jingning (陈樱宁), *Daodijao ju jangšeng* (道教与养生), 华文出版社, 1989:80.

Hešang Gung džangđu, da bi, nakon toga, s pojavom *Taiping đinga*, tog ranodaoističkog spisa koji, iako složen i raznolik po svom sadržaju, ipak nedvosmisleno sadrži veru u besmrtnost, bila postavljena osnova za uobličavanje vere u besmrtnost religijskog daoizma. U periodu Istočnog Đina, Ge Hung u svom delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, sistematizuje učenja izložena u spisima religijskog daoizma prethodnih epoha i bavi se teorijom praktikovanja daoističke doktrine, koju uzdiže na jedan sasvim novi nivo. Prilično celovit sistem verovanja u besmrtnost koji se zasnivao na relativno zrelih teorijskim osnovama koji je po prvi put bio tu predstavljen, utro je put kasnijem razvoju i konačnom sazrevanju religijskog daoizma, i omogućio njegov dalji napredak i reforme do kojih je došlo nakon perioda Vei-Đin.

Opšteprihvaćen stav u naučnim krugovima danas jeste da je učenju o besmrtnosti ranog religijskog daoizma iz vremena pre Ge Hunga nedostajala sistematičnost i teorijska uobličenost. Tek se sa Ge Hungom javljaju prve naznake teorijskog konstrukta, i to zato što je, da bi odbranio verovanja koje je zastupao religijski daoizam, Ge Hung za najveći uspeh praktikovanja doktrine proglasio dostizanje besmrtnosti konzumiranjem pilula i eliksira, ali i zato što je sistematski i detaljno govorio o pitanjima kao što su: dubina skrivenog *daoa*, mogućnost postizanja besmrtnosti, put koji treba preći ka dostizanju tog cilja, mogućnost spravljanja eliksira besmrtnosti i čudotvornost daoističke magije. Na taj način on je oformio jedan celovit teorijski sistem daoističke vere u besmrtnost i sistem njenog praktikovanja koji u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* biva jasno uobličen.

Uopšteno govoreći, delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* predstavlja prelaz između filozofskog ka religijskom daoizmu, i njegovo uporište. Jedan takav proces preinačavanja i utvrđivanja nije mogao biti završen u jednom potezu, niti je zasluga za to samo Ge Hungova. Ona je ostvarena zahvaljujući čitavom nizu ranodaoističkih spisa i spisa religijskog daoizma, kao što su *Laoci*, *Džuangci*, *Laoci Daodeding Hešang Gung džangđu* i *Taiping đing*, koji su, jedan za drugim, postepeno pripremali teren i napredovali u tom pravcu. U ovom poglavlju krećemo od samih začetaka ideja o besmrtnosti u delima *Laoci* i *Džangci*, nastavljamo s analizom vere u besmrtnost iznete u delima *Laoci Daodeding Hešang Gung džangđu* i *Taiping đing*, kako bismo se na posletku pozabavili teorijskim

sistemom verovanja u besmrtnost izloženim u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*. Naša namera je da skiciramo konture tog procesa transformacije i na taj način utvrdimo ishodište verovanja u besmrtnost koje zastupa ovo poslednje delo.

Ono što bi ovde valjalo napomenuti jeste da je vera u besmrtnost, kao centralno učenje dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, ujedno i fokus čitavog našeg rada. Iz tog razloga, pre no što krenemo s analizom gorepomenutih klasika filozofskog i religijskog daoizma, neophodno je razjasniti u čemu se sastoji razlika između „stavova o besmrtnosti“ (神仙观念) i „vere u besmrtnost“ (神仙信仰). Moje lično mišljenje jeste da između „stava“ i „vere“ postoji kvalitativna razlika. Stav je sud koji čovek donosi na osnovu objektivnih činjenica i subjektivnog iskustva. Posredstvom logičkih tumačenja, dokazivanja i racionalnih objašnjenja, taj sud se često uzima kao putokaz za neko buduće delanje ili neki budući izbor. Stavovi su relativna kategorija. Onog trenutka kada se logički dokaz ili tumačenje koje stoji u njegovoj osnovi opovrgne, tj. kada originalna objašnjenja prestanu da budu racionalna, dolazi do transformacije i samih stavova, pa može doći do odbacivanja onoga u šta smo ranije verovali, tj. njegovog negiranja. S druge strane, vera u nešto je delatnost duha čija suština leži u tome da, uprkos nedostatku zasnovanosti u nečem realnom i nemogućnosti tumačenja ili dokazivanja, ona ljudima služi kao potpora, osnažuje ih i ispunjava. Navedimo jedan primer: Rečenice „Ispravno je to što si uradio“ i „Ja smatram da je ispravno to što si uradio“, izražavaju stavove govornika, koji se mogu održati samo uz postojanje određenih preduslova. Za razliku od njih, rečenice tipa „Verujem u Sakjamunija“ ili „Verujem u Boga“, su iskazi vere, koji se neće promeniti promenom postojećih uslova i koje karakteriše krajnji stepen čvrstine. Budući zasnovani na suštinskoj razlici koja postoji između značenja koncepata „stav“ i „vera“, „stavovi o besmrtnosti“ i „vera u besmrtnost“ takođe predstavljaju dve vrlo različite kategorije. S jedne strane, čovek koji poseduje veru u besmrtnost, nužno mora imati određenu predstavu i poznavanje samog tog pojma. Drugim rečima, on će sigurno imati određene stavove o besmrtnosti. S druge strane, ukoliko neko poseduje veoma bogato znanje o besmrtnosti i vrlo duboke i bogate predstave o tome, to ipak neće biti dovoljno da sa sigurnošću zaključimo da on poseduje i veru u besmrtnost. Ako se sada vratimo na rani religijski daoizam u Kini, možemo

zaključiti da je proces nastanka i razvoja ranog religijskog daoizma od vremena pre dinastije Ćin pa sve do perioda Vei-Đin, zapravo proces postepene transformacije od „stavova o besmrtnosti“ ka „verovanju u besmrtnost“. U tom procesu dela *Laoci*, *Džuangci*, *Laoci Daodeđing Hešang Gung džangđu* i *Taiping đing* predstavljaju prekretnicu, dok Ge Hungovo delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* označava zvanični i potpuni završetak te transformacije.

1. 1. Začeci stavova o besmrtnosti u daoističkoj filosofiji iz perioda pre dinastije Ćin – dela Laoci i Džuangci

Neprolaznost klasičnih tekstova ogleda se u originalnom sadržaju koji je u njima iznet, dubokim idejama iz širokog spektra različitih domena, umetničkom jeziku i drugim karakteristikama. Od trenutka kada se pojave, ta dela postaju neprolazna i bez obzira na vremenski period koji protekne ona ne gube ni trunku svoje privlačnosti. Generacije i generacije čitalaca im se stalno iznova vraćaju, kao neiscrpnom izvoru novih saznanja i novih inspiracija. Kinesku kulturu kroz vekove njenog trajanja odlikuje tradicija poštovanja, vere i ljubavi prema klasicima i antici. Drevna akademska istorija Kine jeste istorija stalnog tumačenja klasika. Među tim klasicima koji su stalno iznova čitani i tumačeni, oni nastali u periodu pre dinastije Ćin, *Kungci*, *Mengci*, *Laoci*, *Džuangci* i *Klasična knjiga mena*, predstavljaju plodno tlo na kome su iznikle i razvile se gotovo sve teorije, ideologije i religije kasnijih vremena.

Religijski daoizam, kao autohtona kineska religija, svoj izvor ima u dalekoj starini, a ogranci koji su se unutar njega razvili su prilično raznoliki. Pa ipak, bez obzira da li je reč o ranom religijskom daoizmu nastalom u narodu, religijskom daoizmu aristokratske klase iz perioda Vei-Đin ili pak pet velikih daositičkih škola koje su se razvile u vremenu dinastija Sung i Juen, svi oni se, u objašnjavanju i dokazivanju svojih religijskih principa, vraćaju na priču o Lao Ciju i Džuang Ciju, nastojeći na taj način da pronađu ishodište svojih teorija. Iz toga se jasno vidi u kojoj su meri, za nastanak i razvoj religijskog daoizma, bila značajna dela daositičke filosofije iz vremena pre dinastije Ćin.

Delo koje je imalo najveći uticaj na religijski daoizam bez sumnje je delo *Laoci*, koje je u kasnijim vremenima dobilo počasni status najvažnijeg daoističkog spisa. Kao delo filozofskog a ne religijskog karaktera, *Laoci* ni na jednom mestu direktno ne pominje verovanje u besmrtnost. Pa ipak, s obzirom na bogatstvo i dubinu u njemu iznetih misli, kao i eleganciju i neobičnost književnog stila, učenja izneta u delu *Laoci* predstavljala su plodno tlo za nastanak vere u besmrtnost religijskog daoizma. U pet hiljada reči teksta *Laoci*, na svakom koraku srećemo konotacije o očuvanju zdravlja i dostizanju dugovečnosti, od kojih ćemo mi ovde navesti samo najreprezentativnije rečenice:

不失其所者久，死而不亡者寿。¹⁰

盖闻善摄生者，陆行不避兕虎，入军不被甲兵。兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。¹¹

有国之母，可以长久，是谓深根固柢，长生久视之道。¹²

U tri gorenavedene rečenice, Lao Ci zapravo govori o očuvanju i kultivisanju duha. Značenje prve rečenice je sledeće: Čovek može biti večan samo ukoliko ne izgubi uporište svoga duha (tj. svoju prirodu). Pravo značenje dugovečnosti jeste da duh nastavi da živi čak i nakon smrti tela. Ono za čim je Lao Ci težio bila je sfera u kome duh biva sjedinjen s *daom*, a ta sfera prevazilazi domen telesnog postojanja. Pa ipak, formulacija „死而不亡“, „(fizički) umreti, ali ne prestati da postoji“, bila je nagoveštaj za koji je religijski daoizam kasnijih vremena mogao da se veže. U *Unutrašnjim poglavljima Baopucija Ge Hung* po prvi put pominje „besmrtnike oslobođene od tela“ (尸解仙)¹³ što je zapravo bilo

¹⁰ Trideset treće poglavlje dela *Laoci* (《老子·第三十三章》), Čen Gujing (陈鼓应) (komentari), *Laoci đindžu đinji* (老子今注今译), 商务印书馆, 2006: 20. Svi navodi iz dela *Laoci* u tekstu ispod preuzeti su iz ovog izvora, pa ćemo stoga u fusnotama davati samo nazive poglavlja i broj stranice.

¹¹ Pedeseto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第五十章》), *Laoci đindžu đinji* (老子今注今译), str. 256.

¹² Pedeset deveto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第五十九章》), *Laoci đindžu đinji* (老子今注今译), str. 288.

¹³ Izraz „Besmrtnici oslobođeni od tela“ (kin.尸解仙), pojavljuje se u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*. Kada daoistički sveštenik dostigne *dao* i postane besmrtnan, on, pod izgovorom da je umro, za sobom ostavlja sopstveno telo, a taj proces izdizanja i preobražavanja u besmrtnika naziva se „procesom oslobađanja od tela“ (kin. 尸解). Ljudi koji su na taj način postali besmrtni nazivaju se „Besmrtnicima oslobođenim od tela“.

inspirisano Lao Cijevim iskazom „(fizički) umreti, ali ne prestati da postoji“, tj. predstavlja drugačiji vid njegovog ispoljavanja. U drugom gorenavedenom citatu se kaže: Čovek koji je sklon očuvanju vitalnosti, dok korača zemljom neće naići ni na nosoroga, ni na tigra, niti će u borbi biti moguće povrediti ga oružjem. Nosorog nema gde da ga ubode rogom, niti ga tigar ima gde ogrepsti kandžom, kao što ni oštrica nema gde da se zabode. A zašto je to tako: Zato što na telu tih ljudi ne postoji ni jedna slabost koja bi mogla biti smrtonosna. Iskazi „onaj ko je sklon očuvanju vitalnosti“ (善摄生) i „ne postojanje smrtonosne slabosti“ (无死地) u citatu iznad originalno se odnose na svest o patnji i držanje podalje od opasnih sukoba, kao i na očuvanje prirodnog stanja, stanja sjedinjenosti s *daom*. Međutim, budući da su pristalice religijskog daoizma direktno preuzele te ideje, dolazi do njihove evolucije i one postaju teorijske podloge okultnih veština *fangšu* kao što su veština očuvanja zdravlja i dostizanja besmrtnosti i veština vežbanja *ćija* (练气) radi izbegavanja opasnosti. Značenje treće citirane rečenice jeste: Kada postoji osnova za upravljanje državom – *dao*, onda se može očuvati njena stabilnost i dugotrajan mir i red u njoj. Pa ipak, izraz „长生久视“ koji ovde metaforički ukazuje na dugi period stabilnosti u državi, učenjaci religijskog daoizma kasnijih perioda su izvukli iz konteksta, te on postaje konačni cilj kojeg su vernici praktikovanjem doktrine nastojali da dostignu. U četvrtom poglavlju dela *Laoci* kaže se još i ovo:

道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。湛兮其若存，吾不知谁之子，象帝之先。¹⁴

Značenje ovog pasusa je sledeće: Iako je *dao* praznina, njegova funkcija je neograničena. *Dao* je poput ambisa, a opet ishodište je svih stvari na ovom svetu. On otklanja energičnost, prevazilazi brojnost i komplikovanost, sakriva zaslepljujuću svetlost i meša se s prašinom. On je tako tih i postoji tako neprimetno, (kao da ga uopšte i nema). Ne znam čiji je on sin, ali izgleda da je postojao i pre samog Nebeskog cara. U ovom pasusu, Lao Ci koristi reči, „或“, „似“, „若“ i „象“, koje su dvosmislene, a posredstvom kojih *dao* poredi s ambisom, personifikuje ga nazivajući ga „sinom“ i to sve sa ciljem da čitaoca što više njemu približi

¹⁴ Četvrto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第四章》), u *Laoci đindžu đinji* (老子今注今译), str.90.

ne bi li shvatio njegovu prirodu i funkciju. Pa ipak, ova tehnika opisivanja otvorila je široko polje mogućnosti za elaboraciju u kasnijim daoističkim tekstovima. Već u delu *Taiping ding*, dostignut je novi nivo u tehnikama personifikacije *daoa* tako da se sada njemu direktno pripisuju ljudske karakterne crte i natprirodne moći. „Ambis“, reč koja se u delu *Laoci* koristi da metaforički opiše prirodu *daoa*, u *Taiping ding*u postaje „jama“ (洞) kojom se nastoji definisati njegova forma. Sve ono što je u vremenu nakon dinastije Tang rečeno o „nebeskoj pećini“ (洞天)¹⁵, upravo se zasnivalo na tome. U delu *Laoci* nailazimo na veliki broj opisa koji svojom privlačnošću i bogatstvom prostora za razmišljanje koje pružaju liče ovom gorenavedenom, a koji su manje-više svi, u kasnijim fazama razvoja religijskog daoizma, postali fundamentalni koncepti na kojima je razvijana vera u besmrtnost. Ti koncepti sami po sebi sadrže začetke ideje o besmrtnosti, i premda, tu posejano seme još nije prokljalo i izdžigljalo iznad zemlje, ono je ipak poslužilo kao bazični teorijski okvir vere u očuvanje zdravlja i dostizanje besmrtnosti, ali i konkretnih metoda praktikovanja okultnih veština *fangšu* i recepata za spravljanje eliksira tipičnih za religijski daoizam. Ti koncepti su istovremeno bili i vrlo stabilna misaona osnova za buduću, dugi razvoj religijskog daoizma u celini u periodu nakon dinastije Ćin.

Osim kvaliteta samog dela *Laoci*, opšta atmosfera koja je vladala u periodu za vreme i posle Zapadnog i Istočnog Hana, bila je jedan od najvažnijih faktora koji je dao podstrek za deifikaciju kako samog Lao Cija, tako i njegovog dela. Većina vladara dinastije Han bili su privrženi veri u besmrtnike. Počevši od Han Vudija (汉武帝) nadalje, svi vladari ove dinastije čine dosta toga u promociji te vere. Tako je u „Biografiji Vang Baoa“ u delu *Istorija Hana* (汉书·王褒传) o Han Sjuendiju (汉宣帝, 91. god. pre n. e. – 48. god. pre n.e.) zabeleženo sledeće: „颇好神仙，博尽奇异之好“¹⁶ I u poglavlju „Đijaosi

¹⁵ Nebeska pećina (洞天) je termin iz religijskog daoizma koji označava mesto na kome obitavaju besmrtnici.

¹⁶ Iz „Biografije Vang Baoa“, Svitak 64, II deo, *Istorija Hana* (《汉书·卷六十四下·王褒传》). Tu se kaže da je Han Sjuendi bio izuzetno zainteresovan za učenje o besmrtnosti, pa je na sve strane tražio i oko sebe okupljao one *fangšijekoji* su posedovali izuzetne veštine. Citat preuzet iz: Ban Gu (班固) (autor), Jen Šigua (颜师古) (komentari). *Istorija Hana* (《汉书》), 中华书局, 1999: 2134. Svi ostali navodi iz dela *Istorija Hana* u daljem tekstu potiču iz tog izvora, tako da će u nastavku biti navođeni samo naslovi odeljaka i broj stranice.

dži“ *Istorije Hana* zabeleženo je da su Han Čengdiju (汉成帝, 51. god. pre.n.e. – 7. god. pre n.e.) pred kraj života, kako nije imao naslednike, svi njegovi ministri preporučivali ljude stručne u okultnim naukama, te da je svima njima omogućen ceremonijalni prijem kod cara, ali i da je tada u Čanganu broj službenika zaduženih za prinošenje žrtava dostizao stotinu. Situacija je bila još povoljnija za vreme cara Han Aidija (汉哀帝, 27. god. pre n.e. – 1. god. n.e.), posebno zato što je on bio čovek lošeg zdravlja, pa se po čitavom carstvu tragalo za *fangšijima* (alhemičarima) koji bi ga mogli zaštititi i sačuvati od nesreće. To je eskaliralo dotle da je u toku godine dana bilo izgrađeno „tridesetsedam hiljada hramova za prinošenje žrtava besmrtnicima”.¹⁷ Takva atmosfera vladala je sve do dinastije Istočni Han, čiji je osnivač i prvi car Liju Siju (刘秀, 5. god. pre.n.e – 57 god. n.e), uz pomoć *tučena*¹⁸ došao na vlast, pa ih je zato, nakon što je i formalno stupio na presto ozakonio i proglasio uzvišenim. Kada su *tučeni* dobili takav status u državi, atmosfera obožavanja natprirodnih bića i duhova postaje sveprisutna u društvu. Upravo je pod tako snažim uticajem sujeverja koje se širilo od najviših ka najnižim društvenim slojevima, negde otprilike između Zapadnog i Istočnog Hana, daoistička filosofija koja je u delu *Laoci* propagirala smirenost i nedelanje, postepeno iskvarena i pretvorena u učenje o očuvanju zdravlja i dostizanju besmrtnosti. Filozofski koncepti i termini o kojima je bilo reči u prethodnom potpoglavlju, tako postepeno bivaju utopljeni u učenje o besmrtnosti religijskog daoizma. Najjasniji primer toga predstavlja najvažnije delo rane faze religijskog daoizma, delo *Laoci Daodeding Hešang Gung džangđu*. To delo, s jedne strane, predstavlja ponovno tumačenje spisa *Laoci*, a sa druge, spis koji je označio prelaz između daoističke filosofije perioda pre dinastije Ćin i religijskog daoizma koji se kasnije pojavio. Ali, to ćemo za sada ostaviti po strani i detaljnije o tome govoriti u drugom odeljku ovog poglavlja.

Klasično delo daoističke filosofije iz perioda pre dinastije Ćin koje je imalo direktan

¹⁷ “一岁三万七千祠”, iz „Dijaosi dži“, tom 25, *Istorija Hana* (汉书·卷二十五·郊祀志), navod preuzet iz *Istorije Hana* (《汉书》), str. 1044.

¹⁸ *Tučen* (kin. 图讖): spisi koje su u drevnim vremenima sastavljali *fangšiji* ili pak konfucijanski učenjaci, a koji su se ticali navodnih dokaza da su vladari za svoju vlast i svoj autoritet dobijali direktni mandat Neba. Uglavnom su bili pisani metaforičkim jezikom, u vidu predskazanja. Praksa pisanja ovih spisa započela je za vreme dinastije Ćin, a u periodu Istočnog Hana doživela je svoj vrhunac.

i konkretan uticaj na razvoj verovanja u besmrtnost koje je zastupao religijski daoizam, bilo je delo *Džuangci*. Trebalo bi, međutim, istaći da se posmatrano iz istorijskog ugla, ovo delo, koje se jeste pojavilo i jeste cirkulisalo u periodu pre dinastije Ćin, po stepenu njegove rasprostranjenosti ni u kom smislu nije moglo porediti sa delom *Laoci*. Tako je bilo sve do perioda Vei-Ďin. U početnoj fazi razvoja religijskog daoizma u Kini, delu *Džuangci* se nije poklanjala velika pažnja. Tek je s pojavom nauka o skrivenom i njegovom popularnošću za vreme perioda Vei-Ďin, delo *Džuangci* svojim elegantnim i brzim stilom, kao i prefinjenim i mudrim načinom na koji je osmišljeno, uspeo da zadovolji potrebe učenjaka koji su se bavili čistom konverzacijom, za bekstvom od realnog sveta. Tek tada ono postepeno ulazi u žižu interesovanja i dobija status najvažnijeg od „tri stuba nauka o skrivenom (kin. 三 玄)“¹⁹ Ukoliko pogledamo najranije klasike religijskog daoizma kao što su *Laoci Daodeding Hešang Gung džangđu*, *Tai ping đing*, ili pak *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, delo iz vremena Vei-Ďina koje predstavlja sublimaciju ovih učenja, primetićemo da Džuang Cijeva filozofska učenja sama po sebi nisu imala konkretan uticaj na njihov nastanak. Ge Hung je u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija* čak i otvoreno kritikovao Džuang Cija, zbog fantastičnog i bizarnog jezika, kao i njegovog „ravnopravnog tretmana života i smrti“ (齐生死), koja je bila dijametralno suprotna težnji religijskog daoizma za dostizanjem dugovečnosti.²⁰ Realni uticaj na verovanje u besmrtnost koje je zastupao religijski daoizam delo *Džuangci* je počelo da ima tek posle dinastije Tang, nakon koje je taj uticaj sve više rastao. Delo *Džuangci* dobilo je status *Nan Hua džendinga* (kin. 南华真经, u doslovnom prevodu „klasik koji zrači svetlošću snažnom poput vatre“), a ogroman broj daositičkih sveštenika, od vremena Tanga nadalje, piše komentare i objašnjenja ovog dela, baš kao što su to za delo *Laoci* radili monasi iz vremena Zapadnog i Istočnog Hana. Ali razlog zbog koga ćemo mi, u ovom poglavlju, ipak govoriti o začecima vere u besmrtnost koji se sreću u delu *Džuangci*, leži u tome što, iako filozofski stavovi izraženi u ovom delu, a za razliku

¹⁹ „Tri stuba Nauka o skrivenom“: čine dela *Džuangci*, *Laoci* i *Klasična knjiga mena*, u kojima se nalaze teorijske osnove nauka o skrivenom iz perioda Vei-Ďin.

²⁰ Za detaljnije o ovome videti poglavlje „Ši dži“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (抱朴子内篇·释滞), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str. 151.

od dela *Laoci*, nisu imali direktan uticaj na razvoj vere u besmrtnost u ranoj fazi religijskog daoizma, jedinstveni karakter ovog dela, stil kojim je pisano i njegovi čuveni opisi i predstave, ipak su direktno protkane kroz redove Ge Hungovih *Unutrašnjih poglavlja* i drugih daoističkih klasika:

藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子。不食五谷，吸风饮露。乘云气，御六龙，而游乎四海之外。其神凝，是物不疵疠而年谷熟。²¹

Značenje ovog pasusa je: Daleko, na planini Guše, živela je jedna besmrtnica, kože bele kao sneg, nežna i lepa poput devojke. Ona se nije hranila ni žitaricama niti drugom hranom, udisala bi vetar kad god bi ogladnela i pila rosu kada je bila žedna. Jašući letećeg zmaja ona je jezdila oblacima i tako lutala univerzumom. Koncentrisanog duha, ona je stvari štitila od nedaća i obezbeđivala obilate žetve. Originalna namera izvrsnog opisa datog u ovom pasusu jeste da posredstvom opisa „besmrtnika“ (神人), što je u biti alegorija, opiše stanje apsolutne slobode duha, nesputanosti stvarima i običajima ovozemaljskog sveta. Ipak, vrlo lako primećujemo da svi opisi stanja besmrtnika i svetih ljudi koji su dostigli *dao*, a koje srećemo u kasnijim fazama religijskog daoizma, u sebi nose elemente ovog opisa. Navešćemo još jedan primer. Preuveličavanje koje srećemo u gorenavedenom citatu, a u vezi sa tim da sveti čovek ništa ne jede te da je koncentrišući svoj duh u stanju da utiče na sve stvari na ovom svetu, Ge Hung je u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija* ponovno objasnio, ali i preinačio u tzv. „metodu odricanja od žitarica“ (断谷之法)²², „tehniku

²¹ „Slobodno tumaranje, 1.“, Unutrašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子内篇·逍遥游第一》). Preuzeto iz Guo Cingfan (郭庆藩), *Džuangci diše* (《庄子集释》), 中华书局, 1982:37. Svi navodi iz dela *Džuangci* u daljem tekstu potiču iz ovog izvora, tako da će u nastavku biti označavani samo nazivi poglavlja i broj stranice.

²² Metodu „odricanja od žitarica“ (kin. 断谷) koja se nazivala još i „uzdržavanje od žitarica“ (辟谷), prvi put u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija* predlaže Ge Hung, kao jednu od tehnika praktikovanja doktrine. Ona se uglavnom sastojala u postu i regulisanju disanja kao načinima za dostizanje dugovečnosti.

bajalica“ (禁咒之术)²³ i ostale konkretne metode praktikovanja religijskog daoizma koje su se mogle sprovesti u delo. Pogledajmo i sledeći citat:

古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉。²⁴

U ovom citatu koji se nalazi u poglavlju „Da cunɡ ši“ (大宗师), u delu *Džuangci*, opisano je stanje prosvetćenog čoveka (真人) iz drevnih vremena, koji je spoznao *dao*: kada spava, on ne sanja, niti (o ičemu) brine kada se probudi. On ne zahteva prefinjenost jela i pića, a disanje mu je izuzetno duboko: udahom njemu vazduh stigne sve do peta, dok kod običnog čoveka on stigne svega do grla. Namera Džuang Cija bila je da ovim pasusom opiše jedno idealno stanje čoveka koji je sjedinjen s *daom*, stanje koje karakteriše odsustvo brige, skoncentrisanost duha i harmonija duše i tela. Ali, kada pročitamo *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, postaje nam jasno da je jedna od tehnika dostizanja besmrtnosti koju je opisao Ge Hung, „tehnika disanja iz trbuha“ (胎息之法)²⁵, upravo svoje korene vukla iz ovog pasusa.

Osim toga, u delu *Džuangci* se na više mesta objašnjava concept *ćija* (气). Tako, recimo, u poglavlju „Dži Le“ (至乐), u *Spoljašnjim poglavljima* (外篇), on kaže:

察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死，是相与为春夏秋冬四时

²³ „Metoda bajalica“ (禁咒) je jedna od magijskih veština religijskog daoizma o kojoj se govori u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*. To je veština kojom se, posredstvom urođenog *ćija* (真气) i bajalica, pod kontrolu stavljaju natprirodna bića i stvari spoljašnjeg sveta.

²⁴ „Da cunɡ ši, 6.“, *Unutrašnja poglavlja dela Džuangci* (《庄子内篇·大宗师第六》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str. 179.

²⁵ Termin „tehnika disanja iz trbuha“ sreće se u poglavlju „Ši dži“, *Unutrašnjih poglavlja Baopucija*, i predstavlja jednu od tehnika očuvanja zdravlja i dostizanja dugovečnosti koju on predlaže. Sastoji se u tome da čovek treba da se trudi da ne diše nosom i ustima, već da, poput nerođenog deteta u majčinom stomaku, diše iz malog stomaka. Slično onome što se danas naziva „disanjem iz stomaka“.

行也。²⁶

Značenje ovog pasusa je sledeće: Ali, gledajući to, koje na samom početku nije bilo živo, i ne samo da nije bilo živo, već nije imalo ni oblika, i ne samo da nije imalo oblika već nije imalo ni daha, u tom (stanju) između postojanja i nepostojanja (ono) se pretvorilo u *ći*, a *ći* zatim u oblik, da bi se potom oblik pretvorio u život, a sada život krenuo dalje u pravcu smrti. Takva promena života i smrti liči na smenu godišnjih doba.²⁷ Kroz ovaj navod vidimo da Džuang Ci smatra da život svih stvari na ovome svetu zavisi od oblika, koji pak nastaje od *ćija*, a *ći*, koji ni sam isprva nije postojao, nastaje unutar *daoa*. Očigledno je da je u Džuang Cijevoj filosofiji, *dao* imao značenje *noumenona* i predstavlja postojanje samo po sebi. Po svom statusu, drugi po važnosti, odmah iza *daoa* bio je *ći*. *Ći* je bio veza između *daoa*, postojanja po sebi i „konkretnih stvari koje imaju formu i oblik“. Iz toga je jasno da je tumačenje *daoa*, kao stvari po sebi, koje daje Džuang Ci, u osnovi identično odnom koje srećemo u delu *Laoci*, ali je zato Džuang Cijevo učenje o *ćiju*, mnogo konkretnije od Lao Cijevog. *Ći* je u delu *Džuangci* dobio mnogo viši status a dolazi i do uspostavljanja veze između *daoa*, *ćija* i mirijade stvari. Tu vezu je, kasnije, delo *Taiping đing* mnogo više razradilo i u nju unelo izmene, čime je funkcija *ćija* znatno obogaćena. Podstaknut vezom između *daoa* i *ćija* iz dela *Džuangci*, *Taiping đing* u nju uvodi još i koncept „jednosti“ (一), čime je stvoreno trojstvo „*dao* – *ći* – jednost (道——气——一)“, o kojem će biti više reči u sledećem potpoglavlju.

Pored toga, važno mesto u filosofiji dela *Džuangci* zauzima i koncept „međusobne transformacije stvari“ (物化), koji se prvi put pojavljuje u tekstu „O jednakosti stvari“ (齐物论)²⁸ Tekst „O jednakosti stvari“ u svojoj celini govori o neprekidnom umnožavanju

²⁶ „Džile,18.“, Spoljašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子外篇·至乐第十八》), *Džuangci điši* (《庄子集释》), str. 453.

²⁷ Za prevod ovog navoda na savremeni kineski konsultovan je Čen Gujing (陈鼓应), *Džuangci đindžu đinji* (《庄子今注今译》), 中华书局, 2001:525.

²⁸ Izraz „međusobna transformacija stvari“ (物化) potiče iz drugog dela teksta „O Jednakosti stvari“, Unutrašnjih poglavlja dela *Džuangci* (《庄子内篇·齐物论第二》), tačnije iz njegove poslednje rečenice,

stvari na ovome svetu i stanju njihove neprekidne promene. U njemu se ističe da se sve stvari, konstantno nalaze u procesu rađanja i nestajanja. Bazirajući se na tome, Džuang Ci na samom kraju teksta uvodi koncept „međusobne transformacije stvari“. On kaže da, budući da je *dao* ishodište svega, onda se u okvirima *daoa*, različite vrste mogu međusobno transformisati jedna u drugu, pa zbog toga ne treba slepo insistirati na životu bilo koje jedinice u bilo kom određenom trenutku. Džuang Cijeva namera bila je da posredstvom ideje o „međusobnoj transformaciji stvari“, razbije tvrdoglavo insistiranje na samosvesti i životu pojedinca. Kao mudrac sklon humoru, Džuang Ci sve svoje duboke misli kamuflira upotrebom hiperboličnog i gotovo apsurdnog jezika, pa tako u poglavlju „Dži le“, opet nailazimo na sledeći, takođe fantastičan opis međusobne transformacije koja se odvija između različitih vrsta:

种有几，得水则为，得水土之际则为鼃蟾之衣，生于陵屯则为陵烏，陵烏得郁栖则为乌足。乌足之根为蛭螭，其叶为胡蝶。胡蝶胥也化而为虫，生于灶下，其状若脱，其名为鴝掇。……青宁生程，程生马，马生人，人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机。²⁹

U navedenom pasusu se kaže: Milioni različitih vrsta, svoje ishodište imaju u „vrlo malom broju“ (几), koji zahvaljujući vodi, koja ih napaja i hrani, jedna za drugom nastaju. Na prelazu između vodenog i kopnenog sveta, stvorena je mahovina, a na brdima i visoravnima stvorena je (azijska) bokvica, od koje na nadubrenoj zemlji nastaje *vucu*. Iz korena *vucua* transformacijom nastaje svilena buba, a iz njegovog lišća nastaje leptir, koji se i sam transformiše u insekta koji živi ispod ognjišta. Taj insekt izgleda kao da skinuo ljušturu, a poznat je po imenu *caoma*... insekt *cingning* rađa insekta *čeng* (vrsta gliste), od koga nastaje konj, a od konja čovek (značenje ove rečenice i dalje je predmet sporenja), a čovek na kraju, završava u početnom haosu, kao primarnom stanju prirode. I tako sva živa

koja glasi: 此之谓物化 (Upravo se to naziva međusobna transformacija stvari). Iz *Džuangci diši* (《庄子集释》) str. 96. Ovaj termin označava da se stvari mogu međusobno pretvarati jedne u druge.

²⁹ „Džile,18.“, *Spoljašnja poglavlja Džuangcija* (《庄子外篇·至乐第十八》), u *Džuangci Diši* (《庄子集释》), str 460.

bića na svetu nastaju iz Majke Prirode da bi joj se na kraju ponovo vratila. Poruka koju Džuang Ci ovim, naizgled nerealnim, hiperboličnim opisom želi da prenese jeste da se u osnovi svih stvari nalazi *dao*, tako da, budući da je njihova suština ista, između bića i stvari ne postoji apsolutna granica, pa stoga nije potpuno nemoguće razumeti kako se to travka može pretvoriti u svilenu bubu, a od konja može nastati čovek. Upotreba hiperbola i alegorija u cilju objašnjavanja filozofskih stavova, isprva je bila odlika Džuang Cijevog romantičarskog književnog stila, ali je ovaj opis „transformacije“ kasnije direktno uzet kao teorijska podloga učenja o besmrtnosti religijskog daoizma i tehnika praktikovanja okultnih veština *fangšu* i dostizanja dugovečnosti, što je posebno vidljivo u Ge Hungovim *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*, u kome on predlaže ispijanje pilula i eliksira besmrtnosti kao način za dostizanje večnog života. Taj predlog svoju teorijsku osnovu nalazi u ideji o „međusobnoj transformaciji stvari“ iz dela *Džuangci*. Ge Hung smatra da budući da se različite vrste mogu transformisati jedna u drugu i međusobno umnožavati, onda se i konzumiranjem pilula i eliksira besmrtnosti, koje po prirodi odlikuje čvrstina i neuništivost, te njihove karakteristike mogu preneti i na samog čoveka. Na taj način se može dostići željeni cilj da čovekovo telo postane večno i besmrtno.³⁰

Osim ovog, u delu *Džuangci* nalazimo i na veliki broj drugih opisa koji ostavljaju izuzetno širok prostor za dalja tumačenja i pružaju beskrajne mogućnosti za transformaciju daoističke filozofije u verovanja religijskog daoizma. Jedan od njih je i sledeći: „无劳汝形, 无摇汝精“³¹ (Ne dozvoli da ti se telo premori teškim radom, ne dozvoli da ti se duh raspre, autorkin prevod), koji je poslužio kao inspiracija Ge Hungu za tehniku očuvanja sperme (保精) i stabilizacije sperme (固精方术)³² Rečenica: „入水不濡、入火不热“³³ (Kada uđe u

³⁰ Detaljnije videti odeljak „Eliksir besmrtnosti“ u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija* (《抱朴子内篇·金丹》), u *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str. 70-84.

³¹ „Caijou,11.“, Spoljašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子外篇·在宥第十一》), *Džuangci điši* (《庄子集释》), str.288.

³² Očuvanje sperme (保精) i stabilizovanje sperme (固精) je jedna od tehnika dostizanja dugovečnosti koju predlažu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*. Sastoji se u tome da muškarac i žena, u toku seksualnog odnosa moraju da vode računa da obuzdavaju svoju strast, i što je više moguće sačuvaju žensku *jin* esenciju (阴精) i mušku *jang* esenciju.

vodu on ne može da potone, niti ga vatra kad se nađe u njoj oprljiti može, autorkin prevod) poslužila je kao osnova za Ge Hungov „put da se ne oseti žega i hladnoća (不寒之道, 不热之道)³⁴ Uticaj dela *Džuangci* ogleda se još i u velikom broju metafora i drugih stilskih figura koje su u velikoj meri odredile i književni stil *Unutrašnjih poglavlja Baopucija* (o čemu će biti reči u trećem poglavlju ovog rada). Može se reći da su neiscrpna kreativnost i širina imaginacije koje karakterišu delo *Džuangci*, još direktnije infiltrirani u sve aspekte verovanja u besmrtnost religijskog daoizma, te da su poslužili kao bogat izvor inspiracije za mnoge tehnike praktikovanja okultnih veština *fangšu* i dostizanja dugovečnosti koje su predložene kako u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*, tako i u drugim daoističkim spisima. Jednom rečju, posle dela *Laoci*, *Džuangci* je drugo neiscrpno duhovno ishodište verovanja u besmrtnost religijskog daoizma. Pa ipak, mora se naglasiti da, bez obzira na to u kojoj su meri filofska učenja daoista iz vremena pre dinastije Ćin, za čije se predstavnike mogu uzeti *Laoci* i *Džuangci*, uticala na razvoj religijskog daoizma u kasnijim vremenima, i bez obzira na to kako su različite škole unutar religijskog daoizma u vremenu posle Hana tumačile i deifikovale Lao Cija i njegovo delo, kao i to na koji način su pristalice tog učenja od vremena Tanga nadalje komentarisale i dešifrovale delo *Džuangci* i poštovale ga kao *Nan Hua džending*, po svojoj suštini, uticaj koji su dela *Laoci* i *Džuangci* imala na religijski daoizam kasnijih vremena bio je u krajnjoj liniji uticaj filofskih ideja na religijska učenja, tj. uticaj „stavova“ (观念) na „verovanja“ (信仰), koje smo jasno razgraničili već na samom početku ovog poglavlja. Što će reći, bez obzira da li se radi o Lao Cijevoj ideji „fizički umreti ali ne prestati da postoji (死而不亡), ili o Džuang Cijevom „besmrtniku“ (神人) ili „prosvećenom“ (真人), reč je o čisto filofskim raspravama ili slikovitim predstavama, za koje, naravno, možemo reći da obiluju stavovima o očuvanju zdravlja dostizanju besmrtnosti ili predstavljaju začetke učenja o besmrtnosti. Ali, između

³³ „Da cungši, 6.“ Unutrašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子内篇·大宗师第六》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str 178.

³⁴ Put da se ne oseti žega ni hladnoća (不寒之道、不热之道) je takođe jedna od tehnika *fangšu* religijskog daoizma izložena u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*. Sastoji se u tome da se na dan početka leta i zime, konzumiraju posebni daoistički talismani u cilju zaštite od hladnoće zimi, tj. vrućine za vreme leta.

njih i kasnije nastale vere u besmrtnost koju je zastupao religijski daoizam, postoji suštinska razlika. *Laoci* i *Džuangci* su izuzetna filofska štiva, vrhunska filofsija koja je morala da zadovolji tri osnovna kriterijuma: morala je odgovarati tačno utvrđenim standardima, morala je imati jasne koncepte i oformljen sistem. Filofsija izložena u delima *Laoci* i *Džuangci* u potpunosti odgovara ovim trima kriterijumima: ima jasno definisane koncepte, uniformne standarde rasuđivanja i celovit sistem, kao i najvažniju, centralnu ideju – *dao*. Ukratko rečeno, prevashodna svrha citata koji su navedeni u tekstu iznad, u kojima se mogu naći začeci učenja o besmrtnosti, jeste da budu u službi centralne ideje Lao Cijeve i Džuang Cijeve filofsije – *daoa*. Bez sumnje, *dao* u delima *Laoci* i *Džuangci*, koji je u kasnijim vremenima objašnjavan i elaboriran u spisima religijskog daoizma, korak po korak je išao u pravcu pretvaranja u religijski pojam, pojam povezan s učenjem o besmrtnosti, a početak tog puta predstavljalo je delo *Laoci Daodeđing Hešang Gung džangđu*, iz vremena dinastije Han.

1.2. Pretvaranje daoističke filofsije u teoriju religijskog daoizma – Laoci Daodeđing Hešang Gung džangđu

Opšteprihvaćen stav u akademskim krugovima u vezi s mestom koje delo *Laoci Daodeđing Hešang Gung džangđu* (u nastavku *Hešang Gung džangđu*) zauzima u istoriji razvoja religijskog daoizma jeste da ono predstavlja vezu između filofsije Lao Cija i Džuang Cija, kao predstavnika filofskih učenja vremena pre dinastije Ćin, i religijskog daoizma iz perioda Vei-Ďin koji je propagirao veru u besmrtnost. Ono simbolizuje prelaznu fazu između učenja filofske daoizma i verovanja u besmrtnost religijskog daoizma. Iako ni dan danas nismo u stanju da utvrdimo kada je zapravo nastalo delo *Hešang Gung džangđu*, manje više znamo da je reč o vremenskom periodu između poslednje godine vladavine dinastije Zapadni Han (8. god. n.e.) i vremena nastanka dela *Laoci sijanger džū*.³⁵ Drugim rečima, ako posmatramo iz ugla vremenskog perioda u kome je nastalo, ovo

³⁵ *Laoci sijanger džū*: predstavlja objašnjenja i komentare koje ja na Lao Cijevo delo *Daode đing dao* daoistički monah iz perioda Istočnog Hana, po imenu Džang Ling (张陵). Delo se smatralo izgubljenim, sve

delo se zaista pojavilo u vremenu između Zapadnog Hana, u kome je cvetalo filozofsko učenje daoističke škole i perioda Vei-Đin kada dolazi do formalnog uobličavanja religijskog daoizma, pa zbog toga, ono i može poneti naziv „prelazne faze“. Pa ipak, značaj dela *Hešang Gung džangđu* u istoriji razvoja religijskog daoizma u Kini umnogome prevazilazi tu „veznu ulogu“ koju ima zahvaljujući vremenu svog nastanka. Ono što je mnogo važnije jeste da u njemu srećemo vrlo inovativna tumačenja Lao Cijeve filozofije i ponovno definisanje filozofskog pojma *dao* iz ugla pristalice religijskog daoizma. *Dao* je tu obogaćen sasvim novim značenjima koja spadaju u domen religijskih verovanja, čime je utvrta teorijska osnova za dalji razvoj ranog religijskog daoizma. U isto vreme, kao prvo delo u istoriji razvoja religijskog daoizma u kome su istaknuta jasna religijska uverenja i konkretne metode praktikovanja ove doktrine, pojava dela *Hešang Gung džangđu* označava i postepeno odvajanje daoističkog vere u besmrtnost od elemenata sujeverja koji se sreću u najranijim narodnim predanjima i kretanje u pravcu sistematizacije i standardizacije.

1.2.1. Pojava slepog obožavanja besmrtnika u vremenu između dinastija Ćin i Han

1.2.2.

U prvom odeljku ovog poglavlja već smo pomenuli da je učenje o besmrtnicima u Kini postojalo odvajkada. Ideje o uzdizanju u svet besmrtnika i tehnika podmlađivanja disanjem (吐纳之术), sreću se još u periodu Zaraćenih država. U drevnim spisima iz vremena pre dinastije Ćin srećemo mnogobrojne priče o besmrtnicima i eliksirima besmrtnosti, od kojih je možda najrasprostranjenija bila ona koja govori o Žutom caru koji je spoznao *dao* i uzdigao se u svet besmrtnika. Uporedo s nastankom tih ideja o besmrtnicima, magovi počinju da ih koriste kako bi njima oplemenili priče o duhovima i božanstvima, i propovedali metode *fangšu* koje bi trebalo praktikovati u cilju dostizanja besmrtnosti. Ti ljudi nazivani su *fangšijima*. Popularnost *fangšija* i veština dostizanja besmrtnosti koje su oni, torbareći, nudili, započinje s prvim carom Ćina, Ćin Šihuangom,

dok pred kraj dinastije Ćing, u pećinama Mogao u Dunhuangu, između ostalih drevnih spisa koji su tamo otkriveni, nisu pronađeni i fragmenti ovog dela. Istraživanja su pokazala da je vreme nastanka ovog dela otprilike oko 100. god. n.e., tj. za vreme dinastije Istočni Han.

da bi svoj vrhunac doživela za vreme Han Vudija. U poglavlju „Fengšanšu“ (封禅书) *Istorijskih zapisa* (史记), nailazimo na sledeći, vrlo živopisan opis klime koja je vladala u društvu:

自威、宣燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛州。此三神山者。其传在勃海中，去人不远，患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙。未至，望之如云；及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。世主莫不甘心焉。及至秦始皇并天下，至海上，则方士言之不可胜数。始皇自以为至海上而恐不及矣，使人乃赍童男女入海求之。船交海中，皆以风为解，曰未能至，望见之焉。³⁶

Značenje ovog pasusa je sledeće: Počevši od Ći Veija (齐威), Ći Sjuena (齐宣) i Jen Džaovanga (燕昭王) počela je praksa otpošiljanja ljudi na pomorska putovanja u cilju pronalaženja tri svete planine, prebivališta besmrtnika: Penglai (蓬莱), Džangfang (方丈) i Jingdžou (瀛州). Te tri svete planine besmrtnika koje su se nalazile u moru Bohai, nisu bile međusobno daleko udaljene, ali bi morski vetar, svaki put kada bi im se neki od brodova približio, te brodove oduvao daleko od njih. Legenda kaže da je jednom jedan čovek stigao donde i da je svojim očima video sve te besmrtnike i eliksire besmrtnosti. Svo zverinje i ptice na tim planinama bilo je belo, a palate izgrađene od zlata i srebra. Pre no što se popneš na planinu, ispred sebe vidiš samo nešto što liči na koprenu belih oblaka, i tek kad se nađeš neposredno ispred njih, ti shvatiš da se te planine nalaze ispod površine mora. Ko god je poželeo da se na njih iskrca, susretao se s vetrom koji bi njegov brod oduvao daleko od njih, i nikada niko nije mogao da stigne do njih. Nakon što je ujedinio čitavu Kinu, Ćin Šihuang je putovao po celoj zemlji, a *fangšiji* koje je pritom sretao svi do jednog su mu o tome govorili, pa je zato on otposlao brodove prepune dečaka i devojčica da idu u potragu za tim planinama besmrtnika. Svi brodovi su se vratili s mora i nijedan od njih nije uspeo

³⁶ „Fengšanšu, 6.“, 28 tom *Istorijskih zapisa* (《史记卷二十八·封禅书第六》), autor Si Mačijen (司马迁), prevod i tumačenje Han Džaoči (韩兆琦), *Istorijski zapisi* (《史记》), 中华书局, 1959: 1358. Svi navodi iz dela *Istorijski zapisi* (《史记》) u daljem tekstu preuzeti su iz istog izvora, tako da ću u nastavku biti obeležavani samo naslovi poglavlja i broj stranice.

da se približi planinama zato što su naleteli na oluju koja ih je u tome sprečila. Ali, svi do jednog su izvestili da su videli te tri svete planine. Ideja o besmrtnosti koja je bila rasprostranjena u drevnoj Kini potekla je iz planinskih oblasti severozapada i primorskih oblasti na jugoistoku. Razlog za nastanak tog učenja leži pre svega u društvenim i prirodnim faktorima. Što se prirodnih faktora tiče, ljudi se na planinama i moru vrlo često mogu susresti sa začuđujućim i misterioznim pojavama, kao što su recimo fatamorgane ili gusta magla, koje u toj fazi razvoja ljudskog saznanja nisu bili u mogućnosti racionalno da objasne, pa su ih zato pripisivali nekim drugim svetovima, tj. svetu besmrtnika. Što se društvenih faktora tiče, sa povećanjem proizvodne moći do koje je došlo u poznoj fazi Perioda Zaraćenih država, postepeno se javljaju pionirski poduhvati istraživanja planina, reka i mora radi eksploatacije, na kojima se zaista mogu sresti pejzaži koji se ne sreću na ostalim mestima. Slučajno nailazeći na takve predele, ljudima su se otvarali novi vidici, a usmenim prenošenjem sa čoveka na čoveka, oni bivaju obavijeni koprenom mističnog, pa tako postaju dokaz za postojanje sveta besmrtnika. Napori koje su prvi car Ćina, Jing Dženg i tzv. Ratnički car Hana, Liju Će, uložili ne bi pronašli eliksir besmrtnosti, dodatno su osokolili *fangšije*, koji postaju još aktivniji. Ali, koji je bio rezultat tog gotovo frenetičnog traganja za besmrtnicima i pilulama besmrtnosti? Na samom kraju odeljka „Fengšeng šu“, *Istorijskih zapisa*, Sima Ćijen (司马迁) izvodi sledeći, izuzetno važan zaključak:

今上封禅，其后十二岁而还，遍于五岳、四渎矣。而方士之候祠神人，入海求蓬莱，终无有验。而公孙卿之候神者，犹以大人之迹为解，无有效。天子益怠厌方士之怪迂语矣，然羈縻不绝，冀遇其真。自此之后，方士言神祠者弥众，然其效可睹矣。³⁷

Značenje ovog pasusa je sledeće: Otkad je na planini Tai obavio ceremoniju obožavanja Neba i Zemlje, sadašnji car je za narednih dvanaest godina sproveo iste ceremonije i za Pet planina (planine Tai, Hua, Heng, Heng i Sung) i četiri reke (Jangce, Žutu reku, reku Huai i reku Đi). Za to vreme, ni oni *fangšiji* koji su iščekivali i prinosili

³⁷ „Fengšanšu, 6.“, 28. tom *Istorijskih zapisa* (《史记卷二十八·封禅书第六》), *Istorijski zapisi* (《史记》), str.1404.

žrtve besmrtnicima, a ni ljudi koji su plovili morem u potrazi za planinom Penglai, nisu imali nikakvog uspeha. Što se tiče Gungsun Činga (公孙卿) i njemu sličnih *fangšija*, osim otisaka stopala besmrtnika kojima su dokazivali njihovo postojanje, čime su sebe branili, nisu imali nikakav drugi dokaz. Iz tog razloga, Sin Neba sve više sumnja u njihova čudna učenja i sve manje ima strpljenja za njih. Ali, uprkos tome, on ih i dalje okuplja uz sebe i još uvek nije u potpunosti presekao kontakte s njima, jer se i dalje nada da će naići na nekog zaista sposobnog od njih. I zato je sve više i više onih *fangšija* koji upućuju pisma caru u kojima govore o besmrtnicima i obredima žrtvovanja, ali, kao što se može i pretpostaviti, ništa od toga što je izrečeno nije se moglo ostvariti niti dokazati. Osim što govori o tome da je aktivnost *fangšija* u periodu nakon Han Vudija postepeno počela da gubi na važnosti, iako još uvek nije nestala, u ovom pasusu nailazimo na nekoliko mesta koja zavređuju našu dublju pažnju. Primećujemo da je u gorenavedenom citatu, Sima Čijen, na nekoliko mesta, sukcesivno, govorio o rezultatima i načinima na koje bi se ta učenja *fangšija* mogla proveriti i dokazati. On kaže, recimo, 终无有验 (na kraju krajeva to se ne može dokazati), ili pak 无有效 (to ne daje ikakve rezultate). Drugim rečima, okultna učenja *fangšija* iz vremena prvog cara Čina i Han Vudija, doživela su neuspeh upravo zato što nisu davala nikakvih vidljivih rezultata, niti su mogla biti dokazana. Ta konstantno prisutna nemogućnost da se pribave dokazi i postignu realni rezultati, bila su najvažniji razlog zbog koga su se carevi postepeno od njih otuđili. Vidimo, dakle, da su ljudi, počevši od Sima Čijena pa do Čin Šuhuanga i Han Vudija, za veru u „besmrtnost“ i *dao* dostizanja besmrtnosti, zahtevali ispunjenje određenih preduslova, a to je da se te stvari mogu dokazati tj. da se može pokazati da one daju realnih rezultata. Taj dokaz je trebalo da bude utemeljen u svakodnevnom perceptualnom ljudskom iskustvu. Drugim rečima, ako se svojim očima može videti onaj ko je dostigao besmrtnost, ili pak eliksir koji omogućava dostizanje tog cilja, to bi značilo da je to učenje tačno i može mu se verovati. Ukoliko pak ni u jednom trenutku nije moguće videti besmrtnike ili eliksire besmrtnosti, to onda dokazuje svu apsurdnost takvih učenja. Jasno je da se ova vrsta rasuđivanja zasnovana na saznajnim iskustvima razlikuje od koncepta „verovanja, vere“ o kojem je bilo reči na početku ovog poglavlja, jer „verovanje, vera“, po svojoj suštini ne mora da bude zasnovana

ni na nečemu konkretnom, ona ne zahteva dodatna objašnjenja i dokaze, ali je i uprkos tome, aktivnost duha koja čoveku uliva snagu i ispunjava njegov život. I zato, bez obzira na to da li je aktivnost *fangšija* u vremenu Ćin Šuhuanga i Han Vudija bila u fazi procvata ili propadanja, i bez obzira na to da li su tadašnji vladari odnosno narod duboko verovali u ta učenja ili su se od njih postepeno distancirali, mi o tome možemo govoriti samo kao o jednom opšteprisutnom sujeverju i obožavanju besmrtnika, a ne kao o religijskom verovanju. Jasno je da verovanje u besmrtnost religijskog daoizma još uvek nije sebi našlo neko utemeljenje koje je moglo da važi samo po sebi i za koje nije bio potreban nikakav dokaz. Taj važan zadatak je napokon bio završen upravo u delu *Hešang Gung džangđu*.

1.2.2 Transformacija daoističke filosofije u daoističko religijsko verovanje: delo *Laoci Daodeđing Hešang Gung džangđu*

Sam naziv dela *Hešang Gung džangđu* ukazuje na to da je njegov autor, Hešang Gung (u direktnom prevodu: Asketa sa reke, pravo ime i prezime su nepoznati) u njemu dao objašnjenja i komentare reprezentativnog daoističkog dela *Laoci*, i to sa stanovišta jednog pristalice religijskog daoizma. Neophodno je, međutim, najpre spomenuti da se *Hešang Gung džangđu*, kao ponovno tumačenje i elaboracija dela *Laoci*, nikako nije ograničilo samo na to delo, iako je, u izvesnoj meri, zadržalo filofska učenja daoizma koja je Lao Ci u njemu izneo, već je apsorbovalo čitavu plejadu ideja filofsokog daoizma izloženu gotovo u svim delima koja su se pojavila u vremenu od dinastije Ćin i Han nadalje, među kojima su i *Huangovo i Laoovo učenje zapisano na svili* (黄老帛书), *Huainanci* (淮南子), *Laoci zapisan na svili* (老子帛书) i dr. Pored toga, ovo delo je utrlo put sistematskog praktikovanja doktrine i metoda očuvanja zdravlja i postizanja besmrtnosti koji je kao centralnu ideju imao „*dao prirodne dugovečnosti* (自然长生之道)“, postavivši na taj način, temelje verovanju u besmrtnost religijskog daoizma u Kini.

Iz kog razloga mi, dakle, kažemo da je put praktikovanja doktrine i metoda očuvanja zdravlja i postizanja besmrtnost, koji zastupa *Hešang Gung džangđu* predstavljalo teorijsku osnovu daoističkog verovanja u besmrtnost? Da bismo odgovorili na ovo pitanje,

najpre bi trebalo da razjasnimo po čemu se to razlikuju načini na koji je koncept „očuvanja zdravlja“ (养生) shvaćen danas u odnosu na drevna vremena. Kada današnje ljude pitamo za značenje ovog koncepta, prvo što će nam navesti jesu različite metode koje zastupa tradicionalna kineska medicina, kao što su konzumiranje hrane koja ima dosta hranljivih sastojaka, razni načini oporavka i tome slično. U poslednjih nekoliko godina, „groznica zdravog života“ učinila je da prezauzet savremeni čovek sve više poklanja pažnju sopstvenom zdravlju i kvalitetu života. Pa ipak, posebna pažnja koju današnji čovek poklanja svom zdravstvenom stanju, za cilj ima da se, primenjujući razne načine njegovog očuvanja, popravi opšte fizičko stanje organizma i kvalitet života, kako bi bio u mogućnosti da što lakše ostvari neke druge životne ciljeve i lakše napreduje. Drugim rečima, za savremenog čoveka „očuvanje zdravlja“ (养生) je samo pomoćno sredstvo za ostvarivanje nekih drugih ciljeva, to je zadatak kome čovek, u svom prezauzetom i stresnom životu, hteo ne hteo, mora da se posveti. Takvo shvatanje „očuvanje zdravlja“ (养生) kao pomoćnog sredstva nema nikakve veze s verom. Dijametralno suprotno shvatanjima savremenog čoveka, u drevnoj Kini, ljudi, a posebno sledbenici religijskog daoizma, nikako nisu na „očuvanje zdravlja“ (养生) gledali kao na neko dopunsko sredstvo za dostizanje drugih ciljeva, već je to bio način njihovog života zasnovan na veri u „*dao* besmrtnosti“ (永生不死之道). Drugim rečima, sledbenici religijskog daoizma veruju u „*dao* besmrtnosti“ (永生不死之道), pa „očuvanje zdravlja“ (养生) uzimaju kao način života i način praktikovanja svoje vere. „*Dao* očuvanja zdravlja“ bio je upravo dokaz „*dao* besmrtnosti“. Praktikovati očuvanje dobrog zdravlja bio je osnovni način praktikovanja te vere. Kada smo to sada objasnili, možemo se vratiti nazad na delo *Hešang Gung džangđu*. Prvo poglavlje ovog dela posvećeno je objašnjenju rečenice iz prvog poglavlja spisa *Laoci*, „*Dao* o kome se može govoriti, nije *dao*“ (道可道，非常道). Opštepoznato je da je Lao Ci tom rečenicom želeo reći da, ukoliko mi možemo da koristimo jezik da opišemo *dao*, onda to uopšte i nije „večiti“ *dao* (常道). Čitanjem dela *Laoci* saznajemo da je, po njegovom tumačenju, „večiti“ *dao* ishodište svih stvari, zakon koji upravlja svim pojavama, tj. izraženo

filosofskim jezikom, on je „konačna istina“ (究竟真实)³⁸. Pa ipak, autor dela *Hešang Gung džangđu* bio je vrlo direktan, mogli bismo reći, čak i vrlo odvažan jer koristi izraz „*dao* prirodne dugovečnosti“ (自然长生之道) da objasni, ili, možda bi se moglo reći, njime zameni Lao Cijev koncept „većitog *daoa*“ (常道), jer je, objašnjavajući značenje izraza „nije večiti *dao*“ (非常道), rekao da „to nije *dao* prirodne dugovečnosti (非自然长生之道也)³⁹ Drugim rečima, samo je „*dao* očuvanja zdravlja“ (养生之道) taj „većiti *dao*“ (常道) o kome se govori u *Laociju*. *Hešang Gung džangđu* dalje kaže da je razlog zbog koga se taj „*dao* očuvanja zdravlja (养生之道)“, tj. „većiti *dao*“ (常道) ne može rečima opisati, upravo u tome što on zastupa nedelanje, smirenost duha i umirivanje naroda. On svetli ali ne zaslepljuje, ne ističe sopstvene sposobnosti i ne ostavlja tragove. Zato ga je nemoguće opisati.

Ovakva zamena koncepata u delu *Hešang Gung džangđu* ima pionirski značaj. Na samom početku, u prvom poglavlju, on najpre Lao Cijev „*dao* o kome se može govoriti“ (可道之道) objašnjava žuističkim pojmom „*daoa* upravljanja državom“ (治国之道). On smatra da *dao* o kome se može govoriti zapravo čine pet žuističkih klasika i šest umetnosti, kao i opšti plan upravljanja državom, da bi potom, Lao Cijev „većiti *dao*“ (常道) protumačio kao „*dao* očuvanja zdravlja“ (养生之道). On je verovao da je samo taj *dao* večit i nepromenljiv. Bilo je to prvi put u istoriji da se pojavi ovakvo objašnjenje i razgraničenje. Kada kažemo, prvi put, ne mislimo samo na isključivo vremenski aspekt, već i na to da je posredstvom jedne ovakve zamene i razgraničavanja koncepata, „očuvanje zdravlja“ (养生) po prvi put podignuto na razinu večnog i uvedeno u domen vere. Jer, samo onda kada utvrdimo da je „većiti *dao*“ (常道), onaj o kome se ne može govoriti, zapravo

³⁸ Konačna istina (究竟真实), znači istina koja se nikada ne menja. O Lao Cijevom *daou*, odnosno „konačnoj istini“, pogledati *Bo Peižungov prevod i tumačenje Laocija* (《傅佩荣译解老子》), str. 5.

³⁹ „Ti dao 1.“, *Laoci Daode đing Hešangung džangđu* (《老子道德经河上公章句·体道第一》); Vang Ka (王卡) (ur. i punktuacija) *Laoci Daode đing Hešangung džangđu* (《老子道德经河上公章句》), 中华书局, 1993:1. Svi navodi iz dela *Hešang Gung džangđu* (《河上公章句》) u daljem tekstu preuzeti su iz istog izvora, tako da ću u nastavku biti obeležavani samo naslovi poglavlja i stranice.

„*dao* očuvanja zdravlja“ (养生之道), onda, bez obzira na sve konkretne metode postizanja tog cilja o kojima *Hešang Gung džangđu* govori u kasnijim poglavljima, bilo to očuvanje sperme (保精), negovanje *ćija* (养气) ili nešto drugo, ništa od toga ne može iscrpeti taj najviši „večiti *dao*“ (常道) -- *dao* prirodne dugovečnosti” (自然长生之道), jer je on, ipak, na kraju krajeva „neobjašnjiv rečima, neizreciv“, pa se jezikom ne može u celini opisati. Baš kao što je i Lao Ci u svom delu koristio različite načine ne bi li ga opisao, u nameri da mu se što je više moguće približi, ali ne i da stigne do njega ili ga opiše u svoj njegovoj veličini, isto je i sa delom *Hešang Gung džangđu* koje govori o različitim metodama *fangšu* očuvanja zdravlja sa ciljem da se učini sve što je u čovekovoј moći da se *dao* prirodne dugovečnosti” (自然长生之道) opiše i približi čoveku. Mogli bismo reći da su te metode samo spoljašnja manifestacija tog *daoa*. I tako je „*dao* prirodne dugovečnosti” (自然长生之道) postao ishodište različitih tehnika očuvanja zdravlja, dalek i mističan izvor koji ne samo da se ne može u potpunosti opisati rečima, već se ne mora ni objašnjavati, ni dokazivati. Na taj način, on je uveden u viši domen vere.

Vera u „*dao* očuvanja zdravlja“ (养生之道), tj. večiti i neprolazni *dao*, i stremljenje k njemu predstavlja suštinu dela *Hešang Gung džangđu*. Da bi se taj cilj ostvario potrebno je sprovoditi niz konkretnih metoda, koje se tiču ne samo načina života već i sfere duhovnosti. Pogledajmo sledeći citat:

言当湛然安静，故能长存不亡。（Poglavlje „Vu juentou, 4.“）（无源第四）

言不死之道，在于玄牝。（Poglavlje „Čeng sijang, 6.“）（成象第六）

修道则可以解死。（Poglavlje „Vei dao, 62.“）（为道第六十二）

.....

Ovo su samo neki, od brojnih citata u delu *Hešang Gung džangđu* u kojima se pojavljuje izraz „večan“ (不死). Značenje ovih citata je slično, tj. uopšteno gledano, oni govore o tome da čovek treba da živi smirenim, asketskim životom oslobođen od svih želja, jer je to način da se dostigne besmrtnost. Osim ovih rečenica u kojima je jasno izražen koncept

„besmrtnost“ (不死), u delu *Hešang Gung džangđu* postoje i mnogi drugi delovi u kojima se, posredno, o tome govori, kao što je to na primer slučaj u sledećim rečenicama:

人能除情欲，节滋味，清五藏，则神明居之。⁴⁰

治身不害神明，则身安而大寿也。⁴¹

Prva rečenica kaže: ukoliko je čovek u mogućnosti da se oslobodi strasti i požude, da bude umeren u jelu i piću, da pročisti svoje unutrašnje organe, onda će se božanstva nastaniti u njegovom telu. Drugim rečima, tako će dostići besmrtnost. Značenje druge rečenice je: očuvanje zdravlja (养生) se sastoji u neuznemiravanju duha, jer će samo tako telo biti zdravo, a život se beskonačno produžiti. Jasno je iz ovoga da je osnovna ideja dela *Hešang Gung džangđu dao* besmrtnosti (不死之道) i krajnji cilj kome se teži. Vrlo originalna tumačenja dela *Laoci* koja su izložena u ovom delu izvršila su dalekosežan uticaj na religijski daoizam kasnijih perioda, tako da je *Hešang Gung džangđu* postalo drugo po važnosti delo religijskog daoizma, odmah posle *Laoci Daode đinga*, koje su sve pristalice ovog religijskog učenja morale da pročitaju. Osim toga, ideje iznete u njemu izvršile su izuzetan uticaj i na delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija*. Može se reći da je, po intenzitetu, uticaj koji je na Ge Hungovu osnovnu ideju, ideju „skrivenog *daoa*“ (玄道) izvršio „*dao* besmrtnosti“ (不死之道) iz dela *Hešang Gung džangđu*, neuporedivo veći od uticaja metafizički koncipiranog *daoa* iz dela *Laoci*. U poglavlju „Šidži“ *Unutrašnjih poglavlja Baopucija*, Ge Hung čak i otvoreno kritikuje Lao Cijev *dao*. On kaže: U Lao Cijevom spisu od pet hiljada reči, u delu *Daode đing*, prisutna je samo uopštena diskusija i neke vrlo proste metode. Taj spis se ne usuđuje da od početka do kraja i bez ikakve zadržke izloži principe i predloži nešto čega bi se čovek mogao pridržavati. Ako bismo samo čitali i memorisali spise ovakvog tipa iz vremena pre Čina, ne bismo iz njih mogli izvući

⁴⁰ „Sju jung 5.“, *Laoci Daode đing Hešang Gung džangđu* (《老子河上公章句·虚用第五》), *Laoci Daode đing Hešang Gung džangđu* (《老子道德经河上公章句》), str.18.

⁴¹ „Žendi 35.“, *Laoci Daode đing Hešang Gung džangđu* (《老子河上公章句·仁德第三十五》), *Laoci Daode đing Hešang Gung džangđu*, (《老子道德经河上公章句》), str.139.

najvažnije tehnike praktikovanja *daoa* (道术), tako da bi naš trud bio potpuno uzaludan. A šta onda reći za sve one spise koje ni po čemu nisu dorasli delu *Laoci*?⁴² Ovaj Ge Hungov komentar bio je zapravo tipičan za sve sledbenike religijskog daoizma, koji iz svog ugla posmatraju daoističku filosofiju. Kada govori o potpuno izloženoj logici i principima, a u vezi s delom *Laoci* Ge Hung zapravo misli na “*dao* besmrtnosti” (长生不死之道) kao konačni cilj kojem su stremile pristalice religijskog daoizma. Kao delo filozofskog daoizma, spis *Laoci*, naravno da nije mogao zadovoljiti Ge Hungove želje, ali je zato, kao klasik religijskog daoizma, delo *Laoci Hešang Gung džangđu* po svom religijskom verovanju bio identičan *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*, tako da je u njemu u potpunosti izrečen Ge Hungov tzv. „esencijalni *dao*“ (要道), tj. „*dao* besmrtnosti“ (不死之道). Bazirajući se na tome, *Hešang Gung džangđu* govori o konkretnim metodama *fangšu* za očuvanje zdravlja i dostizanje besmrtnosti religijskog daoizma, kao što su „podsticanje cirkulacije *ćija*“ (行气), „tehnike središta sobe/ tehnike vođenja ljubavi“ (房中术) i dr., što ga čini pretečom svih kasnijih spisa religijskog daoizma na tu temu:

Najpre, kada govorimo o „podsticanju cirkulacije *ćija*“ (行气)⁴³ *Hešang Gung džangđu* ističe da je osnovni princip „očuvanja zdravlja“ (养生) u negovanju „skladnog *ćija*“ (和气), odnosno *ćija* harmonije *jina* i *janga*. (即阴阳和合之气). Taj „skladni *ći*“ (和气) zapravo je ta primarna snaga skrivena u klici svega što je živo. Onog trenutka kada se on rasprši, raspe, i čovekov život se završava. Upravo je to izraženo rečenicom „治身者爱气则身全“⁴⁴ (čovek koji praktikuje očuvanje zdravlja mora da neguje i čuva „skladni *ći*“ (和气), kako bi sačuvao sustveno telo i zdravlje, autorkin prevod). U delu *Hešang Gung džangđu* se ističe da je konkretan način negovanja „skladnog *ćija*“ (和气), „regulisanje

⁴² Za original videti poglavlje „Ši dži“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, u *Baopuci neipijen džiaoši* (《抱朴子内篇校释》), str. 151.

⁴³ “Podsticanje cirkulacije *ćija*” (行气) je termin religijskog daoizma, koji se naziva još i „prehranjivanje *ćija*“ (食气), a sastoji se iz regulacije disanja kao glavne i masaže kao dodatne metode praktikovanja doktrine.

⁴⁴ „Neng vei, 10. “, *Laoci Hešang Gung džangđu* (《老子河上公章句·能为第十》), *Laoci Daode đing Hešang Gung džangđu* (《老子道德经河上公章句》), str.34.

disanja“ (调息). Tu se predlaže da se posredstvom uvežbavanja, postepeno usporava i ublažava disanje kroz nos i usta. Ge Hung u potpunosti usvaja ovo stanovište u vezi sa „regulisanjem disanja“ pa u poglavlju „Dži li“ *Unutrašnjih poglavlja Baopucija* do detalja objašnjava sve faze uvežbavanja te tehnike, i tako, Hešang Gungovu teoriju zapravo sprovodi u praksu. Osim toga, što se tiče očuvanja i negovanja duha, *Hešang Gung džangđu* zastupa tzv. *ciđije jang* (自节养)⁴⁵, tj. obuzdavanje sopstvenih želja i strasti zarad očuvanja duha i njegove zaštite od spoljašnjih uznemiravanja. Dobro je poznato da je i Lao Ci zastupao ideju o samokontroli sopstvenih želja i strasti, ali je insistirajući na tome njegov cilj bio usavršavanje duha radi što je moguće većeg približavanja istinskom *daou*. S druge strane, kako je Lao Cijev *dao*, u delu *Hešang Gung džangđu* već bio zamenjen konceptom „*dao* besmrtnosti“ (不死之道), osnovni cilj tog kontrolisanja sopstvenih želja i strasti bilo je postizanje telesne besmrtnosti. Takvo stanovište izvršilo je veoma snažan uticaj na Ge Hungova *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, pa on, u poglavlju „Đi jen“ (《抱朴子内篇·极言》), do detalja govori o stavu tela prilikom sedenja i stajanja, o ishrani i odmoru, ispijanju alkohola i kupanju, raznim vrstama osećanja i drugim stvarima na koje bi trebalo obratiti pažnju. Za svaku od tih stvari, on vrlo iscrpno navodi na koje organe ljudskog tela, postojanje neukročene želje ili pak neka neprimerena metoda, može imati pogubno dejstvo.⁴⁶ Vidimo da je Ge Hung ponovo, posredstvom konkretnih i primenljivih metoda, teoriju izloženu u delu *Hešang Gung džangđu* sproveo u praksu. Na posletku, u poglavlju „Anmin 3.“ (安民第三), *Hešang Gung džangđu* uvodi pojam 爱精重施⁴⁷ (prilikom vođenja ljubavi, muškarac i žena moraju da se kontrolišu i što više mogu sačuvaju esencijalni *čí* (精气), autorkin prevod). U poglavlju „Đijen ju, 46.) (俭欲第四十

⁴⁵ „Bijen de 33.“, *Laoci Hešang Gung džangđu* (《老子河上公章句·辩德第三十三》), *Laoci Daode đing Hešang Gung džangđu* (《老子道德经河上公章句》), str. 133.

⁴⁶ Za detalje videti original, poglavlje „Đi jen“ *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·极言》), u *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str. 245.

⁴⁷ „An min, 3.“, *Laoci Hešang Gung džangđu* (《老子河上公章句·安民第三》), *Laoci Daode đing Hešang Gung džangđu* (《老子道德经河上公章句》), str.11.

六) kaže se: 却阳精以粪其身⁴⁸ (semenom se prehranjuje telo, autorkin prevod). Svi ovi konkretni predlozi koji se tiču „tehnik središta sobe“ (房中术), *Unutrašnja poglavlja Baopucija* su direktno preuzela i usavršila. Za detalje videti četvrti odeljak ovog poglavlja.

Ukratko rečeno, iako je, površno gledano, delo *Laoci Hešang Gung džangđu* predstavljalo još jedno tumačenje filozofskog dela *Laoci*, ono u filozofskom smislu nema veliku vrednost, niti je ponudilo neke originalne ideje, ali je zato njegova uloga u razvoju religijskog daoizma u Kini, a posebno u uspostavljanju vere u besmrtnost veoma velika i jedinstvena. U tom delu učinjeno je sve kako bi se Lao Cijev pojam *daoa* preveo u „*dao* dugovečnosti“ (长生之道), a one rečenice u spisu *Laoci*, u kojima se javljaju reči „život“ (生), „dugovečnost“ (长生), „dugotrajnost“ (长久) sve do jedne objašnjavane kao „učenje o besmrtnosti“ (长生之说). Iako su takva objašnjenja bila poprilično usiljena, za istoriju razvoja religijskog daoizma u celini, ona predstavljaju pionirski iskorak. „*Dao* besmrtnosti“ (不死之道) je bio direktno uzvišen na nivo „*daoa* o kome se ne može govoriti“ (不可道), tj. „večitog *daoa*“, čime je postavljen vrlo solidan temelj za dalji razvoj teorija i konkretnih metoda *fangšu* praktikovanja religijskog daoizma u kasnijim vremenima. Time je, istovremeno, u potpunosti presečeno s tradicijom sujeverja iz vremena dinastija Ćin i Han, koje je zahtevalo postojanje konkretnih dokaza i efekata. Od tada „dostizanje besmrtnosti“ (长生不死) postaje vera pristalica religijskog daoizma i način njihovog življenja. Mogli bismo dati i sledeći zaključak; da u filozofskoj misli Lao Cija ne nailazimo na začetke učenja o besmrtnicima, onda ne bi bilo ni tako originalnog tumačenja koje je o tom spisu dalo delo *Hešang Gung džangđu*. S druge strane, da nije bilo te originalne zamene Lao Cijevog koncepta „večiti *dao*“ (常道), konceptom „*dao* besmrtnosti“ (不死之道), ne bismo ni mogli govoriti o razvoju i usavršavanju teorija religijskog daoizma u kasnijim epohama.

⁴⁸ „Dijen ju, 46.“, *Laoci Hešang Gung džangđu* (《老子河上公章句·俭欲第四十六》), *Laoci Daode đing Hešang Gung džangđu* (《老子道德经河上公章句》), str.182.

1.3.Prvi koraci u formiranju vere u besmrtnost religijskog daoizma – delo *Taiping đing*

Delo *Taiping đing* (Klasik o Velikom miru, kin. 太平经) nastalo sredinom ili krajem dinastije Istočni Han, jedno je od najvažnijih spisa iz formativnog perioda religijskog daoizma. Proces uobličavanja dela *Taiping đing* trajao je gotovo stotinu godina. Bio je to proces koji je započeo sada već izgubljenim delom *Baojuen Taiping đing* (包元太平经), autora Gan Džungkea (甘忠可) iz vremena cara Čenga (51. god. p.n.e – 7. god. p.n.e), obuhvatao delo *Taiping Činglingšu* (太平青领书) autora Ju Đija (于吉) nastalog za vreme cara Šuna (115-144) iz perioda dinastije Istočni Han, a završio se uobličavanjem obimnog dela od preko stotinu svitaka, dela *Taiping đing* (太平经). Zbog tako dugog vremenskog perioda i velikog broja autora koji su doprineli njegovom uobličavanju, ovo delo odaje utisak nezgrapnosti, zbrke i kompleksnosti. Iako su ove karakteristike potonjim generacijama ostavile širok prostor za tumačenja i elaboraciju, istovremeno su i znatno otežale njegova izučavanja. Smatram da je religijski daoizam u Kini svoje prvobitne obrise počeo da dobija upravo u delu *Taiping đing*, čiji se doprinos u formiranju vere u besmrtnost ogledao uglavnom u sledećim dvema aspektima: 1. U njemu je započeto konstruisanje teorijskog okvira trojstva „*dao*, jednost i *čí*“ (“道、一、气”三位一体) koje je zastupao religijski daoizam, 2. Dati su prvi obrisi hijerarhije besmrtnika. O ovim dvema aspektima govorićemo u potpoglavljima koja slede.

1.3.1. Teorijski okvir trojstva „*dao*, jednost i *čí*“ (“道、一、气” 三位一体) religijskog daoizma

Kao jedan od najvažnijih spisa rane faze religijskog daoizma, delo *Taiping đing* je, baš kao što je to bio slučaj i sa delom *Laoci Hešang Gung džangđu*, za najvišu filozofsku kategoriju u formiranju sistema vere u besmrtnost uzeo koncept *dao* daoističke filozofije Lao Cija i Džuang Cija. Pa ipak, osnovna razlika u odnosu na delo *Laoci Hešang Gung*

džangđu leži u tome što u delu *Taiping đing* nije iskorišćen koncept sličan „*daou* prirodne dugovečnosti” (自然长生之道) da zameni ili njime objasni Lao Cijev „večiti *dao*“ (常道), već je sačuvavši Lao Cijevo i Džuang Cijevo značenju ovog pojma kao osnovnog, primordijalnog *noumenona* (原始本体), uveo pojmove *ci* (气) i jednost (一), stvarajući tako trojstvo. *Taiping đing* smatra da pod određenim uslovima može doći do međusobne transformacije ova tri pojma, tj. njihovog pretvaranja jednog u drugi. Iako u delu *Taiping đing* ova teorija o trojstvu još nije bila sazrela, zbog čega postoje neke kontradiktornosti, ona je ipak imala dalekosežan uticaj na religijski daoizam kasnijih vremena.

Pogledajmo najpre kako je u delu *Taiping đing* shvaćen pojam *daoa*. Smatram da je ovo delo pre svega usvojilo dva nivoa značenja ovog koncepta izložena u delu *Laoci*, a to su: 1. Kreacionizam (生成义) i 2. Zakonitost (法则义).

夫道者何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者也。⁴⁹

Značenje ovog pasusa je sledeće: Šta je, na kraju krajeva, *dao*? Osnova i poglavar svih stvari. Uopšte ne postoji način da se nazove nekim konkretnim imenom. Nigde u šest pravaca, ni na sve četiri strane sveta, ni gore ni dole, ništa se ne može promeniti ukoliko ne postoji *dao*. Namere *daoa* ostvaruje primordijalni *ci* (元气), i tako onda nastaju sve stvari. Nijedna stvar (na svetu), bilo da je mala ili velika, uključujući i nebo i zemlju, nije mogla da nastane da nije bilo *daoa*. Očito da je ovde usvojena Lao Cijeva ideja „*daoa* stvaraoca svih stvari“ (道生万物), tj. njegovo kreacionističko značenje. U poglavlju „Anle Vangdže fa“ (安乐王者法), kaže se još i sledeće:

自然守道而行，万物皆得其所矣。天守道而行，即称神而无方。上象人君父，无所不能制化，实得道意。地守道而行，五方合中央，万物归焉。三光守道而行，

⁴⁹ „Šouji mingfa“, *Taiping đing* (《太平经·守一明法》). Iz Vang Ming (王明), *Taiping đing heđijao* (《太平经合校》), 中华书局, 1979: 16. Svi navodi iz dela *Taiping đing* (《太平经》) u daljem tekstu preuzeti su iz ovog izvora, tako da će u nastavku biti obeležavani samo nazivi poglavlja i brojevi stranica.

即无所不照察……⁵⁰

Priroda se kreće prateći zakonitosti *daoa*, pa tako sve stvari dobijaju mesto koje im pripada. I Nebo se kreće prateći zakonitosti *daoa*, i zato je tako izuzetno i svemoguće, pa se i koristi da simbolizuje monarha i oca u ljudskom svetu. Zemlja se takođe kreće po zakonitostima *daoa*, pa se svih pet strana koncentriše u sredini, a sve stvari na svetu su joj pokorne. Sunce, Mesec i zvezde kreću se isto tako, prateći zakonitosti *daoa*, pa stoga i mogu da osvetljavaju sve oko sebe... Jasno je da je stanovište izneto u ovom citatu zapravo preuzet Lao Cijev stav, „人法地，地法天，天法道，道法自然“⁵¹ (Čovek prati zakonitosti Zemlje, a Zemlja zakonitosti Neba. Nebo prati zakonitosti *daoa*, a *dao* zakonitosti Prirode. *Prim. prev.*), s tom razlikom što je delo *Taiping đing*, kao religijski, a ne filozofski spis, izvršilo vrlo ingenioznu izmenu kada govori o zakonitosti kao osobenosti Lao Cijevog *daoa*. U Lao Cijevoj filozofiji, krajnje zakonitosti kojih se *dao* mora pridržavati jesu zakonitosti prirode, a pod prirodom se podrazumeva prirodno stanje stvari. S druge strane, „priroda“ je u delu *Taiping đing* generički naziv za nebo, zemlju i sve stvari na svetu, kojom upravlja *dao*. Samo u „prirodi“ koja se upravlja zakonitostima *daoa*, sve stvari mogu biti izuzetne i svemoćne. Vidimo da je u delu *Taiping đing*, odnos prema *daou* postao religijski odnos strahopoštovanja, a sam *dao* je postao omnipotentan. Upravo to religijsko strahopoštovanje predstavlja veoma važno obeležje prelazne faze filozofskog u religijski daoizam. Pogledajmo još jedan citat iz poglavlja „Đije liju ci đue“ (《戒六子诀》):

夫道乃洞，无上无下，无表无里。守其和气，名为神。⁵²

Značenje ove rečenice je: Istinski *dao* podseća na pećinu gigantskih razmera, bez granice gore ili dole, bez površine ali i bez unutrašnjosti. On čuva harmoničnost *ćija* koji je nastao zahvaljujući usklađenosti *jina* i *janga*, i zato se naziva „čudesnim“. U ovom citatu, *dao* je metaforički predstavljen kao „pećina“, što je veoma slično Lao Cijevoj predstavi

⁵⁰ „Anle Vangdže fa“, *Taiping đing* (《太平经·安乐王者法》), *Taiping đing hedijao* (《太平经合校》), str. 21.

⁵¹ Dvadeset peto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第二十五章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.169.

⁵² „Đijeliju cidue“, *Taiping đing* (《太平经·戒六子诀》), *Taiping đing hedijao* (《太平经合校》), str.258.

daoa kao „ambisa“. ⁵³ Cilj ove metafore jeste da, pozivajući se na osobine „jame, pećine“ kao što su „praznina“ i „dubina“, opiše kosmički *noumenon dao* zahvaljujući kome nastaju i rađaju se sve stvari ovog sveta. Tako je *dao* opisan kao postojanje samo po sebi koje prevazilazi konkretne stvari, on ispunjava prostor između neba i zemlje i potpuno se razlikuje od svih pojavnih oblika stvari koje čovek upoznaje u domenu svog životnog iskustva. Pa ipak, važno je primetiti da je u poređenju s metaforom „ambisa“ koju srećemo u delu *Laoci*, metafora „jame, pećine“ u delu *Taiping đing*, obogaćena jednim novim slojem mističnosti i religioznosti, pa ideje o „deset nebeskih pećina“ (十大洞天) i „trideset šest malih nebeskih pećina“ (三十六小洞天) ⁵⁴ koje srećemo u religijskom daoizmu kasnijih vremena inspiraciju za nastanak uglavnom crpe iz nje. Iz tog razloga možemo reći, na nivou na kome koristimo koncept *dao* kako bismo objasnili postojanje sveta i njegove osnovne zakonitosti, delo *Taiping đing* u osnovi zadržava osnovnu ideju Lao Cijeve daoističke filosofije. Istovremeno ipak moramo ukazati na to da uprkos manje-više istom tumačenju *daoa* kao *noumenona*, naglasak je u delu *Laoci* stavljen na jedno a u delu *Taiping đing* na nešto sasvim drugo: Iako i u delu *Laoci* nailazimo na stav da je *dao* majka i Neba i Zemlje (天地之母), Lao Ci ovaj opis koristi samo ne bi li ukazao na to da je *dao* osnova, suština, a ne da bi istakao njegovu kreacionističku funkciju. Tako na primer u Četrdeset drugom poglavlju dela *Laoci* nailazimo na sledeću rečenicu: „一生二，二生三，三生万物“⁵⁵. Pojedini naučnici smatraju da reč „生“ (šeng) koja se ovde pojavljuje pre znači „prikazati se“, nego što znači „roditi, stvoriti“. Drugim rečima, iskaz „道生一，一生二“ bi trebalo tumačiti kao: *dao* se prikazuje kao jedinstvena celina, a ta jedinstvena

⁵³ U prvom podpoglavljju ovog poglavlja već je bilo reči o Lao Cijevoj metafori ambisa koju je koristio da opiše *dao*. Originalna verzija tog poređenja nalazi se u Četvrtom poglavlju dela *Laoci* (《老子·第四章》), i glasi: “渊兮似万物之宗”, preuzeto iz *Laoci Đindžu đinji* (《老子今注今译》), str. 90.

⁵⁴ „Deset nebeskih pećina“ (十大洞天) i „trideset šest malih nebeskih pećina“ (三十六小洞天) označava poznata mesta za praktikovanje doktrine koji se pominju u spisima religijskog daoizma.

⁵⁵ Četrdeset drugo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第四十二章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.233.

celina se prikazuje kao dva ćija *jin* i *jang*.⁵⁶ Autorka ovog rada smatra da postoji realno utemeljenje za ovakvo stanovište. Pa ipak, u delu *Taiping đing*, koje predstavlja religijski kanon, reč „生“ u iskazu „道无不生“, označava samo i jedino „stvaranje“ odnosno „rađanje“. Drukčije rečeno, *dao* ima funkciju majke koja rađa sve stvari i bića na ovom svetu. Ovde je očigledno reč o snažnoj personifikaciji *daoa* kojom se naglašavaju njegove praktične funkcije.

Utvrdivši koje mesto pripada *daou*, delo *Taiping đing* dalje uvodi dva koncepta, koncept „ćija“ (气) i „jednosti“ (一). Ći je kategorija tradicionalne kineske filosofije koja se vrlo često koristi i najčešće služi da se njome objasni postojanje svih stvari na svetu, uključujući i one koje su žive. Još u periodu pre dinastije Ćin, Džuang Ci je govorio: „通天下 一气耳“⁵⁷ (sve pod kapom nebeskom povezano je ćijem). Za vreme dinastije Han posebno je bilo aktuelno učenje o „primordijalnom ćiju“ (元气), o kome su za vreme Istočnog Hana istaknuti filosofi poput Vang Čunga (王充), Vang Fua (王符) i drugih, pisali posebna poglavlja u svojim delima. To je recimo slučaj sa spisom „Priroda“ (自然) iz dela *Lunheng* (论衡), autora Vang Čunga, koji je u celini posvećen ćiju, a u početnom poglavlju kaže:

天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣。⁵⁸

Značenje ove rečenice je sledeće: *Jang* Ći Neba stupa u odnos s *jin* ćijem Zemlje, i tako, prirodno nastaju sve stvari, baš kao kada se spoje esencije supružnika, pa prirodno nastanu deca. Delo *Taiping đing* usvaja ovu teoriju transformacije ćija (气化论) popularnu za vreme dinastije Han, i povezivanjem ćija u *daoa*, pojačava religijsko i teološko značenje ovog koncepta. Pre no što pređemo na detaljno objašnjavanje „teorije o ćiju“ koju iznosi delo *Taiping đing*, neophodno je napomenuti i to da je tradicionalni koncept ćija nešto

⁵⁶ Jedan od najreprezentativnijih predstavnika ovog tumačenja jeste g.din. Fu Peižung (傅佩荣), detaljnije videti: *Fu Peižung jidiže Laoci* (《傅佩荣译解老子》), 东方出版社, 2012:93.

⁵⁷ „Dži bei jou, 22.“, Spoljašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子外篇·知北游第二十二》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str. 535.

⁵⁸ Huang Hui (黄晖), *Lunheng đijaoši* (《论衡校释》), 中华书局, 1990:775.

sasvim drugačije od vazduha (kungcí, kin.空气) ili gasovitog stanja (ćiti, kin.气体) o kojima mi danas govorimo. Gasovito stanje (kin. 气体, je izraz u kome se takođe koristi reć *ći*, *Prim. prev.*), predstavlja generički naziv za određenu vrstu materije, koji je nastao podelom njenih pojava oblika, tj. stanja. Postoje tri takva stanja, gasovito, tečno i čvrsto. U tradicionalnom smislu, sve je sastavljeno od *ćija*, bez obzira da li je reć o gasovitom, tečnom ili čvrstom stanju materije. Ljudi iz drevnih vremena su grmljavinu i munje, oblake i kišu objašnjavali kao proizvode spajanja dva *ćija*, *jina* i *janga* Zemlje i Neba. Ni ljudi sadašnjeg doba nemaju problema u razumevanju ovog objašnjenja. Ali, u drevnim vremenima, verovalo se takođe i da je zemlja i kamenje pod nogama sačinjeno od *ćija*. Drevni Kinezi su koncept *ćija* koristili kako bi objasnili nastanak svih stvari na svetu, ali i njihovu transformaciju i nestanak. Posmatrano iz ugla nastanka i transformacije svih stvari na svetu, *ći* poseduje ono što danas nazivamo materijalnošću (物质性). Pa ipak, nikako ne bi bilo odgovarajuće kada bismo tradicionalni koncept *ćija* tumačili kao materiju ili materijal od koga su stvari i bića sačinjeni, niti bi to takvo shvatanje bilo dovoljno. To je zato što je koncept materije o kome mi danas govorimo, nastao u opoziciji s konceptom duha (精神), ono što je duhovno ujedno je nematerijano, a materijalno ne pripada sferi duhovnosti. Za drevne Kineze, koncept *ćija* je pak u sebi objedinjavao obe ove velike kategorije kojima se mi danas bavimo, i kategoriju materijalnog i kategoriju duhovnog. Tako, na primer, u poglavlju „Neije“ delo *Guanci* (管子·内业) kaže:

凡物之精，此则为生。下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。⁵⁹

Značenje ovog citata je sledeće: Kada se esencijalni *ćijevi* (精气) stvari spoje, nastaje život. Dole, na zemlji, tako nastaje pet vrsta žitarica, a gore, na nebu, nastaju galaksije. Oni koji obitavaju između neba i zemlje nazivaju se duhovima, a oni nastanjeni u ljudskim srcima mudracima/svecima.⁶⁰ Vidimo da od *ćija* ne nastaju samo bića i stvari na svetu, kao vidovi

⁵⁹ „Nei je, 49.“, *Guanci* (《管子·内业第四十九》), Sije Haofan (谢浩范), Džu Jingping (朱迎平) (autori), *Guanci ćuenši* (《管子全译》), 贵州人民出版社, 2009:192.

⁶⁰ Za prevod s klasičnog na savremeni kineski konsultovano je delo *Guanci ćuenši* (《管子全译》), str.192.

materijalnog postojanja, već i duhovi, pa čak i ljudske duše. *Taiping đing* je upravo bazirajući se na *ćiju*, koji podjednako podrazumeva i materijalno i duhovno, otišao i korak dalje, objedinivši *dao*, *ći* i jednost. „Siju ji ćue sije fa“ (修一却邪法) kaže:

天地开辟贵本根，乃气之元也。欲致太平，念本根也，不思其根，名大烦，举事不得，灾并来也。此非人过也，失根基也。离本求末，祸不治，故当深思之。夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也。⁶¹

U prevodu: Kada su nastajali Nebo i Zemlja, najvažnije je bilo pronaći osnovu za njihovo pojedinačno uspostavljanje. Ta osnova bila je osnova *ćija* primordijalnog haosa. Ako želimo da uspostavimo mir, neprestano moramo misliti na tu osnovu. Ukoliko ne razmišljamo o toj osnovi, bićemo ophrvani velikim brigama, šta god radili nećemo moći da dostignemo željeni rezultat, i na nas će se sve zajedno stušiti veoma čudne nedaće. To nikako neće biti greška bilo kog pojedinca, već je uzrok tome gubitak osnove. Kada izgubimo osnovu, a posvetimo se stremljenju ka najfinijim detaljima, neće biti moguće da se spasimo od nesreća, a to je pitanje nad kojim se vredi dobro zamisliti. Takozvana „jednost“ (一) je osnova *dao*a i izvor „primordijalnog *ćija*“ (元气); to je vezivno tkivo života, i gospodar ljudske duše. U ovom pasusu se istovremeno pojavljuju koncepti „jednost“ (一) i *ći*. U prethodnim redovima već je bilo pomenuto da je delo *Taiping đing dao* smatralo osnovom Neba, Zemlje i svih stvari na svetu, da bi se u ovom pasusu, ovim dvema konceptima dodelio isti status i ista funkcija koju ima *dao*. Drugim rečima, u teorijskom sistemu *Taiping đinga*, tri koncepta, *dao*, „jednost“ i *ći* se mogu međusobno zamenjivati. I ne samo to, na nekim mestima ovog dela, status koji koncepti *ći* i „jednost“ zauzimaju, ponekad je veći od statusa samog *dao*a. Pogledajmo citat iz poglavlja „Šouji mingfa“ (守一明法):

元气无形，以制有形，以舒元气，不缘道而生。⁶²

⁶¹ „Siju ji žue sijefa“, *Taiping đing* (《太平经·修一却邪法》), *Taiping đing he đijao* (《太平经合校》), str.12.

⁶² „Šouji mingfa“, *Taiping đing* (《太平经·守一明法》), *Taiping đing heđijao* (《太平经合校》), str.16.

Značenje ove rečenice je: „primordijalni *čí*“ (元气) nema oblika, ali pod svojom komandom drži sve oblike. Rast i razvoj “primordijalnog *číja*” nezavisni su od *daoa*. I ovo izlazi iz okvira Lao Cijevog stava da „*dao* rađa sve stvari na svetu“. Osim toga, „primordijalnom *číju*“ (元气) otvoreno je jedno sasvim novo polje delovanja, u kome je njegovo mesto ravnopravno s mestom koje zauzima *dao*. U „Vuši dije čeng fu fa“ (《五事解承负法》) se pak kaže:

一者，数之始也；一者，生之道也；一者，元气所起也；一者，天之纲纪也。故使守思一，从上更下也。夫万物凡事过于大，未不反本者，殊迷不解，故更反本也。⁶³

Značenje ovog citata je: „jedan” je prvi u nizu prirodnih brojeva, i metod postizanja dugovečnosti, izvor „primordijalnog *číja*” i zakon kojeg se Nebo pridržava. I zato, ljude treba terati da svesno, meditacijom, čuvaju to „jedno“, jer jedino na taj način mogu u potpunosti ovladati osnovom, odakle se dalje mogu koncentrisati na sitnije detalje. Hiljade grešaka na ovom svetu nastaje iz tog razloga što su koren (osnova) i vrhovi grana (detalji) zamenili mesta. Ako se ne vratimo korenu, nikada se nećemo moći osloboditi smetenosti. Zato se moramo vratiti korenu. U ovom citatu treba obratiti pažnju na dve stvari: 1. Došlo je do potpunog preokretanja veze između *daoa* i „jednosti“. Drugim rečima, ovde se „jednost“ nalazi u osnovi *daoa*. 2. „Jednost“ ne samo da je osnova *daoa*, već je i početak *číja*. „Jednost“ služi da poveže *dao* i *čí*, pa se ta tri pojma, „jednost“, *dao* i „primordijalni *čí*“ (元气) nikako ne mogu odvojiti. Jasno je da, prema *Taiping đingu*, ova tri, svaki iz različitog ugla, predstavljaju početak svih stvari. I ne samo to, „jednost“ je apstraktnija i od *číja* i od *daoa*. Uvođenje ovog apstraktnog pojma „jednosti“ omogućilo je da se uvede i metoda „očuvanja jednog“ (守一), kao metoda *fangšu* kojoj delo *Taiping đing* poklanja najviše pažnje i najviše puta je spominje. U spisu *Taiping đing jiven*⁶⁴ velikim brojem

⁶³ „Vu ši dije čeng fu fa“, *Taiping đing* (《太平经·五事解承负法》), *Taiping đing heđijao* (《太平经合校》), str. 60.

⁶⁴ Za detalje videti original: *Taiping đing šiven* (《太平经佚文》), *Taiping đing heđijao* (《太平经合校》), str.739—743.

paralelizama nastojalo se da se opišu mistični efekti metode „očuvanja jednog“, a u cilju njenog propagiranja. *Taiping đing* smatra sledeće: tek kada se ovlada metodom „očuvanja jednog“, onda se mogu razumeti najrazličitiji principi, međutim, shvatanje najrazličitijih principa, nije nužno garancija da se može ovladati metodom „očuvanja jednog“. Onog trenutka kada čovek ovlada ovom izuzetno važnom metodom, on se može osloboditi svih nedaća i problema. U društvu, on se tada i srcem i dušom može posvetiti služenju svog vladara, a u svom privatnom životu, može urediti porodicu. On može služiti božanstvima i može izlečiti sopstvene boljke, štaviše, može se spasti siromaštva i dostići besmrtnost. Ovaj opis u potpunosti pripada domenu religijske propovedi. *Taiping đing* ne daje doduše nikakvo obrazloženje zašto metoda „očuvanja jednog“ ima tako čudesne efekte. Ali, to i nije potrebno, jer posmatrajući iz ugla religije, praktikovanje „očuvanja jednog“ spada u domen bezuslovnog verovanja, ona označava preobraćanje u tu veru. „Očuvanje jednog“ je ništa drugo do jedan od načina života vernika religijskog daoizma. Iz goreobrazloženog jasno je da se delo *Taiping đing*, najpre uvođenjem *ćija* u *dao*, a potom i uvođenjem metode „očuvanja jednog“, postepeno odvojilo od ontološke rasprave izložene u delu *Laoci*, i krenulo putem koji vodi ka religiji i teologiji.

S obzirom na to da je vremenski period uobličavanja dela *Taiping đing* bio izuzetno dug i da su u tom procesu učestvovali mnogobrojni autori, te da su u njemu izložene ideje izuzetno heterogene, logika na kojoj je zasnovana teorija „trojstva“, nije previše konzistentna, tako da između ranijih i kasnijih poglavlja postoje izvesne kontradiktornosti. Pa ipak, taj „zametak“ izvršio je ogroman i dalekosežan uticaj na kasniji razvoj religijskog daoizma. Već kod Ge Hunga u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, metoda „očuvanja jednog“ je dodatno podeljena na dva tipa, i to metodu „očuvanja istinskog jednog“ (守真一) i metodu „očuvanja skrivenog jednog“ (守玄一), koje će postati nerazdvojni deo njegove metodologije praktikovanja religijskog daoizma.

1.3.2. Početna faza u formiranju hijerarhije svetaca religijskog daoizma

Ako kažemo da su žuisti svoja učenja koncentrisali na moral (德), legalisti na zakone (法), a filozofski daoizam na *dao*, onda se može reći da okosnicu religijskog daoizma čine božanstva (神). Kao religija koja promovira veru u mnoštvo božanstava, religijski daoizam odlikuje izuzetno kompleksan sistem besmrtnika, koji obuhvataju kako besmrtnike Neba i Zemlje, tako i ljudskog i sveta duhova. Ovaj sistem se postepeno razvijao i usložnjavao u dugom procesu razvoja religijskog daoizma. Kao jedan od najvažnijih spisa rane faze razvoja ove religije, delo *Taiping đing* je odigralo izuzetno važnu ulogu u početnoj fazi kreiranja hijerarhije besmrtnika.

U tradicionalnoj kulturi Kine, termin *šen* (神, duh, božanstvo, *Prim. prev.*) originalno je označavao jedan oblik mističnog postojanja izvan ljudskog sveta. U delu *Šuoven đijeci* (说文解字) nastalom u periodu Istočnog Hana, Sju Šen (许慎) daje sledeću definiciju ove reči: “神，天神，引出万物者也。从示，从申。”⁶⁵ Drugim rečima, u svom osnovnom značenju ova reč se odnosila na najviše moguće postojanje, božanstvo koje je stvorilo svet i sve na njemu. U tekstu iznad već smo ukazali na to da je počevši s delom *Laoci Hešang Gung džangđu*, a završno s *Taiping đingom*, filozofski pojam *daoa* iz perioda pre dinastije Čin već postepeno izgubio filozofsko značenje *noumenona*, tj. stvari po sebi, i postepeno se približio religijskom značenju. *Daou* se pridodaje sve više čovekovih karakternih osobina i natprirodnih moći. U delu *Taiping đing* nisu samo *dao* i njegove funkcije još više mistifikovane, već je i osnivač škole filozofskog daoizma, Lao Ci, potpuno deifikovan: od istorijske ličnosti, mislioca koji je živeo u periodu dinastije Džou, on je postao najviše poštovano, vrhovno božanstvo religijskog daoizma, koji je nosio titulu „Najvišeg božanstva među svecima koji su dostigli *dao*“ (后圣九玄帝君). On pod svojom

⁶⁵Sju Šen (autor) (许慎), Sju Sjuen et al. (徐铉等)(ur.) tom 1, I deo, *Šuoven đijeci* (《说文解字·卷一(上)》), 中华书局, izdanje 1985:3.

komandom ima Nebo, Zemlju, ljude, duhove, božanstva i sve ostale stvari. U prvom, početnom svitku *Taiping đinga* dat je slikovit i izuzetno mistični opis Lao Cijevog rođenja i odrastanja:

长生大主，号太平真正太一妙气、皇天上清金阙后圣九玄帝君，姓李，是高上太之胄，玉皇虚无之胤，玄元帝君时太皇十五年，太岁丙子兆气……玄虚母之始孕，梦玄云日月缠其形，六气之电动其神，乃冥感阳道，遂怀胎真人……厥年三岁，体道凝真，言成金华。五岁，常仰日欣初，对月叹终……七十之岁，定无极之寿，适显隐之宜，删不死之术，撰长生之方。⁶⁶

Veoma dugo početno poglavlje, koje broji nekoliko hiljada karaktera, govori o čitavom Lao Cijevom životu, počevši od trenutka kada je njegova majka postala svesna da je u drugom stanju, pa sve do trenutka kad je u sedamdesetj godini dostigao besmrtnost. Ti opisi obiluju hiperbolama i izuzetno su mistificirani. Zbog prostornog ograničenja, mi ovde nećemo dati citat u celini, već ćemo pokušati da običnim jezikom objasnimo značenje govorenog pasusa: Besmrtno, vrhovno božanstvo religijskog daoizma nosi titulu Harmoničnog ćija Neba, Zemlje i ljudi, besmrtno, vrhovno božanstvo koje obitava u Nebeskoj palati (太平真正太一妙气、皇天上清金阙后圣九玄帝君). Preziva se Li, naslednik je Lingbao Tijenduna (灵宝天君) i potomak Cara od Žada. Predskazanje za njegovo rođenje javilo se u petnaestoj godini perioda Taihuang za vlade vrhovnog božanstva Sjuen Juena... Njegova majka nosila je titulu „Misteriozna, nedokučiva“. Na samom početku trudnoće, ona je usnila crne oblake koji su se zajedno s mesecom i suncem obavili oko njenog tela. Šest ćija, vetar, toplota, vlažnost, vatra, suša i hladnoća izvršili su uticaj na njenu svest, pa se u njoj stvorio osećaj seksualnog odnosa i tako je zatrudnela... Kada je imao tri godine, (Lao Ci) je bio u stanju da razume Veliki *dao*, da shvati suštinu (svega, *Prim. prev.*), a govorom je prevazilazio prosečnog čoveka. S pet godina često je u zoru sedeo okrenut k suncu, radujući se novorođenom jutarnjem ćiju. Suočen s mesečinom, on bi lamentisao nad smrću kao krajnjim ishodom svih stvari... Sa sedamdeset godina,

⁶⁶ Za celinu videti Prvi svitak, *Taiping đing* (《太平经·卷一》), u *Taiping đing hedijao*, (《太平经合校》), str. 2-10.

dostigao je besmrtnost. Uspeo je da pomiri dve opcije, asketski život u osami i silazak među smrtnike ne bi li spasio svet. On je u praksi proverio i sredio sve dotadašnje metode postizanja besmrtnosti, odbacivši one koje su bile nepotrebne ili nekorisne... Iz ovog citata se jasno vidi sličnost između *Taiping đinga* i svih ostalih religijskih kanona u tome što nastoji da mistifikuje svoje učenje. Priča o predznacima dolaska na svet osnivača svoje religije, kao i o njegovim izuzetnim urođenim sposobnostima, veoma su slični opisima koji se u budističkim spisima sreću u vezi s obogotvoravanjem Sakjamunija. Deifikacija Lao Cija u delu *Taiping đing* imala je dalekosežan uticaj na religijski daoizam kasnijih vremena. Iako je titula koju je u religijskom smislu nosio Lao Ci doživljavala promene, od „Najvišeg božanstva među svecima koji su dostigli *dao*“ (后圣九玄帝君) u *Taiping đingu* do *Taišang Laođuna* (太上老君) u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, njegov status se svakim danom sve više utvrđivao unutar panteona religijskog daoizma. Svakako da Lao Ci nije bio jedino božanstvo koje srećemo u panteonu besmrtnika u delu *Taiping đing*, ali je on bio prvi „vrhovni gospodar“ koga je religijski daoizam iz sveta običnih smrtnika uvrstio u svet besmrtnika. Čitava genealogija besmrtnika u delu *Taiping đing* postepeno je razvijana od te centralne figure, deifikovanog Lao Cija. Ispod tog „vrhovnog gospodara“ nalazi se nekoliko nivoa jasno razgraničenih uloga i funkcija koje kreću odozgo, od besmrtnika i spuštaju se nadole, u svet smrtnika:

夫人者，乃理万物之长也。其无形委气之神人，职在理元气。大神人，职在理天。真人，职在理地。仙人，职在理四时。大道人，职在理五行。圣人，职在理阴阳。贤人，职在理文书皆授语。凡民，职在理草木五谷。⁶⁷

Ovaj citat kaže: Oni kojima je nevidljivi *dao* podario „primordijalni *čí*“ nazivaju se Besmrtnicima (神人) i njihova funkcija je da vode računa o „primordijalnom *čiju*“ (元气). Zaduženje Velikih besmrtnika (大神人) jeste da se staraju o kretanju nebeskih tela. Prosvećeni (真人) su zaduženi da upravljaju zemljom, dok su Nebeska bića (仙人) zadužena za četiri godišnja doba. Veliki ljudi *daoa* (大道人) brinu se o pet faza (五行), a

⁶⁷ „Điju tijen sijao sijenvang caifa“, *Taiping đing* (《太平经·九天消先王灾法》) u *Taiping đing đijaohu* (《太平经合校》), str.88.

mudraci (圣人) o dva *ćija*, *jinu* i *jangu*. Vrli (贤人) su zaduženi za zvanična dokumenta i davanje saveta i predloga vladarima. Obični ljudi, smrtnici zaduženi su za vegetaciju i pet osnovnih vrsta žitarica.

U ovom pasusu treba skrenuti pažnju na dve stvari: 1. *Taiping đing* je izvršio podelu besmrtnika na kategorije, i to (odozgo na dole): Besmrtnici (神人) → Velikih besmrtnici (大神人) → Prosvećeni (真人) → Nebeska bića (仙人) → Veliki ljudi *dao*a (大道人) → Mudraci (圣人). Ova podela se prvi put pojavljuje u delu *Taiping đing*. Iako je pre toga, još u delu *Džuangci* bilo reči o Prosvećenima (真人) i Besmrtnicima (神人), ipak ni jedan daoistički spis pre ovoga nije dao ovako stupnjevitu hijerarhiju i jasno razgraničenu podelu zaduženja. U delu *Taiping đing* dato je i objašnjenje zašto je napravljena ovako jasna podela posla:

凡事各以类相理。无形委气之神人，与元气相似，故理元气。大神人，有形而大神，与天相似，故理天。真人专又信，与地相似，故理地。仙人变化，与四时相似，故理四时也。大道人，长於占知吉凶，与五行相似，故理五行。圣人主和气，与阴阳相似，故理阴阳。贤人治文便言，与文相似，故理文书。凡民乱愤无知，与万物相似，故理万物。⁶⁸

Značenje citata je sledeće: za svaku vrstu stvari zadužena je ona kategorija koja im je po prirodi slična. Besmrtnici koje je nevidljivi *dao* obdario „primordijalnim *ćijem*“, po svojoj prirodi najbližiji su upravo tom *ćiju* (jer ni oni nemaju konkretan fizički oblik), pa su stoga oni za njega i zaduženi. Veliki besmrtnici imaju fizički oblik, ali je on neograničen, po čemu je sličan nebeskom prostranstvu, pa su zbog toga oni u zaduženje dobili da se o njemu i brinu. Prosvećeni su fokusirani i iskreni, pa su kao takvi najbližiji prirodi zemlje, za koju su i zaduženi. Nebeska bića su vična tehnikama promene, što ih čini najbližijim smenama godišnjih doba, te su zato za njih i zaduženi. Veliki ljudi *dao*a poseduju veštinu predviđanja dobra i zla, i zato u njihovu nadležnost spada pet faza. Uloga mudraca jeste da

⁶⁸ „Điju tijen sijao sijenvang caifa“, *Taiping đing* (《太平经·九天消先王灾法》) u *Taiping đing đijaohe* (《太平经合校》), str.88.

čuvaju pravdu i harmoniju u svetu, zbog čega su u zadatak dobili da se staraju o *jinu* i *jangu*. Vrli (贤人) se bave izučavanjem dokumenata, njihov govor je jasan i tečan, pa su zato i zaduženi za zvanična dokumenta. Obični smrtnici su poput travki i drveća, mnogobrojni i različiti, zbunjeni i potpuno oslobođeni samospoznaje, zbog čega su i zaduženi za biljke i pet osnovnih žitarica. Gledano iz logičkog ugla, objašnjenja koja su data u gorenavedenom citatu, nisu baš sasvim racionalna: Svima je dobro poznato da je delo *Taiping đing* pisano u formatu pitanja i odgovora, pri čemu su Prosvećeni (真人) ti koji postavljaju pitanja, a Besmrtnici (神人) na njih odgovaraju. U velikoj većini poglavlja, Prosvećenima je data uloga onih koji su ispunjeni sumnjom ali su istovremeno i vrlo posvećeni primaoci znanja koja im se prenosi. Na osnovu gorenavedenog citata, međutim, Prosvećeni su dobili status iznad onog koji imaju Nebeska bića (仙人), zaduženi su za zemlju i obdareni su izuzetnim sposobnostima i mudročću, što je pak vrlo nelogično. Iako su, svakako, logička nedoslednost i kontradiktornost stavova jedno od najočiglednijih problema dela *Taiping đing*, ipak ne može se poreći da je posredstvom ovakve hijerarhije i podele zaduženja, to delo počelo svesno da kreira hijerarhiju besmrtnika religijskog daoizma, i da je ta hijerarhijska struktura i struktura podele posla poslužila kao model za sve kasnije podele zaduženja koje su nastajale unutar različitih pravaca religijskog daoizma kasnijih perioda. Druga stvar na koju treba obratiti pažnju jeste da je ova klasifikacija data u *Taiping đingu* imala i jedno još dublje značenje, a to je da su dve najniže klase besmrtnika bile direktno povezane s dve najviše klase smrtnika: Mudrace (圣人) i Vrle (贤人). Posebno je značajna definicija Mudraca, za koje je teško reći da li su ljudi ili besmrtnici. Namera je očigledno bila da se vernicima religijskog daoizma opiše jedan model prosvetljenja i praktikovanja doktrine, kojim im se stavlja do znanja da je besmrtnost nešto što i obični smrtnici mogu dostići ukoliko budu vredni i istrajni. U Ge Hungovom delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* iz dinastije Istočni Đin, ne samo da je napravljena još detaljnija podela (Ge Hung je kategoriju Nebeskih bića (仙人) dalje podelio na „Besmrtnike oslobođene tela“ (尸解仙), Zemaljske besmrtnike (地仙) i Besmrtnike Neba (天仙)), već je i jasno izraženo ono što je u *Taiping đingu* bilo samo nagovešteno, a to je da obični smrtnici posredstvom učenja mogu ostvariti konačni cilj dostizanja besmrtnosti. Očigledno je da je uticaj potonjeg dela

na prethodno bio izuzetno veliki.

Besmrtnici razumeju sve principe, oni na jedinstven način upravljaju svim stvarima, a njihove pouke su predskazanja. Kao religijski kanon, delo *Taiping đing* o religijskim principima (教义) i religijskoj disciplini govori uglavnom u formi pitanja koja postavljaju Prosvećeni (真人), i predskazanja koja objavljuju Besmrtnici (神人). Taj model pitanja i odgovora usvojila su i kasnija dela religijskog daoizma. To naročito važi za *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, u kojima Ge Hung ekstenzivno koristi formu „或问曰“ (Neko je pitao), i formu „抱朴子答曰“ (Baopuci je odgovorio:). To je bilo pod direktnim uticajem *Taiping đinga*. Jedina razlika se, ipak, sastojala u tome, što su u delu *Taiping đing* pitanja i odgovori između Prosvećenih (真人), koji su smatrani odanim i skromnim vernicima, i Besmrtnika (神人) kao prenosiocima proročanstava, bili zapravo sredstvo za objavljivanje autoritativnih religijskih principa, i nisu imali karakter diskusije. S druge strane, u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, i oni koji su postavljali pitanja, i oni koji su davali odgovore na njih bili su pojedinci obdareni sposobnošću samostalnog mišljenja, tako da su ta pitanja i odgovori u suštini bili diskusija, razmena stavova, pa su tako izneseni religiozni principi, što je više rasprava napredovala, bivali sve jasniji. I logički posmatrano, ovo delo bilo je vrlo striktno ustrojeno. Upravo se u tome sastoji izmena i poboljšanje koje je u rani religijski daoizam uneo Ge Hung, o čemu će detaljnije biti reči u četvrtom odeljku ovog poglavlja.

Osim opisa božanstava (神), delo *Taiping đing* se opširno bavilo i pitanjem „duhova“ (鬼). Uopšteno gledano, koncept „duhova“ (鬼) u delu *Taiping đing* je ideja nasleđena iz ranih, primitivnih religija Kineza drevnih vremena. Bilo je to verovanje da se čovekova duša, nakon smrti, pretvara u „duh“ . Po *Taiping đingu*, sve što postoji na nebu i zemlji ima svoj duh, čak ga i pet *cang* organa (五脏, glavni organi po kineskoj tradicionalnoj medicini, *Prim. prev.*) ima. Ne postoji mesto gde nema duhova, i svi oni pomno prate šta se u ljudskom svetu dešava, jer su postupci ljudi ti koji određuju nagrade i kazne u vidu dobrog ili lošeg raspoloženja. Iz tog razloga, ljudi u svojim rečima i delima moraju biti izuzetno obazrivi. Oni moraju pratiti uputstva i zahteve božanstava, jer će u protivnom biti izloženi kazni i nedaćama. Ovakva stanovišta da čak i ljudski organi imaju

duhove koji su za njih zaduženi, i da su duhovi tu da nadgledaju i shodno zasluži nagrađuju i kažnjavaju ljude, izvršili su veliki uticaj na kasniji razvoj religijskog daoizma.

Ukratko rečeno, karakteristike hijerarhije besmrtnika koje se sreće u delu *Taiping đing* možemo izložiti na sledeći način: 1. besmrtnici i božanstva se dele po statusu, i svaki nivo te hijerarhije ima određena zaduženja. 2. Obični smrtnici praktikovanjem asketizma mogu se, stepen po stepen, uzdizati i na kraju postati i sami besmrtnici. 3. Kada čovek umre, postaje duh. Sve stvari i sva bića na svetu, pa čak i glavni *cang* i sporedni *fu* organi u ljudskom telu (脏腑) imaju svoj duh. Duhovi su tu da nadgledaju stvari u ljudskom svetu i donose odluke o nagradama i kaznama. Sve ove tri karakteristike odigrale su izuzetno važnu ulogu u kasnijem razvoju religijskog daoizma. Mogli bismo reći da ove tri karakteristike srećemo od samog početka do kraja, od dela *Taiping đing*, u kome nailazimo na začetke hijerarhijskog sistema besmrtnika, pa sve do sistematizacije i konačnog formiranja vere u besmrtnost koji su ostvareni u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*.

Ono na šta bi na kraju trebalo skrenuti pažnju jeste to da je delo *Taiping đing* postavilo temelje vere u besmrtnost religijskog daoizma. To se ne ograničava samo na gorepomenuto uspostavljanje „trojstva“, niti na začetke hijerarhijskog sistema besmrtnika, jer se u ovom delu sreće ne mali broj objašnjenja koja se tiču različitih tehnika *fangšu* praktikovanja doktrine religijskog daoizma, kao što su talismanski spisi (符箓), uzdržavanje od žitarica (辟谷), „tehnika disanja iz trbuha“ (胎息) i drugih. O svemu tome je bilo reči, ali, budući da je veliki broj ljudi tokom dugog vremenskog perioda učestvovao u stvaranju ovog dela, ono ima i mnogobrojne nedostatke, kao što su recimo kontradiktornost i nesistematičnost, o čemu, zbog ograničenosti prostora, ovde nećemo detaljnije govoriti. Što se tiče organizovanja i izbora koji je napravljen u tehnikama *fangšu* praktikovanja doktrine, to je ostvareno u Ge Hungovom delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*. Osim toga, iako *Taiping đing* nije spomenuo žuističko učenje o čovekoljublju i ispravnosti (仁义学说), kao ni teoriju o dobroti ljudske prirode (性善之论), ono od svog početka do kraja zastupa one moralne vrednosti za koje su se zalagali žuisti, kao što su čovekoljublje, ispravnost i etički odnosi između ljudi. U njemu se iznosi stav da će se, ukoliko se ogreši o te moralne vrednosti, čovek susresti s kaznom, tj. da će kratko živeti.

Upravo su ova, kombinovana žuističko-daoistička učenja izvršila određeni uticaj na Ge Hunga i njegovo žuističko-daoističko stanovište izloženo u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*.

1.4. Sistematizacija i uobličavanje vere u besmrtnost religijskog daoizma – delo Unutrašnja poglavlja Baopucija

O mestu i važnosti koje delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* zauzima u istoriji razvoja religijskog daoizma u Kini, postoji konsenzus u akademskim krugovima. Tako na primer, u svojoj monografiji *Osnove religijskog daoizma* (道教概说), g.din Li Jangdženg (李养正) kaže da religijski daoizam iz perioda pre nastanka *Unutrašnjih poglavlja Baopucija* u teorijskom smislu nije mogao da se oslobodi obrasca koji su uspostavili spisi iz domena okultnih veština *fangšu* (方术), pa je zato bio nesistematičan, konfuzan i površan i u filozofskom smislu vrlo siromašan. Takvo stanje trajalo je sve do dinastije Zapadni Đin. Nijedan daoistički spis pre dinastije Zapadni Đin, tačnije, pre Ge Hunga, nije bio u stanju da spoji religijske principe škola *Danding* (丹鼎, alhemičari) i *Fudžou* (符箓, talismanskih spisa) s veštinama praktikovanja doktrine *fangšu* i ujedini ih u celovit teorijski sistem. Tek tada je, po prvi put uspostavljen teorijski sistem vere u besmrtnost koji je bio dobro argumentovan.⁶⁹ Džang Cehung (张泽洪) u svojoj knjizi *Ge Hung i istorija religijskog daoizma u Kini* (中国道教史上的葛洪) kaže da je Ge Hung, budući da je živeo u periodu transformacije ranog religijskog daoizma narodnih masa u dinastiji Đin, svojim izučavanjima praktikovanja doktrine i njihovim usavršavanjem, u velikoj meri doprineo preuobličavanju ove religije, od one popularne u narodu ka onoj popularnoj među najvišim aristokratskim krugovima. Drugim rečima, Ge Hungova *Unutrašnja poglavlja Baopucija* označavaju nastanak religijskog daoizma kao religije aristokratskih krugova.⁷⁰ I zaista, bez

⁶⁹ Li Jangdženg (李养正), *Osnove religijskog daoizma* (《道教概说》), 中华书局, 1989:63

⁷⁰ Džang Cehung (张泽洪), *Ge Hung i istorija religijskog daoizma u Kini* (《中国道教史上的葛洪》), Jang Šihua (杨世华) (ur.), *Ge Hung jendiju er di* (《葛洪研究二集》), 华中师范大学出版社, 2008:43.

obzira da li govorimo o sadržini ili dubini ideja izloženih u njemu, delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, u potpunosti zavređuje epitete „epohalno“ i „vrhunska sublimacija dosadašnjih učenja“. Pa ipak, moramo se podrobnije zapitati, koju je to epohu u dugom toku razvoja i uobličavanja vere u besmrtnost religijskog daoizma obeležilo ovo delo i vrhunac kojih učenja ono predstavlja? Ovo potpoglavlje će u dva zasebna odeljka pokušati da dâ odgovore na ta pitanja.

1.4.1. Transformacija verovanja u besmrtnost i njegovo usavršavanje – suštinska razlika između dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija* i ranog religijskog daoizma

U akademskim krugovima koji se bave izučavanjem religijskog daoizma u Kini, ova religija je podeljena na dve vrste, i to „religijski daoizam širokih narodnih masa“ (民间道教) i „religijski daoizam aristokratskih krugova“ (上层道教). Stručnjaci imaju i prilično usaglašen stav u vezi s osnovnim razlikama između ta dva tipa. Obično se smatra da religijski daoizam širokih narodnih masa, poznat još i kao „daoizam duhova“ (鬼道) ili „daoizam duhova i šamana“ (巫鬼道) svoje korene vuče iz legendi o besmrtnicima iz perioda pre dinastije Ćin, odnosno prilično konfuznog obožavanja duhova, šamanizma i proricanja sudbine iz vremena dinastija Šang i Džou, kao i učenja *čenvei* (讖纬学说, proricanje kombinovano s mističkim konfucijanskim verovanjima, *Prim.prev.*) koja su bila karakteristična za dinastiju Han i periode nakon nje. Za najvažnije predstavnike ovog tipa smatraju se škole Put velikog mira (太平道), čiji je osnivač bio Džang Đijao (张角) iz vremena dinastije Han i Džang Luova (张鲁) škola Put Pet merica pirinča (五斗米道). U „Biografiji Džang Lua“ (张鲁传) u delu *Sanguo dži* (三国志) se kaže:

光和中（公元 179-184 年），东方有张角……，角为太平道。太平道者，师持九节杖，为符祝，教人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信

道，其或不愈，则云此人不信道。⁷¹

Iz ovog pasusa možemo videti osnovnu strukturu ranodaističke škole Put Velikog mira. Njen vođa u rukama drži štap od devet članaka, koji simbolizuje moć, što svoje korene ima u delu *Taiping đing* u kome se kaže da postoji devet stepena *daoa*. Fu (符), se odnosi na magične reči i vodu (符水, vodeni talismani, *Prim. prev.*) koji služe za lečenje bolesti, a zasnovano je na shvatanju da ponovljene reči (复文) imaju mistične moći, što je takođe izneto u delu *Taiping đing*. Ponovljene reči (复文) predstavljaju najranije talismane religijskog daoizma. Džang Đijao je ljude učio da uz dobro vino ispijaju i talismane na kojima su mnogo puta ispisane iste reči ne bi li se tako izlečili od bolesti. Bajalice (咒) su reči duhova, a u delu *Taiping đing* se pojavljuju legende o tome kako su reči Besmrtnika Neba (天神) procure dole, u svet smrtnika, i kako su ih se dočepali oni koji praktikuju doktrinu, pa su ih posle koristili ne bi li prizvali duhove i pomogli ljudima u lečenju bolesti. Duboki poklon i promišljanje o sopstvenim greškama takođe svoje korene vuku iz *Taiping đinga* u kome stoji da oni koji su počinili neku grešku treba da se na širokom polju u divljini poklone svim stranama sveta ne bi li tako uspostavili komunikaciju s nebom i zemljom i dobili oprost svojih grehova. Jasno je da je ta vrsta ranog daoizma u koje su verovala široke narodne mase, a koji je izložen u delu *Taiping đing* i drugim ranodaoističkim spisima, bila konkretna i upečatljiva, a u njima izložene metode jednostavne i lako primenljive i nisu zahtevale velika finansijska ulaganja. Zbog toga su one i odgovarale nižim slojevima, običnim ljudima. Kasnije je Džang Đijaoova škola Put Nebeskog mira transformisana u Pobunu Žutih turbana i kao takva ugušena, da bi se posle nje pojavila škola Put Pet merica pirinča, za čijeg se predstavnika uzima Džang Lu. Najznačajniji tajni spis ove škole bio je *Laoci sijanger džu*. Sama škola je, u odnosu na Put Velikog mira, bila mnogo kompaktnija po svojoj unutrašnjoj strukturi, a pravila praktikovanja *daoa* bila su mnogo konkretnija. Pa ipak, ni ona nije otišla dalje od upotrebe talismana zarad izlečenja, klanjanja u tišini sobe radi kontemplacije sopstvenih grešaka i

⁷¹ „Vei šu, 8.“, tom 8, *Sanguo dži* (《三国志·卷八·魏书八》), Čen Šoudžuan, Pei Sungdži (kom.)(陈寿撰, 裴松之注), *Sanguo dži* (《三国志》), 中华书局, 1999:198.

drugih prilično jednostavnih, pa čak i prostih metoda. Iz tog razloga se obe ove škole, i Put Velikog mira i Put Pet merica pirinča, smatraju predstavnicima religijskog daoizma širokih narodnih masa.

Što se druge grane religijskog daoizma tiče – daoizma aristokratskih krugova, on je u akademskom svetu najčešće nazivan Daoom besmrtnosti (仙道) ili Daoom alhemije i besmrtnosti (方仙道). Svoje korene ima u delovanju *fangšija* koji su se bavili teorijama očuvanja zdravlja i dostizanja besmrtnosti, kao i eksperimentisanjima s okultnim veštinama *fangši* popularnim pred kraj Istočnog Hana među državnim činovnicima i bogatim i moćnim porodicama. Predstavnik rane faze ovog tipa religijskog daoizma bio je Vei Bojang (魏伯阳) iz dinastije Istočni Han, mada je on svoj vrhunac dostigao s Ge Hungom za vreme dinastije Istočni Đin. Naznačajnije Vei Bojangovo delo jeste *Džouji Cantungći* (周易参同契), a najvažnija ideja bila je spajanje tehnika spravljanja eliksira besmrtnosti s *Klasičnom knjigom mena*, ali i preuzimanje nekih Huangovih i Laoovih ideja i učenja *čenvei* (讖纬学说). Na taj način formiran je čitav sistem metoda praktikovanja doktrine religijskog daoizma od kojih je najznačajnija bila metoda ispijanja eliksira besmrtnosti. Tu je takođe izraženo protivljenje metodama bilo koje druge religije. Delo *Džouji Cantungći* imalo je veliki uticaj na religijski daoizam kasnijih perioda. Nazivano je „Kraljem svih spisa o eliksirima“ (丹经之王), a Ge Hungova centralna metoda praktikovanja doktrine, metoda „rafinisanja *dana* i eliksira od zlata“ (还丹金液) u osnovi je bila odatle nasleđena, s tom razlikom što je Vei Bojang u svom delu, prethodno opisane metoda kao što su vodeni talismani, svete bajalice (神咒), vežbanje *ćija* i ostale koje smo spominjali u tekstu iznad, a koje su zastupale škole Put Velikog mira i Put Pet merica pirinča, smatrao krivoverjem, dok je prema njima, Ge Hung u svojim *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*, pokazao mnogo tolerantniji stav, nastojeći da preuzme ono što je vredelo. On je s jedne strane poštovao metodu „rafinisanja *dana* i eliksira od zlata“ (还丹金液) kao najvažniju, a s druge, masovno usvajao razne druge metode ranog religijskog daoizma kao pomoćne, u čemu se upravo i sastoji taj vrhunski domet ovog dela u sažimanju svih prethodnih učenja. Kako ćemo se u tekstu ispod detaljnije baviti ovim pitanjem, ovde ga više nećemo elaborirati.

Sve u svemu, možemo videti da je verovanje u besmrtnost religijskog daoizma aristokratskih krugova čiji su predstavnici bili Vei Bojang i Ge Hung, kao najvažniju metodu praktikovanja doktrine imalo ispijanje eliksira besmrtnosti za koju je bilo neophodno obezbediti živin sulfid (cinober), živu i tome slično, što ni u kom slučaju nisu bile stvari koje je običan čovek sebi mogao priuštiti. Iz tog razloga, u njima uživaju isključivo pripadnici visokih društvenih staleža, pa čak i sami vladari, i zato ova grana religijskog daoizma i nosi naziv „plemenitom“, tj. ona predstavlja religijski daoizam aristokratskih krugova.

Pa ipak, smatram da obe grane religijskog daoizma, tj. i onaj relativno govoreći, prosti, narodski „daoizam duhova“ (鬼道) i onaj ekstravagantni i prefinjeni „daoizam alhemije i besmrtnosti“ (方仙道), imaju svoje specifičnosti, odnosno da i jednog i drugog odlikuje izvesna dubina. Svaki od njih bio je simbol različitih načina života i verovanja različitih društvenih slojeva. Njihov sadržaj, forma, religiozni kanon i religijski obredi neizostavno moraju imati određene specifičnosti, ali, ukoliko mi samo na osnovu tih specifičnosti razlikujemo ova dva tipa religijskog daoizma, nužno ćemo sebe ograničiti samo na pravljenje razlika između društvenih pojava, zanemarujući pritom dublja pitanja religijskog daoizma kao jednog verskog sistema. Ge Hung je, s druge strane, u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*, kao delu u kome je narodski daoizam podignut na jedan viši nivo, liniju razgraničenja u odnosu na ranodaoističke spise postavio ne samo na osnovu spoljašnjih manifestacija, kakve su bile metodi praktikovanja doktrine, već i na osnovu suštinske promene forme koju je vera u besmrtnost religijskog daoizma u tom procesu razvoja doživela.

Kao što je u prethodnim odeljcima ovog poglavlja bilo reči, verovanja u besmrtnike religijskog daoizma u periodu pre *Unutrašnjih poglavlja Baopucija*, poprilično su se međusobno razlikovala. Tako se, recimo, u delu *Hešang Gung džangđu*, „dao besmrtnosti“ (不死之道) više odnosio na očuvanje zdravlja (养生), dok je „dao besmrtnosti“ (神道) u *Taiping đingu* više označavao nebeska proročanstva i druge vrste religijskog misticizma. Pa ipak, posmatrano iz ugla forme verovanja u besmrtnost, između

njih nema razlike, jer su sva ta rana verovanja nastala u prostim, primitivnim uslovima, a njihovi vernici su tu veru prihvatili pasivno, bez ikakvog promišljanja. Pogledajmo na primer šta *Istorija Hana* (汉书) kaže o prvom kanonskom spisu religijskog daoizma širokih narodnih masa, delu *Baojuen Taiping đing* (包元太平经):

初成帝时，齐人甘忠可诈造《天官历》、《包元太平经》十二卷，以言汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子下教我此道。⁷²

Značenje ovog citata je sledeće: Za vreme cara Han Čenga (汉成帝), Gan Čungke (甘忠可), poreklom iz države Či, falsifikovao je daoističke spise *Tijenguanli* (天官历) i *Baojuen Taiping đing* (包元太平经), u ukupnoj dužini od 12 svitaka. Tu je, između ostalog, propagirano da je dinastija Han upravo predstavljala tačku od koje počinje nova etapa univerzuma i da bi iz tog razloga trebalo da ponovo dobije mandat Neba. Vidimo da Gan Čungke, u želji da ova dva krivotvorena daoistička spisa učini uverljivim i verodostojnim, nije iznosio teorijsku argumentaciju, već se direktno pozivao na besmrtnika iz vremena dinastije Han, Ning Fengcija kome je dodeljen počasni naziv Či Đingci (赤精子). On ističe da su u ovim dvema daoističkim spisima sadržana sveta učenja koja je Ning Fengci, po nalogu Neba i Zemlje, širio među ljudima sišavši na ovaj svet. Budući da je po teoriji „pet faza“ iz *Klasične knjige mena*, vladarima dinastije Han bio dodeljen element „vatra“, zato je Gan Čungke Ning Fengcija nazvao Či Đingcijem (či, crvena boja, u vezi s vatrom, *Prim.prev.*). Drugim rečima, ne može se nikako sumnjati u kredibilitet i verodostojnost ova dva spisa, ukoliko prihvatimo da je reč o svetim knjigama poslatim od strane Neba. Monarsi i ostali podređeni to mogu samo prihvatiti, oni nemaju pravo da o tome promišljaju. Iako je delo *Baojuen Taiping đing* danas već izgubljeno, ovi stavovi o pasivnom prihvatanju učenja poslatih ravno od strane Neba, prihvatila su i reprezentativna dela dve najvažnije škole religijskog daoizma širokih narodnih masa kasnijih perioda, delo *Taiping đing* (najvažnije delo škole Put Velikog mira) i *Laoci Sijanger džū* (najvažniji spis

⁷² „Li Sjun džuan“, svitak 75, *Istorija Hana* (《汉书·卷七十五·李寻传》); Ban Gu (dinastija Han)(汉班固) (autor), Vang Sijendijen (dinastija Čing, komentari) (清王先谦), *Hanšu budžu* (《汉书补注》), 上海古籍出版社, 2009:2386.

škole Dao Pet merica pirinča). Pogledajmo opis Džang Đijaoa (张角) i daoističkih spisa koje je on koristio, dat u poglavlju „Biografija Sijang Kaija“ (襄楷传) dela *Istorija Poznog Hana* (后汉书).

初，顺帝时，琅琊宫崇旨阙，上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素朱介，青首朱目，号《太平青领书》，其言以阴阳五行为家而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。后张角颇有其书。⁷³

Značenje ovog citata je sledeće: Za vreme cara Šuna (顺帝) iz perioda Poznog Hana, viši činovnik iz oblasti Langje otišao je na audijenciju kod cara. Caru je poklonio sveti spis u 170 svitaka koji je njegov učitelj Ju Đi (于吉) dobio pored izvora Čujang. Ti spisi bili su napisani na beloju, sirovoj svili. Naslov svakog poglavlja bio je ispisan crvenim slovima, sa crnim oznakama, a redovi ispisa bili su razdvojeni crvenim linijama, pa je iz tih razloga delo dobilo naziv *Taiping cingling šu* (太平青领书). Što se sadržaja tiče, delo je predstavljalo mešavinu učenja o *jinu*, *jangu*, pet faza i šamanizma. Službenici iz perioda vladavine cara Šuna smatrali su ga apsurdnim i neutemeljenim, pa su ga samo uskladištili i nisu promovisali niti usvojili. Kasnije, nakon što je došla u posed Džang Đijaoa, vođe škole Put Nebeskog mira, ova knjiga počinje da se koristi, a učenja u njoj izložena da se šire. Očigledno da je Džang Đijao za svoje uspostavljanje kao vođe škole Puta Nebeskog mira trebalo da zahvali „svetom spisu“ kojeg je pored izvora Čujang dobio Ju Đi, a u čiji je posed on došao. Mističnost ovog obimnog spisa, ali i nemogućnost da se u njega sumnja, ogledaju se u materijalu i specifičnosti forme u kojoj je bio napisan. Što se njegovog sadržaja i argumentacije tiče, o tome se u citatu ne kaže ništa. Ukratko, iz svega gore rečenog možemo zaključiti da je forma vere u besmrtnost u ranoj fazi religijskog daoizma bilo direktno, pasivno prihvatanje, bez ikakvog promišljanja. Bila je to jednostavna forma, haotična, koju je odlikovalo odsustvo racionalnog razmišljanja, zbog čega je imala i puno nedostataka i nije bila u stanju da izdrži bilo kakvo logičko odmeravanje.

⁷³ „Lang Ji Sijang Kai lije džuang“, II deo svitka 30, *Istorija poznog Hana* (《后汉书·卷三十下·郎顛襄楷列传》) iz Fan Je (aut) (范曄), Li Sijen (李贤) et al. (kom.), Čen Gang (陈芳)(prevod i objašnjenja) *Istorija poznog Hana* (《后汉书》), 中华书局, 1999: 728.

Ge Hung je svojim *Unutrašnjim poglavljima Baopucija* uspostavio religijski daoizam aristokratskih krugova, koji se suštinski razlikuje od goreobjašnjenog religijskog daoizma širokih narodnih masa po tome što je bio zasnovan na racionalnom promišljanju i preispitivanju. Time su po prvi put i u smislu dubine i u smislu forme, verovanju u besmrtnost religijskog daoizma bili otvoreni novi horizonti.

Bogatog sadržaja, delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* obuhvata širok spektar tema, od interpretacije „*daoa* skrivenog jednog“ (玄一之道), do elaboracije i dokazivanja postojanja besmrtnika, od metoda za spravljanje eliksira besmrtnosti pa sve do sumiranja i izbora tehnika *fangšu* praktikovanja doktrine za koje su se zalagale različite škole religijskog daoizma. Možemo reći da nije bilo toga što u vezi s religijskim daoizmom ovo delo nije stavilo pod lupu i to na dubok i sistematičan način. Pa ipak, sve to, mogli bismo reći, objašnjava zašto se za *Unutrašnja poglavlja* kaže da predstavljaju „vrhunsku sublimaciju dotadašnjih učenja“, ali ne i u čemu se sastoji „epohalni karakter“ tog dela, jer su mnoge teorije i mnoge metode praktikovanja doktrine već bili pomenuti u delima prethodnih perioda, bilo to u rasutom obliku ili vrlo detaljno. Epohalni karakter dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija* nije se ogledao u tome što je Ge Hung sumirao i rafinisao sve te teorije i metode, već u tome na koji način je Ge Hung o njima govorio i kako ih je predstavio. Smatram da se taj način, metod na koji ih je on predstavio, može nazvati: pitanja i odgovori koji teraju na promišljanje. Pre nego što se pozabavimo konkretnim stvarima, reći ćemo par reči o promišljanju, i to iz ugla opštih zakonitosti ljudske kognicije. Najveću razliku između ljudi i životinja čini ljudski racio, čija se funkcija najdirektnije izražava u ljudskoj mogućnosti preispitivanja i promišljanja. Navedimo jedan primer: Kada jede, mačka instinktivno zna da to čini. S druge strane, čovek kada jede, osim toga što to instinktivno zna, dakle poseduje svest tipa „Znam da jedem“, on poseduje i znanje o tome da zna da to čini, tj. svest tipa „Znam da znam da jedem“, što je vid ispoljavanja njegove racionalnosti. Drugim rečima, ljudi su sposobni da se izdvoje i osvrnu na sebe i ono što čine, u čemu upravo leži značenje Dekartove rečenice „Mislim dakle postojim“. Racio i sposobnost promišljanja i preispitivanja upravo su razlozi zbog kojih je čovek bio u stanju da stvori veličanstveni svet duhovnosti. Ako ponovo pogledamo *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, osim uvodnog poglavlja „Čang sjuen“ (暢玄) u kome se ističe centralna ideja

teorije iznete u toj knjizi, i malobrojnih poglavlja kao što su „Zlatno-crveni eliksir, *đindan*“ (金丹), „Zlato i srebro“ (黄白), „Eliksir besmrtnosti“ (仙药) u kojima se ponaosob govori o određenim tehnikama praktikovanja doktrine, 80% čitavog dela, od drugog poglavlja „O besmrtnicima“ (论仙), pa do poslednjeg „Otklanjanje zbunjenosti“ (祛惑) pisano je u modelu stalnog preispitivanja i promišljanja, i to kroz formu postavljanja pitanja i davanja odgovora, koja je izražena rečenicama „Neko je pitao/izložio problem“ i „Baopuci je odgovorio“. Daćemo ovde primer dva kruga pitanja i odgovora iz poglavlja „O besmrtnicima“ (论仙)

或问曰：“神仙不死，信可得乎？”

抱朴子答曰：“虽有至明，而有形者不可毕见焉。虽稟极聪，而有声者不可尽闻焉。虽有大章竖亥之足，而所常履者，未若所不履之多。虽有禹益齐谐之智，而所尝识者未若所不识之众也。万物云云，何所不有，况列仙之人，盈乎竹素矣。不死之道，曷为无之？”⁷⁴

Ovde navedeni prvi krug pitanja i odgovora ujedno je i onaj kojim počinje poglavlje „O besmrtnicima“ (论仙). Prevod ovog citata glasio bi ovako: Neko je pitao: „Da li je zaista moguće da besmrtnici ne mogu umreti, i da li se u to zaista može verovati?“ Jasno je da se ovde ne radi o skromnoj i kurtoaznoj molbi za davanje saveta ili pružanje pomoći koju običan čovek upućuje nekom najvišem božanstvu ili svecu, već je zaista reč o najnormalnijoj sumnji koju običan, racionalan čovek ima kada je suočen s tvrdnjom o postojanju besmrtnika. To je ujedno i najosetljivije pitanje s kojim se zastupnici ideje o postojanju besmrtnika moraju uhvatiti u koštac. Odgovor Baopucija na ovakvu sumnju je sledeći: „Čak i da ima najbolji mogući vid, čovek neće biti u stanju da ponaosob i jasno vidi sve vidljive stvari. Čak i da ima najosetljiviji mogući sluh, neće moći čuti sve moguće zvuke; Čak i da poseduje par hitrih nogu, poput onih koje su imali Da Džang i Đijen Hai (likovi iz drevnih legendi koji su bili vični hodanju), mesta na kojima su oni bili nikada se po brojnosti ne mogu uporediti s onima na kojima nisu bili; Čak i da je mudar koliko i Da

⁷⁴ „O besmrtnicima“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·论仙》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str. 12.

Ju, i da ima toliko znanja i iskustva, stvari o kojima on poseduje znanje nikada se ne mogu uporediti s brojem onih za koje ne zna. Stvari na ovom svetu ima mnogo i one su raznolike, nema čega nema. Kako onda sumnjati u postojanje besmrtnika koji su prevazišli svet običnih ljudi i dostigli večan život? Zapisa koji o njima govore ima toliko da su preplavili drevne knjige. Ako je tako, kako onda ne bi postojale i metode dostizanja besmrtnosti (道術)?“ I ovde preveden odgovor takođe nije bio odgovor nekog uzvišenog božanstva koje misterioznim jezikom prosvetljuje običan svet svojim proročkim govorom, već polazi od realnih karakteristika ljudske spoznaje, i kreće se, od najbližeg ka najdaljem, korak po korak napreduje, ne bi li, citirajući istorijske spise pokazao da „nije tačno da ono što ne možemo videti ili čuti zaista i ne postoji“, što je zaključak koji je logički prihvatljiv.

Pa ipak, bilo je to i dalje nedovoljno, jer je, posmatrano sa stanovišta čovekove moći promišljanja, potrebno odgovoriti na dosta različitih pitanja i jednu po jednu, otkloniti dosta sumnji ne bi li nekog u potpunosti ubedili u neki sistem ideja. Iz tog razloga postoji i sledeći krug pitanja i odgovora:

於是問者大笑曰：“夫有始者必有卒，有存者必有亡。故三五丘旦之聖，弃疾良平之智，而咸死者，人理之常然，必至之大端也。徒聞有先霜而枯瘁，當夏而凋青，含穗而不秀，未實而萎零，未聞有享於萬年之壽，久視不已之期者矣。故古人學不求仙，言不語怪，……故不可為者，雖鬼神不能為也；不可成者，雖天地不能成也。世間亦安得奇方，能使當老者復少，而應死者反生哉？願加九思，不遠迷復焉。”

抱朴子答曰：“夫聰之所去，則震雷不能使之聞，明之所棄，則三光不能使之見，……故聾瞽在乎形器，則不信豐隆之與玄象矣。而況物有微於此者乎？暗昧滯乎心神，則不信有周孔於在昔矣。況告之以神仙之道乎？夫存亡終始，誠是大體。其異同參差，或然或否，變化萬品，奇怪無方，謂夏必長，而芥麥枯焉。謂冬必凋，而竹柏茂焉。謂始必終，而天地無窮焉。謂生必死，而龜鶴長存焉。……有生最靈，莫過乎人。貴性之物，宜必鈞一。而其賢愚邪正，好丑修短，清濁貞淫，緩

急迟速，已有天壤之别，冰炭之乖矣。何独怪仙者之异，不与凡人皆死乎？⁷⁵

Ovaj krug pitanja i odgovora je veoma dug i nastavlja se sve do kraja poglavlja „O besmrtnicima“ (论仙). U ovom krugu odmeravanja, onaj koji postavlja pitanje još oštrije izražava svoju sumnju, pa je i Baopucijev odgovor i argumentacija shodno tome mnogo bogatija. Zbog prostornog ograničenja, daćemo objašnjenja samo onih najreprezentativnih rečenica iz gorenavedenog citata. Najpre treba da obratimo pažnju na početak koji u originalu glasi „问者大笑“ (onaj koji je postavio pitanje grohotom se nasmeja, *Prim.prev.*). Čovek koji postavlja pitanje uopšte nema straha prema autoritetu besmrtnika, on se usuđuje da smelo izrazi sumnju i da, ne dobivši zadovoljavajući i uverljivi odgovor, ne odustane od daljeg postavljanja pitanja. Takav stav se nije mogao sresti ni u jednom spisu religijskog daoizma pre Ge Hunga. Uzmimo na primer delo *Taiping đing*. Iako je i u njemu mnoštvo ideja i stavova o besmrtnicima izneseno u formatu pitanja i odgovora, bilo je to samo formalno. Drugim rečima, bila je to forma „神人曰“ (Besmrtnik je govorio), i „真人稽首“ (Prosvećeni je klimajući glavom bespogovorno prihvatao sve što mu je bilo rečeno). Besmrtnik je, dakle, bio taj koji je sa visine davao objave, dok je Prosvećeni bio posvećeni vernik i primalac tih objava. Pitanja koja je Prosvećeni postavljao nisu bila izrazi njegove sumnje, a još manje neka konkretno postojeća pitanja ili teško rešive začkoljice, već samo način da se inicira autoritativna objava Besmrtnika o „svetim“ (神书) ili „nebeskim knjigama“ (天书). Te objave i nisu predstavljale odgovore na pitanja, već neku vrstu verskog rituala „spuštanja“ znanja odozgo nadole, zahvaljujući kome su verski kanoni tek dobijali oreol svetog. Ova vrsta pitanja i odgovora koju srećemo u delu *Taiping đing*, a koja je čisto formalnog karaktera, normalno nema nikakve veze s ljudskim raciom i njihovom moći promišljanja i preispitivanja. Međutim, čak i uprkos tome, za običnog vernika religijskog daoizma, postojanje besmrtnika je samo po sebi očigledno. Tu se radi o „veri“ o kojoj je već bilo reči na samom početku ovog poglavlja, kada smo napomenuli da vera u nešto po svojoj prirodi ne zahteva postojanje nekog razloga, objašnjenja ili dokaza,

⁷⁵ „O besmrtnicima“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·论仙》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.12—14.

ali je i uprkos tome to duhovna snaga koja ispunjava čoveka i pruža mu oslonac. Pa ipak, za Ge Hunga, osnivača teološkog sistema religijskog daoizma, pitanje o postojanju ili nepostojanju besmrtnika bilo je nezaobilazno, bilo je to pitanje s kojim se trebalo direktno suočiti i na koje je trebalo odgovoriti. Samo kada se da odgovor na to pitanje, tek kada se dokaže postojanje besmrtnika i mogućnost da se *dao* dostizanja besmrtnosti može naučiti, tek tada sve one metode dostizanja besmrtnosti o kojima je dalje bilo reči u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* dobijaju na značaju i prestaju da budu samo prazne priče. Ge Hungova inovativnost ogleda se upravo u tome što se on nije zadovoljio onom formom koju su primenjivali daoistički spisi prethodnih perioda, formom neravnopravnih „objava - prihvatanja“, koja nije tolerisala nikakvo izražavanje sumnje, već je izabrao da njegov „čovek koji postavlja pitanja“ grohotnim smehom izaziva onog koji odgovara, kako bi ovaj potonji, znajući s kakvim se teškoćama suočava, smelo išao napred, odagnao te sumnje i elaborirajući ponudio adekvatan dokaz. Upravo je to suština značenja reči „promišljanje“ ili „preispitivanje“. Izgled onoga ko postavlja pitanje, baš kao i onog ko daje odgovore, bio je Ge Hungovo delo, što dokazuje da Ge Hung, kao osnivač vere u besmrtnost religijskog daoizma, ne samo što i sam veruje u besmrtnike (što je slično gorepomenutom primeru čoveka koji zna da jede), već on i promišlja i preispituje tu svoju veru (što je slično gorenavedenom primeru da je čovek svestan toga da zna da jede). Tek sa postojanjem tog procesa preispitivanja i promišljanja, možemo imati strukturu „pitanje – ponovno pitanje – grohotan smeh“ i onoga ko se, ne plašeći se izazova, postepeno hvata u koštac s tim sumnjama. Tek tada se može izgraditi sistem verovanja u besmrtnike čija je logika znatno usavršena. Vratimo se sada nazad na gorenavedeni citat. U prevodu, njegovo značenje bilo bi: Ne smatrajući to odgovarajućim odgovorom, čovek koji je postavio pitanje se grohotom nasmejao: Za sve što u ljudskom svetu ima početak, nužno mora postojati i kraj, čim se nešto rodi ono nužno mora i umreti. To znači da, bez obzira da li je reč o tri prva vladara ili petorici legendarnih careva, ili pak o takvim mudracima kakvi su bili knez od Džoua ili Konfucije, ili je reč o Đi Ćiju (稷弃), Džang Lijangu (张良), Čen Pingu (陈平) i ostalim njima sličnim talentima, svi kad tad moraju umreti. Iz toga sledi da je smrt neizostavni deo života, ona se ne može pobediti. Jedino što sam ja čuo jeste da je bilo cveća koje se osušilo i bez mraza, i biljaka koje su uvenule a da pritom nisu dale plod, ali nikada nisam čuo da je

iko mogao da živi deset hiljada godina, da nikada nije ostario i da je izbegao smrt. Zato su se naši preci posvetili učenju i nisu imali neprikladne zahteve da tragaju za putem koji bi vodio u besmrtnost, niti su govorili o besmislenim, mističnim i čudnim stvarima. Iz tog razloga, one stvari koje se ne mogu uraditi čak ni natprirodna bića ni duhovi ne mogu da urade. Ta, gde na svetu postoje takvi misteriozni lekovi koji bi čoveku mogli da povrate mladost i učine da on nakon smrti ponovo oživi? Zato te molim da se još jednom dobro zamisliš nad tim, spoznaš svoje greške i vratiš na pravi put.“ Ovim, čovek koji postavlja pitanje dodatno izražava svoju sumnju. Jasno nam je da njega odlikuje bogata moć promišljanja i analize, pa su i primeri koje je naveo opšteprihvaćene konvencije, tako da on na samom kraju pokušava čak i da ubedi Baopucija da uvidi svoju grešku i da se, napustivši ideje o besmrtnosti vrati na pravi put. Na osnovu dubine ovog promišljanja i preispitivanja kao i dužine puta koji je morao preći, uviđamo u kojoj je meri Baopuci bio detaljan u svojim razmišljanjima i kolike je napore uložio ne bi li objasnio i dokazao postojanje besmrtnika.

Na koji način je, onda, Baopuci odgovorio na takvo pitanje i kako se nosio s takvim podsmehom i ubeđivanjem? U prevodu, bilo je to ovako: „Ako bi čovek izgubio sluh, ne bi bio u stanju da čuje čak ni one gromove od kojih se nebesa tresu. Ukoliko bi izgubio vid, ne bi mogao videti čak ni svetlost Meseca i Sunca. I zato, gluv čovek smatra da gromovi ne postoje, baš kao što i onaj koji je slep smatra da nema svetlosti. Gluv čovek obraća pažnju samo na ono što se može videti, a slepac veruje samo onom što može opipati. Da i ne govorimo o onim još minucioznijim stvarima od ovih. Neznanje može da otupi intelekt, pa zato ima onih koji uopšte ne veruju u učenja kneza od Džoua (osnivača dinastije Džou, *Prim.prev.*) i Konfucija. Šta onda tek reći za tako misteriozne principe kakva je magija besmrtnosti (神仙道術)? Za sve stvari važi da ukoliko se rode, moraju i umreti, ukoliko imaju početak, nužno moraju imati i kraj, i to jeste uobičajeni poredak. Pa ipak, stvari se među sobom umnogome razlikuju, a izuzetaka je toliko da ih ne možemo sve ni nabrojati. Tako na primer ljudi kažu da je leto doba kada se rađa i buja čitava mirijada stvari, ali heljda u leto vene. Ljudi takođe kažu da je zima period kada mnoštvo stvari vene, ali su borovi i čempresi tada najbujniji. Svi kažu da ono što ima početak, mora imati i kraj, ali su nebo i zemlja bez kraja i konca. Kaže se da sve što se rodi, mora i da umre, ali su koranjače

i ždralovi izuzetno dugovečni. Iako je čovek najizuzetniji od svih stvari, i između ljudi postoji ogromna razlika u njihovoj izuzetnosti, gluposti, zločestosti, ispravnosti, lepoti, ružnoći, čistoti, lascivnosti, razlika ogromna baš kao i ona između neba i zemlja. Kad je već tako, zašto bismo onda sumnjali u posebnost besmrtnika i negirali da oni, suprotno običnim ljudima, mogu večno da žive?“ Za ovaj odgovor možemo reći da je logički vrlo konzistentan. Osim toga, on je jezički izvanredno uobličen i bogat najrazličitijim primerima čija je funkcija da dokažu ispravnost iznetih stavova. Još jednom, Baopuci stoji na poziciji ravnopravnoj s čovekom koji je postavio pitanje, polazi od ograničenja onih koji imaju neki telesni nedostatak, proširuje argumentaciju na sve one posebne primere koji izlaze iz okvira opštepoznatih činjenica, da bi zatim konkretnije govorio o razlikama koje postoje između ljudi u njihovom karakteru, izgledu i ponašanju, i onda, na samom kraju izveo zaključak: besmrtnici su posebni primeri koji zaista postoje, i mi ne možemo zbog ograničenosti ljudske kognicije, opovrgnuti to njihovo specifično postojanje.

I u drugim poglavljima dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, postoji veliki broj pitanja i odgovora sličnih ovima iz poglavlja „O besmrtnicima“, koji se, manje-više, svi svode na promišljanje i donošenje zaključka o tome da li besmrtnici zaista postoje i da li se besmrtnost može dostići učenjem. Takvim zaključivanjem i sumiranjem, nerazumljiva i tajanstvena vera u besmrtnost ranog religijskog daoizma širokih narodnih masa, uzdignuta je na nivo sistematskog učenja o besmrtnicima koje je bilo kompaktno ustrojeno i moglo izdržati logička odmeravanja. Rani religijski daoizam je tako „oslobođen“ „magije“, „sujeverja“, „daoizma duhova“ i svih tih prilično neuglednih etiketa koje su pripisivane narodskoj veri i časno i dostojanstveno se infiltrirao u najviše društvene slojeve, postavši ujedno i opšteprihvaćen i priznat od strane čitavog društva. Bilo je to zato što je on sada prerastao u teorijski sistem verovanja u besmrtnost čiju je suštinu činila vera, ali je imao i čitav niz ispravnih načina praktikovanja doktrine. Stoga se i smatra da je Ge Hungovo delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* otvorilo nove horizonte sistemu vere u besmrtnost religijskog daoizma u Kini.⁷⁶

⁷⁶ Objašnjenje: odeljak 1.4.1. koji nosi naslov „Transformacija verovanja u besmrtnost i njegovo usavršavanje – suštinska razlika između dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija* i ranog religijskog daoizma“, objavljeno je u

1.4.2. Kulminacija teorije vere u besmrtnost i različitih tehnika praktikovanja doktrine *fangšu*– karakteristike učenja o besmrtnosti u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*

U prethodnom odeljku detaljno smo govorili o „epohalnom“ značaju dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, odnosno o ulozi koju je ono imalo u uzdizanju vere u besmrtnost na jedan sasvim novi nivo. U ovom odeljku koncentrisaćemo se na sadržaj i karakteristike teorijskog sistema vere u besmrtnost religijskog daoizma izloženog u ovom delu, tj. na njegovu drugu odliku, a to je da je ovo delo predstavljalo „vrhunsku sublimaciju dosadašnjih učenja“.

1.4.2.1. Učenje o skrivenom *daou* (玄道论) kao osnova teorije o *daou* besmrtnosti (仙道理论)

Ge Hung je usvojio pojam *dao* (道) iz dela *Laoci*, kao i pojam „jednost“ (一) iz dela *Taiping ding*, koje je upotpunio i Jang Sijungovom (扬雄) idejom o „najvećem skrivenom“ (太玄), i na taj način stvorio teorijski sistem zasnovan na konceptu „skrivenog *daoa*“ (玄道) kao polazišnoj tački njegovog učenja o *daou* besmrtnosti (仙道论), ističući pritom da čovek koji želi da se posveti vežbama za dostizanje besmrtnosti (修仙), najpre mora da ovlada „skrivenim *daoom*“ (玄道). Čovekov pravi život ujedinjen je sa „skrivenim *daoom*“, te stoga večno postoji. Njegova namera bila je da posredstvom „skrivenog *daoa*“ (玄道) otkrije na čemu se to, konačno, zasniva dugovečnost ljudskog roda, i da omogući ljudima da prevaziđu ograničenosti pojedinca i sjedine se sa „skrivenim *daoom*“ (玄道), kako bi postali besmrtnici koji su nadišli svoje prirodne mogućnosti. Na samom početku, u poglavlju „Čang sjuen“ (畅玄) se kaže:

玄之所在，其乐不穷。玄之所去，器弊神逝。夫五声八音，清商流征，损聪者

vidu naučnog rada u septembarskom broju časopisa *Književnost božura* (牡丹文学), jedinstveni nacionalni broj CN41-1059/I, standardni internacionalni broj ISSN1003-3459.

也。鲜华艳采，或丽炳烂，伤明者也。宴安逸豫，清醪芳醴，乱性者也。冶容媚姿，铅华素质，伐命者也。其唯玄道，可与为永。⁷⁷

U prevodu: Mesto na kome se nalazi „skriveni *dao*” (玄道) obiluje životom, tu se nalazi pravi užitak. Tamo gde nema „skrivenog *dao*” (玄道), sve je oronulo i bolesno, a duhovno je potpuno nestalo. Što se tiče one osvežavajuće i milozvučne muzike, ona zapravo nije ništa drugo do glavni krivac za oštećenje našeg sluha; Sve te blistave boje, nisu ništa drugo do zlotvori koji nam oštećuju vid; Bogate gozbe, mirisna i ukusna vina su otrovi koji remete naše urođene instinkte; Zavodljivi i lepi likovi, nisu ništa drugo do oštra sekira koja saseca naše živote. Samo je „skriveni *dao*” (玄道) večan, stoga jedino oni koji ovladaju njime mogu večno postojati zajedno s njim. Ovaj citat nas, neminovno, podseća na deo u spisu *Laoci* koji kaže: “五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨。”⁷⁸ Šta je, zapravo, Ge Hung podrazumevao pod pojmom „skriven“(玄)?

玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。⁷⁹

因兆类而为有，讬潜寂而为无。⁸⁰

„Skriveno“(玄) je prapredak Univerzuma i ishodište svih stvari na svetu. Ono je delikatno i teško spoznatljivo, kao što je i nepredvidivo u svojim promenama. Pridodato mirijadi stvari i bića, ono se prikazuje kao „postojeće“(有), ali se može takođe smestiti u (ono) duboko i mirno i preobraziti u „nepostojeće“(无). Pored toga, to „skriveno“(玄) poseduje neiscrpnu

⁷⁷ „Čang sjuen“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·畅玄》), *Baopuci neipijen dijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.1.

⁷⁸ Dvanaesto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第十二章》). U prevodu: Mirijada boja čini čoveka slepim; milozvučna i ritmična muzika čini čoveka gluvim; lepi ukusi povređuju čovekovo čulo ukusa; odlazak u lov galopirajući na konju, čine čoveka ludim. Iz *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.118.

⁷⁹ „Čangsjuen“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·畅玄》), *Baopuci neipijen dijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.1

⁸⁰ Ibid.

energiju, ono je unutrašnja, pokretačka snaga svih manifestacija prirode, zbog čega Ge Hung smatra da je upravo ono razlog što je Nebo visoko iznad nas, a zemlja dole ispod, zbog njega nastaju oblaci i kiša pada. „Skriveno“ (玄) je iskovalo Nebo i Zemlju i izrodilo sva bića na njoj. Pročitavši dovde nije nam teško da uvidimo da je Ge Hungovo „skriveno“ (玄), i po svojoj prirodi, i po svojim funkcijama, potpuno identično Lao Cijevom *daou* (道). Zbog čega, onda, Ge Hung koristi „skriveno“ (玄) kao zamenu za *dao* (道)? I kakva je veza između ta dva pojma u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*? U stvari, veza između „skrivenog“ (玄) i *daoa* (道) najpre je uspostavljena u delu *Laoci*. U *Laociju* se na više mesta u opisu *daoa* koristi koncept „skriveno“ (玄). Najprezantivniji primeri su sledeći:

无名，万物之始；有名，万物之母。故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其
缴。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。⁸¹

古之善为道者，微妙玄通，深不可识。⁸²

Prvi citat kaže sledeće: bezimenost (无名) je početno stanje svih bića i stvari, a dobijanje imena (有名) početak mogućnosti ljudi da ih spoznaju. Ukoliko je čovek često bez želja, on će moći da posmatra bezimenu slobodu postojanju svih stvari; Ukoliko pak čovek često ima želja, on će moći da vidi detalje kretanja svih stvari nakon što su dobile imena. „Bezimenost“ i „dobijanje imena“, svoje korene vuku iz *daoa*, koji je sam po sebi dubok i miran. Taj put od dubine i tišine onoga što je imenovano do dubine i tišine onog što je bezimeno, ključ je za tajnu korena svih stvari. Vidimo da je u ovom pasusu iz dela *Laoci*, „skriveno“ neka vrsta stanja, to je opis koji se koristi da iskaže svu delikatnost, slobodu postojanja, daljinu i dubinu *daoa*. Pogledajmo sada drugi citat. U njemu se kaže da su u drevnim vremenima, ljudi bili sjedinjeni s *daoom* i dobri u spoznavanju istine, bili su blagi i izvanredni, dubokoumni i razboriti, njihov duhovni svet bio je izuzetno dubok i teško spoznatljiv. Ovde se reč „skriveno“ opet koristi da opiše jedno stanje, i to stanje onih

⁸¹ Prvo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第一章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.73.

⁸² Petnaesto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第十五章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.129.

izuzetnih ljudi iz davnina koji su spoznali *dao*. Osim toga, na mnogo drugih mesta u delu *Laoci*, ima iskaza tipa „skrivenih vrline“ (玄德) i „posmatranje smirenog uma“ (玄览). U svim tim opisima, bez razlike, „skriveno“ (玄) je jedna od odlika *daoa* ili jedna od njegovih funkcija. Drugim rečima, „skriveno“ (玄) je zavisno od *daoa*. U delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, „skriveno“ (玄) prestaje da bude zavisno od *daoa* i dobija viši, ontološki status, tako da postaje potpuno ravnopravno s *daom*. Iz gorenavedenog citata iz poglavlja „Čang sjuen“ (畅玄) to se može jasno videti. Naravno, uzdizanjem statusa „skrivenog“ (玄) Ge Hung nije odbacio *dao*, niti ga je njime zamenio. Delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* od početka do kraja priznaje značenje *daoa* kao stvari po sebi, tj. *noumenona* (本体):

道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也。⁸³

Značenje navedene rečenice je sledeće: Dao je stvorio stotinu porodica, Nebo i Zemlju, izrodio sva bića i sve stvari, iskovao sve zakone. Jasno je da su za Ge Hunga, „skriveno“ (玄) i *dao* iako naizgled različiti, zapravo jednaki. Postavlja se onda pitanje, ako po svojoj suštini Ge Hungovo „skriveno“ (玄) nije izašlo iz okvira *daoa* onako kako je on definisan u delu *Laoci*, zašto ga je on uopšte naglašavao i podigao na jedan viši nivo? I na kraju, zašto je uopšte uvodio novi pojam „skrivenog *daoa*“ (玄道)?

Smatram da je osnovni razlog taj što Lao Cijev *dao* pripada filozofskoj kategoriji bića po sebi. Na koji god način mi pokušavali da pojмимо i razumemo sve ono što je od njega poteklo, tj. posedovanje imena (有名), bezimenost (无名), posedovanje želje (有欲), neposedovanje želje (无欲), mi se sve vreme bavimo dubokim filozofskim promišljanjima. Iako je Lao Ci govorio: 道可道，非常道, tj. da onaj *dao* o kome se može govoriti, nije večiti *dao*, on je ipak sve vreme koristio jezik i reči ne bi li se što više približio tom biću po sebi, opisao ga i tako pomogao ljudima da što je više moguće shvate i približe se njegovim filozofskim stavovima. „Skriveno“ (玄) je bio jedan način na koji Lao Ci nastoji da

⁸³ „Ming ben“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·明本》), *Baopuci neipijen đijaosi* (《抱朴子内篇校释》), str.185.

okarakteriše *dao*, to je jedan opis. Čak je i sam koncept *dao*, na jedvite jade pronađen odgovarajući naziv kojim je Lao Ci nastojao da definiše biće po sebi u svojoj filosofiji. Njegova rečenica: 吾不知其名，故强字之曰道 (Ja ne znam njegovo ime, pa sam zato primoran da ga nazivam ‘*daoom*’) o tome svedoči. Jasno je da uvođenjem pojmova „skriven“ (玄) i *dao* Lao Ci nije imao nameru da obznani neki uzvišeni, sveti koncept, već ih je koristio kako bi uz pomoć njih govorio o svojim filozofskim stavovima. S druge strane, „skriveni *dao*“ (玄道) u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, po samoj svojoj prirodi predstavlja teološku kategoriju. Uvođenje pojma „skriveni *dao*“ (玄道) nije imalo za cilj da objasni neki *noumenon*, niti da pomogne ljudima da prevaziđu iskustveni svet u kome svakodnevno žive kako bi shvatili neke osnovne zakonitosti, već spada u kategoriju čiste vere u besmrtnost. Zato Ge Hung i nije, kao što je to slučaj s Lao Cijem, definisao *dao*, niti se bavio kontradiktornošću ograničenosti jezika s jedne strane i neograničenosti *daoa* s druge, već je koristio veliki broj gotovo preterano preuveličanih i vrlo ostrašćenih opisa ne bi li istakao mističnost „skrivenog *daoa*“ (玄道):

其高则冠盖乎九霄，其旷则笼罩乎八隅。光乎日月，迅乎电驰。或倏烁而景逝，或飘灑而星流，或滉漾於渊澄，或雾霏而云浮。⁸⁴

Značenje ovog citata je sledeće: „Skriveni *dao*“ (玄道) je uzvišen, kao veličanstvena kruna koja nadvisuje i najviše Nebo; On je prostran i liči na ogromni prsten koji sa svih strana okružuje sve; Njegova svetlost blistavija je od (svetlosti) Sunca i Meseca; Brži je čak i od munje; Katkad blesne i poput svetlosti i senke visi u vazduhu; katkad se plutajući kreće, a nekad proleti brže od zvezde padalice; Ponekad je dubok i kristalno jasan, providniji čak i od ambisa; Nekada titra u vazduhu, bezbrižnije čak i od plutajućih belih oblačaka. Opis koji sadrži ovakvu vrstu pohvale, u potpunosti je izraz religioznih osećanja. Njime je „skriveni *dao*“ (玄道), kao osnova njegovog učenja o besmrtnosti, obavijen velom svetosti i uzvišenosti. Ovdeopisani „skriveni *dao*“ (玄道) je mnogo udaljeniji i neuhvatljiviji od *daoa*

⁸⁴ „Čang sjuen“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·畅玄》), *Baopuci neipijen đijaosi* (《抱朴子内篇校释》), str.1.

filosofskog daoizma, baš zbog toga što on pripada kategoriji bezuslovne vere. Iz tog razloga se kaže da je Ge Hung, uvođenjem „učenja o skrivenom *daou*“ (玄道论), učinio da *dao*, od filofske, ontološke, postane teološka kategorija.

Ge Hung je, istovremeno, prihvatio i ideje iznete u delu *Taiping đing*, pa je uveo i koncept „jednosti“ (一). „Jednost“ (一), zajedno sa „skrivenim“ (玄) i *daom*, označava biće po sebi (本体). U poglavlju „Didžen pijen“ (地真篇) se kaže: 道起於一，其贵无偶 (Poreklo *dao* je u „jednosti“ (一); od „jednosti“ (一) nema ničeg potpunijeg i uzvišenijeg). Ipak, ovde moramo da naglasimo da se ovom izjavom „jednost“ ne stavlja iznad *dao*. To je rečeno samo da bi se napravila podloga za povezivanje „jednosti“ (一) s „primordijalnim *ćijem*“ (元气), i potom u nastavku predložile konkretne metode praktikovanja doktrine, kao što su „očuvanje istinskog jednog“ (守真一) i „očuvanje skrivenog jednog“ (守玄一). Ge Hung je smatrao da je „jednost“ (一) isto što i „primordijalni *ći*“ (元气), što se vrlo jasno vidi u poglavlju „Didžen“ (地真):

一能成阴生阳，推步寒暑。春得一以发，夏得一以长，秋得一以收，冬得一以藏。⁸⁵

Značenje citata je sledeće: „Jednost“ (一) može da proizvede *ćijeve jina* i *janga* (阴阳之气), i tako pokrene promene zime i leta. Kada proleća dobije „jednost“ (一), sve stvari kličaju; Kada leto dobije „jednost“ (一) sve one bujaju; Kada jesen dobije „jednost“ (一) imamo obilatu žetvu; Kada zima dobije „jednost“ (一) sve nestaje. Očigledno da je ta „jednost“ (一) koja proizvodi *ćijeve jina* i *janga* (阴阳之气) ništa drugo do „primordijalni *ći*“ (元气), što je u biti nastavak onog jednostavnog, tradicionalnog shvatanja drevnih Kineza da *ći* rađa sve stvari.

Ako kažemo da gorepomenuti „skriveni *dao*“ (玄道) predstavlja teorijsku osnovu Ge Hungovog učenja o besmrtnosti (神仙思想), onda je pridruživanjem koncepta

⁸⁵ „Di džen“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·地真》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.323.

„jednost“ (一) konceptu „skrivenog *daoa*“ (玄道), Ge Hungovo učenje dobilo konkretne metode praktikanja doktrine i način na koji se može spoznati *dao*. U tome leži smisao „*daoa* očuvanja jednog“ (守一之道). Osim što je u periodu od pre dinastije Ćin do dinastija Istočni i Zapadni Han, shodno ucrtanim putevima filozofskog daoizma, „jednost“ (一) služila da označi *dao*, i što je ovaj koncept shodno drevnim kineskim shvatanjima da *ci* rađa sve stvari, služio da simbolizuje i „primordijalni *ci*“ (元气), on je posredstvom *taijia* (泰一, Velike monade od koje nastaju sve stvari, *Prim. prev.*), služio još i da označi božanstva, Nebo i tome slično. Drugim rečima, „jednost“ (一) je bila personifikovana. Ta takva, personifikovana „jednost“ (一) spominje se u drevnim okultnim veštinama *fangšu*. U *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*, Ge Hung nastavlja da koristi tu personifikovanu „jednost“ (一), koju objašnjava kao božanskog duha (天神) u čovekovoju „*beiđi dajuen*“ (北极大渊, termin religijskog daoizma koji označava glavu čoveka), ili pak tri *dantijena* (丹田), gornji, središnji i donji u čovekovom telu koji imaju svoje utvrđene boje. Sve to su ostaci okultnih veština *fangšu* koji se pojavljuju u Ge Hungovom praktikanju doktrine religijskog daoizma. U poglavlju „*Didžen*“ (地真) se kaže:

道术诸经，所思存念作，可以却恶防身者，乃有数千法。……若知守一之道，则一切除弃此辈，故曰能知一则万事毕者也。⁸⁶

Značenje ovog citata je: Sve one bezbrojne metode praktikanja doktrine o kojima je bilo reči u različitim daoističkim spisima, a čiji je cilj bio da se telo zaštiti i sačuva od zla, kao što su recimo: duboka kontemplacija (冥思), maštanje uz vizualizaciju (存想), izgovaranje bajalica (念咒) ili praktikanje magije (作法), možemo napustiti ukoliko ovladamo metodom „očuvanja jednog“ (守一). Iz tog razloga se i kaže da onaj ko razume „jednost“ (一), razume i sve stvari na svetu. Odmah nakon toga, u poglavlju „*Didžen*“ navode se razne sažete, rimovane formule čija je funkcija „očuvanje jednog“ (守

⁸⁶ „*Di džen*“, *Unutrašnja poglavljia Baopucija* (《抱朴子内篇·地真》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》). str.324.

一), ali, mi o njima ovde nećemo govoriti jer se one tiču misterioznog i nerazumljivog jezika religijskog daoizma, o čijem značenju do dan danas nije postignut koncenzus među pripadnicima akademske zajednice. Uopšteno govoreći, „*dao* očuvanja jednog“ (守一之道) deli se na „*dao* očuvanja istinskog jednog“ (守真一) i „*dao* očuvanja skrivenog jednog“ (守玄一). „*Dao* očuvanja istinskog jednog“ (守真一) se odnosi na suzdržavanje od hrane i pića, i ne rasipanja „primordijalnog *ćija*“, čime se čuva originalni unutrašnji duh (真神) i brani od spoljašnjih opasnosti. „Očuvanje skrivenog jednog“ (守玄一) se odnosi na „tehniku podele jednog na tri identična čoveka“ (daoistička tehnika, dubokom koncentracijom, čovek se može podeliti na tri zamišljena lika koji su mu potpuno identični). Međutim, bez obzira da li je reč o „očuvanju istinskog jednog“ (守真一) ili „očuvanju skrivenog jednog“ (守玄一), i jedno i drugo postiže se tako što onaj koji praktikuje doktrinu prolazi kroz mistično iskustvo spoznaje „skrivenog“ (玄) i *daou*. U tome se ispoljava bliska veza Ge Hungovog „učenja o skrivenom *daou*“ (玄道论) s najrazličitijim tehnikama unutrašnje kultivacije (内修) i odupiranja agresiji koja dolazi od spolja (外攘术).

1.4.2.2. Spajanje ispijanja pilula i eliksira besmrtnosti s različitim tehnikama očuvanja zdravlja: ovladavanje konkretnim metodama dostizanja *daou* i besmrtnosti

U istoriji razvoja religijskog daoizma u Kini, pojava dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija* nije imala samo epohalni značaj zbog toga što je u njemu po prvi put stvoren potpuno zaokružen sistem učenja o besmrtnosti, već je ono imalo i značaj „vrhunske sublimacije dotadašnjih učenja“ zato što je sakupilo široki dijapazon metoda praktikovanja doktrine (修炼方法) različitih škola prethodnih perioda. Na taj način, ovo delo je oformilo metodologiju dostizanja besmrtnosti koja je kao okosnicu imala ispijanje pilula i eliksira (服饵金丹), a razne tehnike očuvanja zdravlja, kao pomoćne metode. O svakoj od njih će u nastavku biti detaljnije reči:

- 1) Ispijanje pilula i eliksira dugovečnosti (服饵金丹)

Za Ge Hunga, ispijanje pilula i eliksira dugovečnosti predstavljalo je osnovni i jedini konkretan način dostizanja *daoa* i besmrtnosti. Iz tog razloga je on izuzetan naglasak stavljao na to. Pilulule besmrtnosti, poznate i kao zlatno-crveni eliksir, *đindan* (金丹), nazivale su se još i „velikim lekom“ (dajao, 大药), „vrhunskim lekom“ (šangjao, 上药), „božanskim lekom“ (šenjao, 神药). Reč *dan* (丹) u nazivu *đindan* (金丹) označavala je cinabarit (丹砂), tj. živin sulfid. Oksidacijom i zagrevanjem cinabarita, sumpor koji on sadrži pretvara se u sumpor dioksid, a iz njega se izdvaja metal živa. Potom se živa sjedinjuje sa sumporom i tako nastaje živin sulfid, koji se pod određenom temperaturom pretvara u kristal crvene boje. To je bio Ge Hungov crveni eliksir (*čidan*, 赤丹), ili *huandan* (还丹). Ponavljanjem ovog procesa spravljanja eliksira devet puta nastaje tzv. devetostruki eliksir, *đijudan* (九丹), koji se naziva još i „božanskim eliksirom“ (神丹). Zajedno sa zlatom (rastvorom zlata), taj eliksir je nazvan „zlatno-crvenim (eliksirom)“ (金丹). Ge Hungovo učenje o dostizanju besmrtnosti ispijanjem pilula i eliksira utemeljeno je na uverenju da „posredstvom spoljašnjih stvari čovek može da ojača sopstveno telo i tako sačuva sebe“. Drugim rečima, smatralo se da konzumiranjem zlatno-crvenog eliksira, *đindana*, koji ostaje isti ma koliko puta ga obrađivali, i čovek može da poprimi njegove karakteristike, tj. osobine čvrstoće, nepropadanja i neprolaznosti. U poglavlju „Zlatno-crveni eliksir“ (金丹), delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* kaže:

夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。此盖假求於外物以自坚固，有如脂之养火而不可灭，铜青涂脚，入水不腐，此是借铜之劲以扞其肉也。金丹入身中，沾洽荣卫，非但铜青之外傅矣。⁸⁷

Ovaj citat je ključan za razumevanje teorijske osnove Ge Hungove tehnike ispijanja eliksira besmrtnosti (金丹术). On kaže: Zlato i cinabarit se sve čudesnije menjaju što se više zagrevaju. Ubačeno u vatru, zlato se ni posle hiljaditog puta neće istopiti; Ako ga zakopate

⁸⁷ „Din dan“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·金丹》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str. 71.

pod zemljom, ono ni posle deset hiljada godina neće propasti. Zato se, konzumiranjem ove dve vrste materije, ljudsko telo može osnažiti, pa neće ostariti, niti umreti. U tome je suština principa potpomaganja snagom spoljašnjih stvari ne bi li očvrstnuli sopstveno telo. Baš kao što dolivanjem ulja na vatru sprečavamo da se vatra ugasi; Pre prelaska reke ljudi svoje tabane mažu rastvorom bronzine, koja sprečava da voda nagrize kožu ma koliko dugo se oni u njoj nalazili. To je primer oslanjanja na čvrstinu bronzine ne bi li se zaštitilo nežno ljudsko telo. Po istom tom principu, kada eliksiri besmrtnosti kakvi su zlato, cinabarit i drugi dospeju u ljudsko telo, oni vlaže kožu i prehranjuju unutrašnje organe, povećavajući odbrambenu snagu organizma. Rezultat koji se na taj način postiže daleko prevazilazi ulogu bronzine kojom je premazana koža, jer je to samo površinska zaštita. Ovi principi teorije o eliksirima besmrtnosti potiču najverovatnije iz drevne medicinske prakse u Kini. U teoriji tradicionalne kineske medicine postojalo je shvatanje „因气以长气，因血以长血“, po kome biljke i tonici mogu da odagnaju bolesti baš iz tog razloga što ljudi apsorbuju prirodu tih biljnih lekova pomoću koje regulišu sopstvenu krv i *ci*, a onda kada krv i *ci* ojačaju, sasvim je prirodno da *ci* i život biti produžen. Ge Hung je preuzeo to tradicionalno shvatanje, pa je obične biljne lekove tradicionalne kineske medicine nazivao „malim lekovima“ (小药) kojima se „uklanjaju nedostaci“. Ako čak i ti mali lekovi imaju mogućnost da produže život, šta onda reći za „velike lekove“ (大药) poput zlatno-crvenog eliksira/*đindana* (金丹), koji nikada ne propadaju?

Osim toga, još jedna karakteristika Ge Hungove tehnike ispijanja eliksira besmrtnosti (金丹术) je ta što je on smatrao da srebro i zlato mogu nastati od drugih materija. Taj njegov stav vodi poreklo iz primitivnog shvatanja prirodnih preobražaja svih stvari i bića koje je bilo rasprostranjeno u drevnoj Kini. Prirodni preobražaj svih stvari i bića označava zapravo mogućnost transformacije različitih vrsta materije jedne u drugu, što je bilo shvatanje koje je drevnim Kinezima omogućavalo da objasne kretanje Sunca i Meseca, smenu godišnjih doba i drugih velikih promena i prirodnih fenomena. U daoističkoj filosofiji perioda pre dinastije Ćin, a posebno u delu *Džuangci*, ta ideja međusobne transformacije jedne stvari u drugu posebno je jasno izražena. Priča o čuvenoj ribi gigantskih razmera, ribi Kun, koja se transformiše u kolosalnu pticu Peng i obleće

iznad najvišeg Devetog Neba, priča o Džuang Ciju koji se u snu pretvorio u leptira, predstavljaju živopisne ilustracije ovakvih shvatanja. U prvom odeljku ovog poglavlja bilo je već o tome reči. Ge Hung u svom delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* nasleđuje takve stavove. U poglavlju „Zlato i srebro“ (黄白) se kaže:

变化者，乃天地之自然，何为嫌金银之不可为异物作乎？⁸⁸

Značenje citirane rečenice je: kada je već promena najprirodniji princip koji postoji na ovom svetu, zašto bismo onda sumnjali u to da zlato i srebro takođe mogu da nastanu transformacijom drugih vrsta materije? Bazirajući se na tom stavu, delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* opširno istražuje na koji način se živa, koju odlikuje prilično nestabilna priroda, može preobraziti u zlato koje je po svojoj prirodi izuzetno stabilno. Mi se time ovde nećemo detaljnije baviti iz tog razloga što diskusija o tome uključuje ogroman broj „nerazumljivih i mističnih daoističkih izraza“, ali i zbog toga što je o konkretnim procesima i naučnosti tih istraživanja već bilo reči u radovima autora iz medicinskih i krugova hemičara. Pa ipak, baš kao što je čuveni britanski istoričar nauke i tehnologije u Kini, Džosef Nidam, rekao: „Daoisti su bili duboko svesni opšteprisutnosti promene i transformacije, i to je jedno od njihovih najdubljih naučnih zapažanja“⁸⁹ Tehnike spravljanja eliksira besmrtnosti (炼丹术) izložene u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, kao i zapisi praktičnih pokušaja koji su u tom cilju sprovedeni, pružili su značajne podatke koji su doprineli razvoju hemije i nauke uopšte u drevnoj Kini.

Iako je Ge Hung posebno isticao važnost eliksira besmrtnosti (外丹), tj. konzumiranje *dana* i rastvora zlata, on nije zanemarivao ni značaj *neidana* (内丹), tj. vežbi esencije (精), *čija* i duha. Delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* usvojilo je široki dijapazon različitih veština *fangšu* koje su se ticale unutrašnjih vežbi, kao što su „Put podmlađivanja

⁸⁸ „Huangbai“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·黄白》), *Baopuci neipijen dijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.284.

⁸⁹ „Filosofski daoizam i njegovo učenje“, deseto poglavlje II toma *Istorije kineske nauke i tehnike* (《中国科学技术史第2卷·第十章·道家与道家思想》), Li Juese (李约瑟, Joseph Needham), *Džunguo kesjue dišu ši*, (《中国科学技术史》), 科学出版社, 1990:86.

disanjem (吐纳之道), metoda *čušen* (屈伸), tehnika *sjuensu* (玄素之术) i druge, a koje su razvijale različite škole religijskog daoizma prethodnih perioda. One su bile pomoćno sredstvo koje se koristilo uz ispijanje eliksira besmrtnosti, a sve radi postizanja konačnog cilja: dostizanja *daoa* i besmrtnosti posredstvom konkretnih metoda.

2) Put podmlađivanja disanjem (吐纳之道)

Put podmlađivanja disanjem (吐纳之道), zapravo označava metod „podsticanja cirkulacije *ćija*“ (行气). Ge Hung je smatrao da je čovekovo telo izgrađeno od *ćija*. „人在气中, 气在人中, 自天地而至万物, 莫不须气以生也⁹⁰“ (Čovek se nalazi u *ćiju*, (kao što se i) *ći* nalazi u čoveku, od Neba i Zemlje pa do svih stvari na svetu, nema ni jedne za čiji nastanak nije potreban *ći*, *Prim. prev.*)“ Čovekovo telo je povezano s *ćijem*. Dokle god postoji *ći*, postoji i telo, onog trenutka kada *ći* nestane, telo umire. Oni koji su rođeni s više *ćija*, žive duže, oni koji ga imaju manje, žive kraće. Iz tog razloga je „podsticanje cirkulacije *ćija*“ (行气) od izuzetne važnosti. Onaj ko nauči da „pokreće *ći*“, biće u stanju da sačuva svoj organizam, i odupre se svim spoljašnjim opasnostima. O tome kako treba „podsticati cirkulaciju *ćija*“ poglavlje „Šidži“ (释滞) daje sledeće, detaljno obrazloženje:

初学行炁，鼻中引炁而闭之，阴以心数至一百二十，乃以口微吐之，及引之，皆不欲令己耳闻其炁出入之声，常令入多出少，以鸿毛着鼻口之上，吐炁而鸿毛不动为候也。渐习转增其心数，久久可以至千，至千则老者更少，日还一日矣。⁹¹

Značenje ovog citata je sledeće: Na samom početku učenja tehnike „podsticanja cirkulacije *ćija*“ (行气), za disanje se koristi nos. Zatim se *ći* zadržava (闭气, zadržava se dah) i u sebi broji do sto dvadeset. Kada se izbroji, onda se polako, izdiše kroz usta. Prilikom udisaja i izdisaja, nikako ne smemo čuti zvuk koji se tom prilikom ispušta. Osim toga, moramo se iz

⁹⁰ „Dži li“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·至理》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.114.

⁹¹ „Ši dži“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·释滞》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.149.

sve snage truditi da vazduha koji udahnemo bude više od onoga kojeg izdahnemo. U tu svrhu možemo koristiti pero divlje guske koje se stavlja između nosa i usana. Cilj koji treba da dostignemo jeste da se pero ne pomera prilikom izdisaja. Na taj način se postepeno vežba, a i brojanje u sebi prilikom zadržavanja daha se postepeno povećava, sve do hiljadu. Kada dostignemo tu fazu da dah možemo da zadržimo sve dok ne izbrojimo do hiljadu, započinje proces podmlađivanja i mi ćemo svakim danom postajati sve vitalniji.

Pored toga, Ge Hung posebno naglašava i adekvatno vreme kada treba vežbati „podsticanje cirkulacije *ćija*“ (行气), kao i to da se treba uzdržavati od preteranog unosa hrane, konzumiranja hladne i neprerađene hrane kao i osećanja besa. Najviši mogući stadijum „podsticanja cirkulacije *ćija*“ (行气) jeste „disanje iz trbuha“ (胎息). On kaže: „得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如在胞胎之中，则道成矣“⁹² Tj., više se za disanje ne koriste nos i usta, već se diše iz trbuha, kao što to radi još nerođeno dete. Pošto je krajnji cilj „podsticanja cirkulisanja *ćija*“, podmlađivanje vežbama disanja, zato se ova metoda i naziva „Put podmlađivanja disanjem“ (吐纳之道).

3) Metoda *ćušen* (屈伸之法)

Metoda *ćušen* (屈伸之法), naziva se još i „metodom vođenja“ (导引之法) i predstavlja jednu od najstarijih tehnika očuvanja zdravlja koje su se pojavile u drevnoj Kini. Još je u delu *Džuangci*, u poglavlju „Keji“ (刻意) dat sledeći opis: „导引之士，养形之人“⁹³. Reč „vođenje“ označava savijanje u ispravljanje zglobova, ili jednostavne pokrete tela, hodanje ili ležanje, sporo i brzo hodanje, kojima čovekovo telo postaje gipkije, poboljšava se cirkulacija krvi i *ćija*, što konačno rezultira produženjem života. U poglavlju „Ca jing“ (杂应) *Unutrašnjih poglavlja Baopucija*, Ge Hung je sažeto objasnio sve tehnike „metode vođenja“: „vođenje zmaja“ (龙导), „istezanje tigra“ (虎引), „izdržljivost medveda“ (熊经),

⁹² *Ibid.*

⁹³ „导引之士、养形之人“ (oni koji su praktikovali metodu vođenja i očuvanja zdravlja), iz „Ke ji 15.“, Spoljašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子外篇·刻意第十五》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.397

„gutanje kornjače“ (龟咽), „let laste“ (燕飞), „izvijanje zmije“ (蛇屈), odnosno čitav set pokreta koje ova metoda vežbi obuhvata a koji se svode na imitiranje udisanja, izdisanja, gutanja, letenja, savijanja zmaja, tigra, medveda, kornjače, lastavice i zmije. Te vežbe slične su današnjoj gimnastici. Ipak, Ge Hung istovremeno ukazuje da su i „tehnika podsticanja cirkulacije *ćija*“ (行气) i „tehnika vođenja“ (导引) samo tehnike za produžetak života, a nikako pravi načini za postizanje besmrtnosti.

4) Tehnika *sjuensu* (玄素之术)

Tehnika *sjuensu* (玄素之术) zapravo je tehnika vođenja ljubavi, tj. „tehnika središta sobe“ (房中术) koju je, po legendi, Žuti car praktikovao s legendarnim besmrtnicama Sjuennju (玄女) i Sunju (素女). Od svih veština *fangšu* koje se koriste kao pomoćno sredstvo uz konzumiranje eliksira besmrtnosti, Ge Hung je posebnu važnost pridavao ovoj tehnici. Smatrao je da se ispijanje eliksira i „podsticanje cirkulacije *ćija*“ (行气), moraju kombinovati s „tehtnikom središta sobe“ (房中术), kako bi se dobili najbolji rezultati. On kaže: „凡服药千种，而不知房中之术，亦无所益也。“⁹⁴ (čak i da se ispije na hiljade različitih vrsta eliksira, oni neće imati nikakvih efekata ukoliko se ne poznaje „tehnika središta sobe“) Razlog zbog koga je Ge Hung smatrao da „tehnika središta sobe“ utiče na očuvanje zdravlja leži u sjedinjavanju *jina* i *janga* prilikom čega se deo ispušta a deo zadržava (tzv. “交而节宣”):

人不可以阴阳不交，坐致疾患。若欲纵情恣欲，不能节宣，则伐年命。善其术者，则能却走马以补脑，还阴丹以朱肠，令人老有美色，终其所禀之天年。⁹⁵

Značenje ovog citata je sledeće: Čovek ne može da ne obavlja razmenu *jina* i *janga* seksualnim činom, jer tako može oboleti. Ali, ukoliko se prepusti prekomernom

⁹⁴ „Vei džī“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·微旨》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.129

⁹⁵ „Vei džī“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·微旨》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.129.

zadovoljavanju seksualnih želja i neprimišljeno prepusti uživanju, bez ikakve kontrole, on će na taj način sigurno sebi skratiti život. Oni koji su vični „tehnicima središta sobe“ (房中术), mogu da ograniče ejakulaciju i tako prehranjuju mozak, što će pak poboljšati njihov izgled i produžiti im život. Od svih mnogobrojnih tehnika „središta sobe“ (房中术), Ge Hung je najveći značaj pridavao veštini „zadržavanja sperme radi prehranjivanja mozga“ (还精补脑), onome što se u navedenom citatu iznad naziva „却走马以补脑“, tj. ovladavanjem načinima sprečavanja ejakulacije sperme, prilikom čega se sperma vraća nazad i služi da dodatno prehranjuje mozak. Kako je prenošenje tehnika „središta sobe“ (房中术) predstavljalo prilično tajnoviti deo veština *fangšu* religijskog daoizma, Ge Hung je zato stalno naglašavao važnost mističnih rimovanih formula. On je isticao da tehnika „središta sobe“ (房中术) ne samo da može da ojača telo i popravi zdravlje, ona isto tako može negativno da utiče na čovekovo zdravstveno stanje, pa je zato od izuzetnog značaja ovladati najvažnijom stvari, a to su mistične rimovane formule, tj.: „若不懂口诀之术，万无一人谓之而不以此自伤煞也。“⁹⁶ Međutim, Ge Hung u svojoj knjizi nije dao jasne i konkretne formule, rekao je samo da u svojim delima, ljudi iz prošlih vremena koji su se bavili tehnikama „središta sobe“ (房中术) nisu otkrivali te formule, pa zato, svi oni koji se u kasnijim vremenima žele time baviti, moraju s puno truda i istrajnosti za njima da tragaju, da bi možda na kraju uspeali da savladaju jednu ili dve. Ovo je dovoljno da shvatimo koliko je teško bilo dobiti te formule i kolika je bila njihova važnost. Naravno, u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* zaista su navedene dve mistične rimovane formule koje se tiču „zadržavanja sperme radi prehranjivanja mozga“ (还精补脑), ali je Ge Hung uradio sve kako bi njihovo značenje obavio velom tajne, pa je u čitavom poglavlju koristio mističan i nerazumljiv jezik, čime je postignut sledeći efekat: dokazao je njihovo postojanje ali nije otkrio ključ njihove uspešnosti. U vezi sa pitanjem na šta metaforički ukazuju termini koji su upotrebljeni u tim rimovanim formulama i dan danas postoji spor među članovima

⁹⁶ „Ši dži“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·释滞》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.150.

akademske zajednice. Kako postoji takođe i veliki broj radova koji pokušavaju da ih odgonetnu i objasne, mi o tome ovde nećemo detaljnije govoriti.

Osim gorenavedenih tehnika „podsticanja cirkulacije *ćija*“ (行气), *ćušena* (屈伸) i *sjuensua* (玄素), u Ge Hungovu metodologiju praktikovanja doktrine religijskog daoizma spada i metod „očuvanja jednog“ (守一) o čemu je bilo reči u prvom odeljku ovog poglavlja, ali i njegovo usvajanje žuističkih učenja i metoda koje su tako predložene, kao što su „akumuliranje zasluga“ (积善立功) i „dostizanje besmrtnosti kultivisanjem vrline“ (修德成仙), što će biti predmet detaljnije diskusije u drugom poglavlju ovog rada koje nosi naslov: Žuističko-daoistička shvatanja izložena u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* i njihovo ishodište.

Ukratko rečeno, Ge Hungova vera u besmrtnost je kao teorijsku osnovu imala „skriveni *dao*“ (玄道), a metodu „rafinisanja *dana* i eliksira od zlata“ (还丹金液) kao osnovnu metodu praktikovanja doktrine. Osim toga, kao dodatne koristile su se i razne metode *fangšu* očuvanja zdravlja koje su razvile različite daoističke škole tokom istorije. Sve to je obogatilo, produbilo i razvilo teoriju dostizanja *daoa* i besmrtnosti koja je izvršila ogroman uticaj kako na dalji razvoj religijskog daoizma kasnijih vremena, tako i na razvoj nauke drevne Kine.

2. Žuističko-daoistička shvatanja izložena u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* i njihovo ishodište

U prethodnom poglavlju odvojeno smo analizirali ogroman značaj koji je verovanje u besmrtnost izloženo u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* imalo za formiranje teorije religijskog daoizma, kao i ulogu koju su u njemu izložene konkretne metode dostizanja *daoa* i besmrtnosti imale u sakupljanju i rafiniranju veština *fangšu* religijskog daoizma prethodnih perioda. Tom prilikom smo, objašnjavajući konkretne metode dostizanja *daoa* i besmrtnosti predstavljene u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, istakli da je Ge Hung, osim što je usvojio okultne veštine *fangšu* različitih škola religijskog daoizma prethodnih perioda, u daoističko učenje uveo i žuističke ideje, a sprovođenje u praksu žuističkih moralnih principa postavio kao nužni uslov praktikovanja doktrine. Učenje o uvođenju konfucijanskih ideja u daoizam zapravo je prisutno u celom delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, pa možemo reći da je to i najvažnija odlika Ge Hungovog religijskog daoizma. Upravo će o tome biti reči u ovom poglavlju.

U nekoliko hiljada godina dugoj kulturnoj istoriji Kine, učenja svake od različitih škola mišljenja neprestano su se razvijala i uticala jedna na druge. Od svih njih, najbrojnije i najkompleksnije veze postojale su između žuizma i daoizma. S jedne strane, mnogi mislioci su iz različitih uglova razumeli i objašnjavali žuistička i daoistička učenja, a sa druge, bilo je takođe jako puno onih koji su bilo iz socijalnih, bilo iz ličnih razloga, iskusili „prelazak iz žuizma u daoizam“. To iskustvo ne samo da je uticalo na njihovo još dublje razumevanje veza između ovde dve škole misli, već su oni i u svojim delima vrlo jasno kombinovali ova dva učenja i insistirali na uporednom pridržavanju i jednih i drugih. Moglo bi se reći da je izučavanje odnosa međusobnog dopunjavanja žuizma i daoizma ključ za razumevanje Kineza, a naročito za razumevanje prirode kineskih intelektualaca. Žuističko učenje bilo je koncentrisano na društvo, na poštovanje patrijarhalnog klanskog sistema, kao i na harmonične odnose među ljudima. Ono je bilo posvećeno realnom stanju stvari, naklonjeno političkim pitanjima, a njegov glavni cilj bilo je moralno usavršavanje. S druge strane, učenja daoista bila su koncentrisana na pojedinca, očuvanje zdravlja,

odbacivanja bilo kakve zavisnosti od stvari spoljašnjeg sveta, ona su težila duhovnom oslobađanju. Njih karakteriše izuzetna racionalnost mišljenja. I žuistička i daoistička učenja imala su svoje prednosti, a pluralizam i dubina kineske kulture upravo imaju zahvaliti njihovoj međusobnoj zavisnosti i nadopunjavanju.

Kao neko koga svi u akademskim krugovima smatraju predstavnikom onih koji su iz žuizma prešli na daoizam, Ge Hung se u svojoj ranoj fazi, bavio historijom žuističkih klasika, što je predstavljalo osnovu svih njegovih daljih dostignuća. Delo *Spoljašnja poglavlja Baopucija* (抱朴子外篇) sastavio je ne bi li izrazio svoje stavove i svoju ocenu društva i aktuelnih događaja. Kasnije je, zbog pogoršavanja finansijske situacije svoje porodice i nestabilnih političkih prilika, odlučio da napusti žuističko učenje, pa tako razvija interesovanje za spravljanje eliksira i dostizanje besmrtnosti. Iz tog razloga piše delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* u kome ne samo da je dao sistematski prikaz religijskog daoizma pre perioda Vei-Đin već i teoriju ovog učenja doveo do vrhunca. Postoje dve stvari na koje bi trebalo obratiti pažnju: 1. Iako je kao okosnicu dela *Spoljašnja poglavlja Baopucija* Ge Hung uzeo žuističko učenje, ono što je on najviše od svega cenio bile su konkretne metode upravljanja državom i vođenja politike, koje su, kao uslov da budu uspešne, imale *dao*. 2. Iako su *Unutrašnja poglavlja Baopucija* bila delo u kome je na sistematski način izložena vera u besmrtnost religijskog daoizma, ipak je, zbog Ge Hungovog žuističkog obrazovanja u ranim godinama života i širine njegovih stavova, ono bilo pisano u stilu kombinovanja žuizma i daoizma i uvođenja žuističkih ideja u daoistička učenja. Ipak, mnogo značajnije je to što je u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija* Ge Hung kao obavezan uslov za sve sledbenike religijskog daoizma koji praktikovanjem doktrine nastoje dostići besmrtnost uveo praktikovanje žuističke etike, čime je utro put specifičnom načinu praktikovanja doktrine koji je podrazumevao kombinaciju daoističkih i žuističkih učenja. To je pak imalo izuzetan uticaj na spise religijskog daoizma kasnijih perioda. Upravo iz tog razloga mi moramo zajedno izučavati oba njegova dela, *Unutrašnja* i *Spoljašnja poglavlja*, kako bismo uspeli da utvrdimo Ge Hungov položaj u odnosu na žuizam i daoizam. Tek tako ćemo biti u stanju da objektivnije i potpunije razumemo njegovo učenje o istovremenom sprovođenju ideja i jednih i drugih u procesu praktikovanja

doktrine koje je izrazio u svom delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*. O tome će detaljnije biti reči u poslednjem potpoglavlju ovog poglavlja.

Ideja o kombinovanju žuističkih i daoističkih učenja nije bila originalno Ge Hungova. Još u delima filozofskog daoizma iz perioda pre dinastija Ćin i Han, delima *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (吕氏春秋) i *Huainanci* (淮南子), zapažaju se elementi žuističkih učenja. Ove dve knjige su na sebi svojstven način i unikatnim stilom, prezentovale širokim narodnim masama izuzetna duhovna dostignuća i utrla temelje kasnijim povezivanjima žuizma i daoizma. Isto tako, ona su poslužila i kao inspiracija Ge Hungu za razvoj njegovih učenja. Istovremeno, zahvaljujući podudarnosti misaonih pravaca kao i sličnim društvenim uslovima u kojima su nastala, i kod ova dva dela uočavaju se međusobni uticaji. Uopšteno gledano, i delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* baš kao i delo *Huainanci* nastajali su u dobu velikog mešanja kultura. Oba dela podjednako veličaju daoističku filozofiju, pa kao okosnicu imaju učenja Lao Cija i Džuang Cija, ali se takođe potpomažu i žuističkim shvatanjima, usvajajući pritom i sve dobre strane ostalih filozofskih pravaca. Na taj način one su kreirale jedan sveobuhvatni sistem ideja. Posmatrajući zasebno svako od njih, delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni*, koje je nastalo za vreme „cvetanja stotinu škola“ u periodu Zaraćenih država, predstavlja asimilaciju i integraciju kultura svih filozofskih pravaca iz vremena pre dinastije Ćin. Urednik ovog dela, Lju Buvei (吕不韦) bio je čovek vrlo širokih pogleda, koji se zalagao za jedinstvenost kulture. Ta jedinstvenost ipak ne bi predstavljala posebno isticanje jedne škole, već međusobnu koordinaciju svih njih. *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* su za svoju osnovu uzeli Lao Cijevu i Džuang Cijevu teoriju o zakonitostima prirode (天道观), ali su takođe preuzeli i žuističke i mocističke stavove o politici, moralu i obrazovanju kojima su je dopunili. Drugim rečima, centralne ideje u ovom delu jesu daoističke, ali su one potpomognute idejama žuističke i mocističke škole. Situacija se nešto izmenila do vremena kada je Liju An (刘安), kralj oblasti južno od reke Huai (kin. Huainan) iz vremena dinastije Zapadni Han, naložio da se sastavi delo *Huainanci*, tako da su od nekadašnjih stotinu škola misli ostale samo žuistička i daoistička koje su se međusobno nadmetale, zbog čega je uticaj mišljenja drugih filozofskih pravaca na ovo delo, recimo mocističkog, vidljivo smanjen. Tako je u delu *Huainanci*, osnovno

učenje daoističko, a žuističko ga dopunjuje. U delu *Huainanci* ima posebno puno navoda iz žuističkih klasika. Kada raspravlja o načinima upravljanja državom i govori o obrazovnom sistemu delo *Huainanci* preuzima znatno više elemenata žuističkog učenja nego daoističkog. Upravo je taj tok nasleđivanja i razvoja koji se uočava između dela *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* i dela *Huainanci*, bio razvojni put kroz koji je prošao filozofski daoizam dinastija Ćin i Han. On je nastavljen i dalje, sve do perioda Vei-Đin, tako da i Ge Hungova dela *Unutrašnja i Spoljašnja poglavlja Baopucija*, predstavljaju konkretne primere uspešnog sjedinjavanja žuističkih i daoističkih učenja.

2.1. Ljuovi Anali Proleća i jeseni (吕氏春秋): delo u kome prvi put dolazi do sjedinjavanja žuizma i daoizma

Delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (吕氏春秋) nastalo je u predvečerje ujedinjenja Kine pod dinastijom Ćin, i to tako što je Lju Buvei (吕不韦) naložio učenjacima čiji je bio mecena da ga sastave. Bilo je to poslednje enciklopedijsko delo kolosalnog obima koje je nastalo u periodu pre vladavine Ćina, i kao takvo predstavljalo je sistematsku sintezu kulturnih tekovina tog perioda. Namera Lju Buvejija bila je da kroz istorijski osvrt i usvajanje iskustava prethodnih perioda, skicira plan razvoja tadašnjeg društva. Iz tog razloga, ono se dotaklo gotovo svih oblasti, počevši od kosmologije i upravljanja državom do metoda očuvanja zdravlja, od politike do vojnih pitanja i muzike. Uzevši u obzir njegovu sveobuhvatnost, možemo reći da je u njemu iznesen celovit set ideja koje se tiču svih oblasti vođenja države. Iako te ideje nisu bile u potpunosti zrele i uprkos tome što se u njemu mogu sresti kontradiktornosti i usiljeni argumenti, u njemu se ipak vide obrisi relativno celovitog misaonog sistema. Uopšteno govoreći, u tom misaonom sistemu, kosmološka pitanja predstavljaju osnovu, a centralno mesto zauzimaju ideje o upravljanju državom. Što se tiče kosmoloških pitanja, delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (吕氏春秋) je u najvećoj meri bilo pod uticajem Lao Cijeve i Džuang Cijeve daoističke filozofije iz vremena pre dinastije Ćin. Međutim, u konkretnoj primeni tih kosmoloških učenja na

društvena pitanja, ono je apsorbiralo žuistička učenja koja su poseban naglasak stavljala na vaspitavanje ljudi posredstvom obreda i muzike kao i na važnost sinovljeve poslušnosti prema roditeljima (孝道). Ideje koje su se ticale upravljanja državom iznete u delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (吕氏春秋) preuzete su iz žuizma, i to posebno u pogledu očuvanja društvenog poretka, odnosa prema narodu, izbora i podsticanja sposobnih i vrednih, ali su stavovi prema istorijskom razvoju i rasprave o *daou* monarha (为君之道) bili usvojeni iz Lao Cijeve u Džuang Cijeve filosofije. Ta vrsta hrabrosti da se razbiju stege sektaštva i pozitivan stav kojim se na objektivan način odnosi prema različitim školama mišljenja, poslužili su kao primer učenjacima kasnijih perioda koji su nastavili praksu integracije žuističkih i daoističkih učenja.

2.1.1. Kosmologija u delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* i integracija žuističkih i daoističkih učenja

Opšte je prihvaćeno u akademskim krugovima da je misaona orijentacija dela *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* bila daoistička, uprkos činjenici da je reč o delu enciklopedijskog karaktera koje je obuhvatalo mnoštvo različitih učenja. Ako bismo analizirali ishodište u njemu izloženih ideja i misli, zaključili bismo da je najveći uticaj na njega uistinu imalo delo *Laoci*. To je posebno vidljivo u shvatanju sveta i univerzuma, što je pitanje o kome je delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* gotovo u potpunosti preuzelo Lao Cijeva stanovišta. Ovo delo smatra da je ishodište svih stvari na svetu *dao*, koje se naziva još i „jednost“ (一) ili „najviše jedno“ (太一). U njemu se kaže:

道也者，视之不见，听之不闻，不可为状……道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之名，谓之太一。⁹⁷

⁹⁷ „Da le“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·大乐》), Sju Veisui (许维通) (aut.), Lijang Junhua (梁运华) (uredio), *Ljuši Čunciju điši* (《吕氏春秋集释》), 中华书局, 2009:109-111. Svi navodi iz dela *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋》) u daljem tekstu preuzeti su iz ovog izvora, tako da će u nastavku biti obeležavani samo nazivi poglavlja i brojevi stranica.

Ovaj citat, preuzet iz poglavlja „Dale“ (大乐), kaže: (Taj) takozvani *dao* se ne može ni videti ni čuti i vrlo je teško opisati ga. (Taj) takozvani *dao* je izuzetno dubok i tajanstven, i nema načina da se opiše, kao što nema načina ni da se imenuje. Prinudeni da ga nekako imenujemo, mi ga nazivamo „najvećim jednim“ (太一). Očigledno je da delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* potpuno identično delu *Laoci*, *dao* smatra najvišom filozofskom kategorijom, i da, što je još važnije koristi jezik identičan Lao Cijevom da opiše njegove karakteristike. Osim toga, u gorenavedenom citatu *dao* je nazvan „najvećim jednim“ (太一), što je preuzeto iz poglavlja „Pod kapom nebeskom“ dela *Džuangci* (庄子 • 天下):

以本为精，以物为粗，建之以常无有，主之以太一。⁹⁸

Značenje ove rečenice je sledeće: Esencijalni *dao* je dubok i suptilan, (dok) su obične stvari prizemne. Uspostavljanje učenja o „nepostojanju“ (无) i „postojanju“ (有) zasniva se na „najvećem jednom“ (太一). Ovde Džuang Ci koristi reč „太“ (najveći stepen, izuzetno, *Prim.prev.*) da označi krajnost *daoa*, zato što je „太“ najdalja moguća granica. Terminom „一“, on označava apsolutnost *daoa*. Ovakav način opisivanja *daoa*, potpuno je prihvaćen u delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni*.

Definišući *dao* kao najvišu moguću filozofsku kategoriju, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* usvajaju i ideju da „*dao* rađa sva bića i stvari“ (道生万物), koja takođe potiče iz Lao Cijeve i Džuang Cijeve filozofije. U Četrdeset drugom poglavlju dela *Laoci* (老子 • 四十二章), u opisu odnosa koji postoji između *daoa* i svih bića i stvari na svetu, se kaže:

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。⁹⁹

U ovom citatu opisan je proces nastajanja svih stvari i bića iz *daoa*, koji se kreće od jednostavnog ka sve složenijem. Tu se kaže: *Dao* se predstavlja kao jedinstvena celina,

⁹⁸ „Tijen sija, 33.“, Mešovita poglavlja dela *Džuangci* (《庄子杂篇·天下第三十三》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.793.

⁹⁹ Četrdeset drugo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第四十二章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.233.

jedinstvena celina se razvija u dva *ćija, jin* i *jang*; Dva *ćija, jin* i *jang* se zatim mešaju i prema različitim proporcijama stvaraju skladni *ći* (和气), koji je (pak) osnova za nastanak svih stvari i bića. Sve stvari i bića leđima su okrenuta *jinu*, a licem *jangu*. Pokretanjem *jina* i *janga* nastaje jedna harmonična celina. Delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* u potpunosti je usvojilo ideju da od *daoa* nastaju sve stvari i sva bića. U njegovom odeljku „Dale“ (大乐) stoji: „太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章“¹⁰⁰, što je u potpunosti identično značenju iskazanom u gorenavedenom citatu iz dela *Laoci*.

Osim stava da je *dao* najviša filozofska kategorija, kao i stava da je on ishodište Neba, Zemlje, svih stvari i bića na svetu, na delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* važan uticaj imali su i Lao Cijevi opisi prirode *daoa*, kao što su: Nebeski *dao* ne čini ništa (天道无为), slabo i delikatno pobeđuje čvrsto i snažno (柔弱胜刚强) i td. U mnogim poglavljima ovog dela direktno su preuzete ili imitirane Lao Cijeve formulacije u vezi s tim. Pogledajmo na primer sledeće:

私视使目盲，五音令人耳聋。(„Đun šou“, 《君守》)

天地大矣，生而弗子，成而弗有(„Gui gung“, 《贵公》)

至智弃智，至仁忘仁，至德不德(„Žen šu“, 《任数》)

Osim pojedinačnih reči koje se možda razlikuju, sve tri gorecitirane rečenice preuzete su iz dela *Laoci*, i to iz Dvanaestog, Drugog i Devetnaestog poglavlja. Pa ipak, delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* okarakterisano je kao delo koje ne samo što prenosi prethodna učenja, već ih i dalje razvija, spajajući žuizam s daoizmom, što znači da se ono ne ograničava samo na jednostavno usvajanje, već, pod pretpostavkom identičnosti osnovnih stavova, ono dalje na vrlo kreativan i jedinstven način razvija Lao Cijevu kosmološku teoriju. Drugim rečima, koristeći pojam „esencijalnog *ćija*“ (精气) ono konkretizuje funkcije i zakonitosti kretanja *daoa*. U delu *Laoci*, *dao* je ono što svim stvarima udahnuje životnu energiju, i kao takav on se nalazi u konstantnom procesu kretanja i nikada se ne zaustavlja. U delu *Ljuovi Anali*

¹⁰⁰ „Da le“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·大乐》), *Ljuši čunciju diši* (《吕氏春秋集释》), str.109. Značenje ovog citata je: *Dao* stvara Nebo i Zemlju, a Nebo i Zemlja dva *ćija, jin* i *jang*. Jedan od njih je gore, drugi dole, oni se mešaju i na taj način nastaju najrazličitije stvari.

Proleća i jeseni uspostavljena je izuzetno bliska veza između „esencijalnog *ćija*“ (精气) i *daoa*, tako da se kretanje *daoa* konkretizuje kroz kretanje „esencijalnog *ćija*“ (精气). Upravo je jedna takva transformacija ideja predstavljala inovaciju zasnovanu na učenjima Lao Cija i Guan Cija (管子). U tome se ogleda i njegova elaboracija nasleđenih učenja. Prve naznake povezivanja *daoa* i „esencije“ (精), nalazimo još i u delu *Laoci*. U Dvadesetprvom poglavlju tog dela se kaže:

道之为物，惟恍惟惚……窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。¹⁰¹

Značenje ove rečenice je sledeće: Ta stvar, *dao*, je potpuno nejasna, ona je daleka i maglovita, ali u sebi sadrži suštinu (esenciju). Ta suština (esencija) je tako konkretna, tako pouzdana, i nadasve, dokaziva. U ovom citatu, termin „esencija (*ding*, 精) označava najmanji mogući element, ono što se u engleskom naziva „essence“. U poglavlju „Jesenja voda“ dela *Džuangci* (庄子·秋水篇) se kaže: „夫精，小之微也“ (najmanje od najmanjeg), što u potpunosti može poslužiti kao objašnjenje ovog pojma. Vidimo da je već u Lao Cijevoj filosofiji, *dao* počeo da se povezuje s materijalnom „suštinom“ (esencijom, *dingom*, 精), ali ta vrsta veze nije dalje razrađena u narednim poglavljima dela *Laoci*. Između *daoa* i konkretno postojećih stvari i dalje postoji ogromna distanca, tj. razlika koja postoji između onog što je apstraktno i onog konkretnog. U prvom poglavlju ove teze već smo ukazali na to da je u razvoju daoističke filosofije do dela *Džuangci* već došlo do uvođenja pojma *ci* u pojam *daoa*. Džuang Ci je smatrao da je *ci* tačka povezivanja apstraktnog *daoa* sa materijalnim stvarima ovog sveta. Drugim rečima, time je smanjena distanca između apstraktnog *daoa* i realno postojećih stvari i bića na svetu. Do povezivanja „esencije“ (精) i *ćija*, prvi put pak dolazi u delu *Guangci*:

精也者，气之精者也。凡物之精，此则为生。搏气如神，万物备存。非鬼神之力也，精气之极也。¹⁰²

¹⁰¹ Dvadesetprvo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第二十一章》), *Laoci dindžu đinji* (《老子今注今译》), str. 156.

¹⁰² „Nei je, 49.“, *Guanci* (《管子·内业第四十九》), *Guanci ćuenši* (《管子全译》), str.192.

Značenje je sledeće: „Esencija“ (精) označava najmanji element i srž *ćija*. Tek sa „esencijalnim *ćijem*“ (精气), sva bića i sve stvari dobijaju životnu energiju. Čovek svoje misli može da koncentriše na *ći*, i tako će, poput božanstva, sve stvari i sva bića imati u svome srcu (i duši). To nikako nije snaga natprirodnih bića, već znak da je „esencijalni *ći*“ (精气) dostigao vrhunac. Delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* preuzelo je tu ideju o „esencijalnom *ćiju*“ (精气) iz dela *Guanci*, koju je, zasnivajući se na Džuang Cijevom učenju, razradilo i uspostavilo direktnu vezu između njega i *daoa*. Zato je u Ljuovom delu kretanje *daoa* zapravo kretanje „esencijalnog *ćija*“ (精气):

精气一上一下，圆周复杂，无所稽留，故曰天道圆。¹⁰³

Značenje ovog citata je: Dva *ćija*, *jin* i *jang*, od kojih je jedan gore a drugi dole, mešaju se stvarajući tako sva bića i stvari. Stalno cirkulišući tamo-vamo, oni se nikada ne zaustavljaju. Zato se i kaže da je Nebeski *dao* (天道) kružnog oblika. Izraz *đingći* (精气) u ovom citatu preveli smo kao *ći jina* i *janga* (阴阳之气) na osnovu poglavlja „Dale“ u *Ljuovim Analima*, u kome se kaže: „阴阳变化，一上一下，合而成章“¹⁰⁴. Iz ove rečenice se vidi da je „esencijalni *ći*“ (*đingći*, 精气) zapravo „*ći jina* i *janga*“ (阴阳之气). U gorecitiranoj rečenici, cirkularno kretanje (kretanje gore-dole) „esencijalnog *ćija*“ (精气) poslužilo je da objasni „kružni“ oblik *daoa*, čime je zapravo iskorišćeno kretanje materijalnih stvari ne bi li se tako konkretizovalo Lao Cijevo cirkularno kretanje *daoa*. Drugim rečima, „esencijalni *ći*“ zapravo nije ništa drugo do otelovljenje *daoa*. Polazeći od ove premise, Lju je dalje na vrlo inovativan način razradio dve njegove karakteristike, i to: 1. da je „esencijalni *ći*“ (精气) pokretljiv, fluidan; 2. da ima sposobnost reakcije (感应性).

Pozabavićemo se, najpre, njegovom fluidnošću, pokretljivošću. U delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* se kaže da ukoliko sva bića i stvari, uključujući tu i ljudski rod, žele da

¹⁰³ „Juen dao“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·圆道》), *Ljuši čunciju điši* (《吕氏春秋集释》), str.79.

¹⁰⁴ „Da le“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·大乐》), *Ljuši čunciju điši* (《吕氏春秋集释》), str.108.

zadrže svoje zdravlje i vitalnost, oni se moraju postarati da obezbede nesmetani protok „esencijalnog *ćija*“ (精气):

肌肤欲其比也，血脉欲其通也，筋骨欲其固也，心志欲其和也，精气欲其行也，若此则病无所居而恶无由生矣。病之留、恶之生也，精气郁也。故水郁则为污，树郁则为蠹，草郁则为蕘。¹⁰⁵

Značenje ovog citata je sledeće: ukoliko (čovjek) želi da mu koža bude meka i glatka, krvni sudovi protočni, mišići i kosti snažni a karakter blag, moraju da pokrenu „esencijalni *ći*“ (精气). Tako se patogeni elementi neće zadržavati, pa se ni bolesti neće moći razviti. Zadržavanje patogenih elemenata i razvoj bolesti, prouzrokovani su stagnacijom „esencijalnog *ćija*“ (精气). Ista logika važi i za sva ostala bića i stvari na svetu. Ako dođe do stagnacije „esencijalnog *ćija*“ (精气) vode, voda će postati ustajala i prljava. Ako kod drveća dođe do stagnacije „esencijalnog *ćija*“ (精气), na njemu će se razviti paraziti. Ukoliko se pak to desi travkama i bilju, oni će istruliti. Bazirajući se na ovoj argumentaciji, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* dalje ističu da je i za upravljanje državom neophodno obezbediti nesmetano cirkisanje „esencijalnog *ćija*“ (精气), tj. da volja naroda mora stići gore, do vladara, baš kao što se i *dao* monarha (君道) mora spuštati nadole, k narodu:

国亦有郁。主德不通，民欲不达，此国之郁也。国郁处久，则百恶并起，而万灾丛至矣。上下之相忍也，由此出矣。故圣王之贵豪士与忠臣也，为其敢直言而决郁塞也。¹⁰⁶

Značenje ovog citata je: i u državi se može pojaviti stagnacija, kada moralne vrednosti i etika monarha ne mogu da dopru do širokih narodnih masa, a želje i stremljenja naroda nemaju načina da stignu do dvora. To je znak da je došlo do stagnacije „esencijalnog *ćija*“ (精气) države. Ukoliko ta stagnacija potraje duže vreme, ona može izazvati najrazličitije štetne posledice. Na primer, međusobna ubistva pripadnika gornjih i donjih

¹⁰⁵ „Da ju“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·达郁》), *Ljuši čunćiju điši* (《吕氏春秋集释》), str.563.

¹⁰⁶ *Ibid.*

slojeva društva u jednoj državi, upravo se dešavaju zbog takvih stagnacija. Iz tog razloga, monarh uzvišen u svojoj mudrosti, poštuje sposobne ljude i odane ministre, jer se oni usuđuju da govore direktno i upućuju mu prigovore, što je način da se razbije stagnacija u državi. Jasno je da je u zameni *daoa* „esencijalnim *ćijem*“ (精气), kao i prenošenju mobilnosti „esencijalnog *ćija*“ (精气) na domen upravljanja državom u kojoj treba omogućiti da narodna volja i osećanja dopru do cara, ali i izuzetnom poštovanju mudrog monarha i ministara koji su spremni da ulože žalbe, delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* polazilo od daostičkog shvatanja *daoa* kao bića po sebi, ali je svoje konačno uporište nalazilo u žuističkim idejama o odanim ministrima, mudrom vladaru i narodu kao bazi države, tj. u žuističkim shvatanjima upravljanja državom. Ta vrsta integrisane žuističko-daoističke mudrosti bila je uistinu brilijantna.

Pogledajmo sada drugu osobinu „esencijalnog *ćija*“ (精气), a to je njegova sposobnost reakcije. Delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* zastupa stav da međusobna povezanost „esencije“ (精) i *ćija*, omogućava uzajamnu osetljivost i uzajamno inicirane reakcije između Neba i ljudi, vladara i ministara i svih jedinki:

圣人南面而立，以爱、利民为心，号令未出而天下皆延颈举踵矣，则精通乎民也。身在乎秦，所亲爱在于齐，死而志气不安，精或往来也。父母之于子也，子之于父母也，一体而两分，同气而异息。痛疾相救，忧思相感，此之谓骨肉之亲。神出于忠，而应乎心，两精相得，岂待言哉？¹⁰⁷

U ovom citatu navodi se ukupno tri para primera međusobnih reakcija. U njemu se kaže: Mudraci (圣人) se nazivaju kraljevima, oni vole svoj narod i brinu za njega, i svim srcem su mu posvećeni. Čak i pre nego što on (vladar) izda neku naredbu, narod u iščekivanju isteže vratove. Razlog za to leži u povezanosti „esencijalnog *ćija*“ narodnih masa i vladara. Ukoliko se čoveku koji se nalazi u državi Ćin, desi da ili on, ili njegova voljena osoba, koja je ostala u državi Ći, umre, onaj drugi nikako neće moći da pronađe spokoj, što je takođe reakcija izazvana povezanošću „esencijalnog *ćija*“ (精气相通). Isto je i sa roditeljima i

¹⁰⁷ „Din tung“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·精通》), *Ljuši čunciju diši* (《吕氏春秋集释》), str.212.

decom. Iako su oni zasebna bića, zbog istovetnog „esencijalnog ćija“ koji njima protiče, oni su duhovno međusobno povezani, pa njihove brige i sreća međusobno reaguju jedni na druge, što se naziva „krvnim vezama“. Taj stav o „sposobnosti reakcije“ „esencijalnog ćija“ (精气) koji je izložen u delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* izvršio je ogroman uticaj na razvoj kasnijih učenja. Tako je na primer Dung Džungšu (董仲舒) iz vremena dinastije Han preuzeo ovu Ljuovu ideju koju je zatim integrisao u učenje o Pet faza (五行学说) i tako stvorio čuvenu teoriju „međusobnih reakcija Neba i čoveka“ (天人感应). Osim toga, iz gorenavedenog citata saznajemo da je učenje o „mogućnosti reagovanja esencijalnog ćija“ (精气感应说) koje je izloženo u delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* kao preduslov imalo usvajanje žuističkog sistema vrednosti, kao što je, recimo, ljubav monarha prema narodu, ili ljubav roditelja prema deci i poslušnost dece prema roditeljima. Samo pod uslovom da odgovara žuističkom sistemu vrednosti, „esencijalni ći“ može ostvariti tu „sposobnost reakcije“. U poglavlju „Đubei“ (具备) dela *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* ponovo je bilo reči o toj osobini „esencijalnog ćija“, pa se i tu naglašava da je preduslov za reagovanje stvari i bića jednih na druge, postojanje „iskrenosti, odanosti“ (诚), što je očigledno, ideja preuzeta od Meng Cija koji kaže: „至诚而不动者, 未之有也“. ¹⁰⁸ ((Da) najveća iskrenost i odanost, ne mogu da dirnu sagovornika, to, se još nije dogodilo.) Iz ovoga je jasno da je uvođenje ideje o „sposobnosti reakcije“ „esencijalnog ćija“ takođe produkt mešanja daoističkih i žuističkih učenja.

U Lao Cijevoj i Džauung Cijevoj filosofiji iz vremena pre dinastije Ćin, takoreći nije postojala razlika između kosmoloških učenja i učenja o društvu. Budući da je suština *daoa* „praznina“ (虚) i „tišina“ (静), zakonitosti njegovog kretanja zapravo su povratak ishodištu i prvobitnom stanju, pa je zato, najidealnije stanje ljudskog društva upravo to prvobitno: mala država s malim brojem stanovnika koji nemaju kontakata jedni s drugima. Lao Ci je

¹⁰⁸ „Li lou džangđu šang“, Mengci (《孟子·离娄章句上》), Jang Bođun (杨伯峻), *Mengci jidžu* (《孟子译注》), 中华书局, 1960:173. Svi navodi iz dela *Mengci* (《孟子》) u daljem tekstu preuzeti su iz ovog izvora, tako da će u nastavku biti obeležavani samo nazivi poglavlja i brojevi stranica.

smatrao da je razlog zbog koga u društvu nastaju najrazličitiji problemi taj što ljudsku prirodu sputavaju i nanose još štete upravo sistem, obredi, monarh i državni aparat:

大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。¹⁰⁹

Značenje ove rečenice je: Kada se odbaci istinski *dao*, tek tada nastaju tzv. čovekoljublje i ispravnost (仁义). Čim se pojave mudre ideje i pametovanje, nastaje i licemerje. Kada između rođaka više ne vlada harmonija, tada nastaje tzv. roditeljska ljubav i sinovljeva poslušnost (孝慈). Kada u državi zavlada haos i nesigurnost, tada se pojavljuju iskreni i odani ministri. Iz ovoga saznajemo da su Lao Cijevi stavovi prema sinovljevoj poslušnosti i odanosti (忠孝), kao i prema čovekoljublju i ispravnosti (仁义) bili dijametralno suprotni žuističkim. On je stremio društvu i međuljudskim odnosima koji će biti poštteni, jednostavni i bez podela, baš kao što je i sam *dao*. Suočeno s ovim problemom, delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* zauzima stav drugačiji od Lao Cijevog, tj. stav koji integriše daoistička i žuistička shvatanja. Najpre, delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* baš kao i Lao Ci i Džuang Ci, smatra da je *dao* u stalnom procesu promene, a isto tako je i sa ljudskim društvom. Vladarski stalež, sistem obreda, lojalnost i sinovljeva poslušnost (忠孝), čovekoljublje i ispravnost (仁义), nisu postojali u primitivnom društvu, već su se pojavili u kasnijem toku društvenog razvoja. Međutim, ono po čemu se ovo stanovište razlikuje od stavova Lao Cija i Džuang Cija jeste to što se u njemu ne izražava žal za primitivnim društvom u kome „su (ljudi) znali ko im je majka, ali ne i ko im je otac, i nije bilo razlike između rođaka, starije i mlađe braće, muževa i suprug, muškaraca i žena“ („知母不知父，无亲戚兄弟夫妻男女之别“¹¹⁰). U njemu se izražava stav da je pojava autoriteta vladara zapravo znak napretka društva, te da su sistem obreda i muzike kao i insistiranje na lojalnosti i sinovljevoj poslušnosti zapravo simboli ljudske civilizacije:

凡人之性，爪牙不足以自守卫，肌肤不足以捍寒暑，筋骨不足以从利辟害，勇敢不足以却猛禁悍。然且犹裁万物，制禽兽，服狡虫，寒暑燥湿弗能害，不唯先有

¹⁰⁹ Osamnaesto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第十八章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.145.

¹¹⁰ „Šidun“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·恃君》), *Ljuši čunciju điši* (《吕氏春秋集释》), str. 544.

其备，而以群聚邪！群之可聚也，相与利之也。利之出於群也，君道立也。故君道立则利出於群，而人备可完矣……四方之无君者也，其民麋鹿禽兽，少者使长，长者畏壮，有力者贤，暴傲者尊，日夜相残，无时休息，以尽其类。圣人深见此患也，故为天下长虑，莫如置天子也；为一国长虑，莫如置君也。¹¹¹

Značenje ovog citata je sledeće: Posmatrano iz ugla njegove prirode, čovek niti ima kandže niti oštre zube kojima bi mogao sebe da zaštiti, niti ima krzno koje bi ga zaštitilo od žege i studeni, njegova telesna snaga nije dovoljna da ga zaštiti od lošeg, kao što ni hrabrost nije dovoljna da se njome zaplaši i otera zverinje. Pa ipak, čovek je gospodar svih stvari. (Ljudi) mogu da ukrote ptice i zveri, a znaju i kako da izađu na kraj s toplotom i hladnoćom. Zar razlog za to ne leži u unapred urađenim detaljnim pripremama i njegovom životu u društvenim grupama i međusobnoj ujedinjenosti? Ljudi biraju da žive zajedno zato što to donosi dobrobiti svim (članovima zajednice). Zajednički život ljudi doprinosi daljem razvoju, a monarhistički sistem uspostavljen je upravo u tom društvu gde svi žive u grupi. Tek kada se uspostavi monarhistički sistem, tek tada dobrobiti zajedničkog života mogu u potpunosti doći do izražaja, a sve strukture društva mogu se postepeno usavršiti... U najdrevnijim vremenima, nigde na svetu nije bilo monarha, pa su ljudi živeli poput zverinja. Mladi su iskorišćavali stare, a stari su ih se plašili. Fizički najjači su bili poštovani, kao i oni nemilosrdni i nadmeni. Ljudi su se međusobno povređivali, kao da pripadnike sopstvene vrste žele da istrebe. Mudraci su uvideli koliko bi opasno bilo da se takvo stanje nastavi, pa su zato zaključili da je za ceo svet, dugoročno gledano, najbolje rešenje da se uspostavi Sin Neba (vladar). Najbolje moguće rešenje za jednu državu jeste da se postavi monarh. Sasvim je očigledno da je delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* u potpunosti zadržalo žuistička shvatanja o uređenju države i hijerarhijskom sistemu monarha i ministara. Osim toga, ovo delo je preuzelo Meng Cijeve stavove o zbacivanju monarha i smeni vlasti:

天下亡国多矣，而君道不废者，天下之利也。故废其非君，而立其行君道者。君道何如？利而物利章。置君非以阿君也，置天子非以阿天子也，置官长非以阿官长也。

¹¹¹ *Ibid.*

Značenje ovog citata jeste: Od drevnih vremena pa do danas, ogroman je broj država koje su izgubile samostalnost, ali princip monarha uprkos tome i dalje postoji, zato što on svetu donosi mnoge blagodeti. Zato treba zbaciti s vlasti sve one monarhe koji ne upravljaju državom u skladu s principima, a na vlast dovesti one koji to čine. A šta je to princip monarha? To je delanje u korist naroda a ne zarad sopstvenih sebičnih interesa. Iz ovoga se vidi da je delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* podržavalo monarhe ne iz slepog verovanja u njihovo božansko pravo na vlast, već zato što je insistiralo da *dao* monarha (君道) mora za svoju osnovu imati narod. Svi oni vladari koji se ne pridržavaju *daoa* monarha, moraju biti svrgnuti, što je tradicionalna žuistička ideja čiji je zastupnik bio Meng Ci.

Osim toga, delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* poseban je naglasak stavljalo na žuistički koncept „sinovljeve poslušnosti“ (孝道), i baš kao i žuisti, i ono smatra da je upravo to osnova i garancija harmonije u društvu. U poglavlju „Sijao sing“ (孝行) data je detaljna analiza tog stava:

凡为天下，治国家，必务本而后末。务本莫贵于孝。人主孝，则名章荣，下服听，天下誉；人臣孝，则事君忠，处官廉，临难死；士民孝，则耕芸疾，守战固，不罢北。夫孝，三皇五帝之本务，而万事之纪也。¹¹²

Značenje ovog citata je sledeće: U upravljanju svetom i državom, potrebno je najpre u red dovesti osnovu, pa tek onda pristupiti detaljima, a ta osnova nije ništa drugo do „sinovljena poslušnost“ (孝道). Ukoliko se vladar jedne države ponaša u skladu s principom „sinovljeve poslušnosti“, njegova će slava biti velika, on će moći da izvrši uticaj na sve ispod njega, i svi će ga na svetu poštovati i zavetovati mu se na vernost. Ukoliko se ministri jedne države ponašaju u skladu s principima „sinovljeve poslušnosti“, oni će biti verni vladaru, služiće državu pošteno i ispravno i hrabro će istupati u prve redove u vremenima krize. Ukoliko se kandidati za državnu službu i narod ponašaju u skladu s principima „sinovljeve poslušnosti“, oni će marljivo obrađivati zemlju, hrabro se boriti u ratu i neće nikada pobeći u kritičnom trenutku. Zato je „sinovljeva poslušnost“ osnova kojoj su težili

¹¹² „Sijao sing“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·孝行》), *Ljuši čunciju diši* (《吕氏春秋集释》), str.306.

vladari svih dinastija u istoriji, kao i preduslov za sve ostalo. Delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* poseban naglasak stavlja na „sinovljevu poslušnost“, i taj princip uzima kao osnovni, što je nasleđeno od Konfucija, koji u poglavlju „Sjue er“ dela *Besede* (论语·学而) kaže: „其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本欤！“¹¹³ Vidimo da je izvorište ideja o „sinovljevoj poslušnosti“ u delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* upravo Konfucijevo učenje.

Da sumiramo, delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* je svoja kosmološka učenja nasledilo iz filosofije Lao Cija i Džuang Cija, ali ih je i unapredilo originalnim idejama. Kretanje „esencijalnog čija“ (精气) u ovom delu iskorišćeno je da se njime konkretizuje kretanje *dao*a. Na tim osnovama, izvedeno je učenje o karakteristikama „esencijalnog čija“ (精气), tj. učenje o njegovoj pokretljivosti i mogućnosti reakcije. Na taj način je, s jedne strane, došlo do spajanja žuističkih i daoističkih učenja, a s druge, stvoreni su uslovi za kasniju pojavu učenja o „međusobnoj reakciji Neba i čoveka“ (天人感应). U konkretizovanju kosmoloških ideja na teoriju o ljudskom društvu, ovo delo je u najvećoj meri sledilo žuističke ideje i žuistički sistem vrednosti koji je obuhvatao hijerarhiju i moć vladara, kao i ideje o čovekoljublju, ispravnosti, odanosti i sinovljevoj poslušnosti (仁义忠孝). Pa ipak, u svemu tome, njemu ne nedostaje ni daostička mudrost koja ceni promenu i dijalektički pristup. Kao delo koje je za cilj imalo da ponudi principe vladanja državom, misaoni model u kome su kombinovane žuističke i daositičke ideje najraskošnije dolazi do izražaja u stavovima o upravljanju državom koje je zastupalo delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni*, o čemu će biti reči u sledećem potpoglavlju.

¹¹³ „Sjue er,1.“, *Besede* (《论语·学而第一》), Jang Bođun (杨伯峻), Lunju jidžu (《论语译注》), 中华书局, 1980:2. Svi navodi iz dela *Besede* (《论语》) u daljem tekstu preuzeti su iz ovog izvora, tako da će u nastavku biti obeležavani samo nazivi poglavlja i brojevi stranica. Značenje citata je sledeće: Poštovati roditelje i slušati stariju braću, a biti sklon suprotstavljanju vladaru, takvi se retko viđaju. Onih koji nisu skloni da se suprotstavljaju vladaru, a skloni su dizanju pobuna, uopšte i nema. Plemeniti čovek je svim srcem posvećen najosnovnijim stvarima, jer kada se dobro uspostavi osnova, tada postoje i principi upravljanja državom i ponašanja. Poštovanje roditelja i poslušnost prema starijoj braći, to je osnova čovekoljublja!

2.1.2. Ideje o upravljanju državom u delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* kao konkretna realizacija kombinacije žuističkih i daoističkih učenja

Lju Buvei je učenjacima čiji je bio mecena naložio da sastave delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* ne samo u cilju poboljšanja sopstvenog imidža, već pre svega zato što je želeo da obezbedi teorijsku potporu vladaru dinastije Čin za njegovo ujedinjenje zemlje i upravljanje njome. Učenja o upravljanju državom koja su izneta u tom delu bila su kombinacija ideja različitih filozofskih škola, u čijoj se osnovi ipak nalazilo daoističko učenje, a žuističko preovladavalo u sferi primene tih principa. Ovakva kompilacija učenja u potpunosti je odgovarala tadašnjim društvenim prilikama. Prilikom analize žuističko-daoističkih ideja u delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni*, oni stavovi koji se tiču upravljanja državom svakako su najreprezentativniji.

U tradicionalnim učenjima o upravljanju državom u feudalnoj Kini, četiri filozofske škole, i to: žuistička, legalistička, daoistička i škola vojnih stratega (兵家), dosta dugo su igrale najznačajniju ulogu. Žuistička škola je smatrala da bi polazna tačka u upravljanju državom trebalo da bude podizanje moralnog vaspitanja na jedan viši nivo, te da se posredstvom neprestanog moralnog usavršavanja pojedinca s jedne i jasne podele posla u društvu s druge strane, postiže harmonično upravljanje državom. Daoistička škola, pak, naglasak stavlja na harmonični razvoj ljudi i prirode, i protivi se svim merama vladanja državom koje su nastale kao proizvod subjektivnih odluka ili čovekovih ličnih stremljenja. Daoisti su zastupali ideal „vladanja državom posredstvom nedelanja“ (无为而治). Tokom vremena i neprestanih sudara žuističkih i daoističkih učenja o upravljanju državom, na posletku dolazi do njihovog postepenog kombinovanja, koje svoje najjasnije otelovljenje dobija u delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni*. U učenju o upravljanju državom koje zastupa ovo delo, od žuističke škole preuzeto je učenje o narodu kao osnovi (民本), potvrđen značaj hijerarhijskog sistema „monarh-ministar-otac-sin“ (君臣父子) kao i moralni principi zasnovani na „čovekoljublju“, „ispravnosti“, „odanosti“ i „sinovljevoj poslušnosti“ (仁义忠孝), dok su istovremeno kritikovani njihov preterano dogmatski jezik i previše

elaborirane formalnosti. Što se daoističkih učenja tiče, delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* potvrđuje važnost principa „prirode kojom upravljaju zakonitosti *daoa*“ (道法自然), ali se ne slaže s nemešanjem kao metodom upravljanja državom. Ova vrsta izbora najvažnijih a odbacivanja nepotrebnih elemenata i duh usvajanja svega onoga što je dobro nevezano odakle dolazi, uticali su na stvaranje bogatih i sistematičnih ideja upravljanja državom izloženih u delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni*.

Delovi koji govore o upravljanju državom u delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* rasuti su svuda u knjizi i tiču se odnosa između monarha i naroda, monarha i ministara, izbora lokalnih činovnika, poljoprivrede, ekonomije, vojnih poslova i drugih aspekata, ali ćemo mi, zbog ograničenosti prostora, u daljem tekstu težište staviti na odnos monarha i naroda i odnos monarha i ministara. U analizi datoj u tekstu iznad već smo ukazali na to da je delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* posebnu pažnju poklanjalo monarhističkom sistemu (君主制度), te da je zastupalo stav da je uspostavljanje „*daoa* monarha“ (君道) garancija društvenog napretka. Kada govorimo o „*daou* monarha“ (君道), prirodno je da se moramo dotaći pitanja odnosa i pozicije vladara i naroda, vladara i ministara.

Delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* nasledilo je žuističko učenje da u osnovi upravljanja državom leži narod, tj. da jedinstvo države kao i moć monarha u osnovi leže upravo u narodu:

安危荣辱之本在于主，主之本在于宗庙，宗庙之本在于民。¹¹⁴

Drugim rečima, sigurnost i čast jedne države leže u rukama vladara, a osnova vladara leži u državi čija je baza upravo narod. Ovo je standardno žuističko učenje koje se prenosilo još od Meng Cija. U delu *Mengci* nalazi se citat iz *Klasične knjige dokumenata* (尚书) koji kaže: „天降下民，作之君，作之师。惟曰其助上帝，宠之四方。“¹¹⁵, tj. Nebo je stvorilo

¹¹⁴ „Vu ben“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·务本》), *Ljuši čunciju diši* (《吕氏春秋集释》), str.298.

¹¹⁵ „Lijang hui vangdžang du sija“, *Mengci* (《孟子·梁惠王章句下》), Jang Bođun (杨伯峻) (prevod i komentari) *Mengci jidžu* (《孟子译注》), 中华书局, 1960:31. Svi navodi iz dela *Mengci*(《孟子》) u

narod i u njegovo ime izabralo vladara. Cilj (tog izbora) nije bio da se vladaru obezbedi da poseduje sve pod kapom nebeskom, već da on, u ime Neba, vodi brigu o narodu. *Klasična knjiga dokumenata* (尚书) dalje kaže: „民惟邦本, 本固君宁。“¹¹⁶. U prevodu: narod čini suštinu, bazu (jedne) države; tek kada je baza stabilna, vladar može biti spokojan. *Mengci* (孟子) kaže: „民为贵, 社稷次之, 君为轻“¹¹⁷, što u prevodu znači: Narod je osnova politike, a vladara je Nebo stvorilo radi naroda. Što se njihovog značaja tiče, položaj vladara bi trebalo da bude ispod naroda i države. Nakon Meng Cija, Sjun Ci (荀子), koji je bio predstavnik žuističke misli kasnog perioda Zaraćenih država, usvaja ovaj stav o „narodu kao najznačajnijem“ (贵民), pa ističe sledeće: „君人者, 欲安, 则莫若平政爱民。“¹¹⁸ U prevodu: ukoliko monarh koji vlada narodom želi da postigne stabilnost društva, mora najpre da obezbedi pravednu vladavinu i mora voditi brigu o narodu. Ovi gorenavedeni stavovi zadržali su se sve do *Ljuovih Anala Proleća i jeseni* u kome se takođe može sresti veliki broj rečenica u kojima se stalno iznova insistira na tome da je narod taj od koga zavisi sigurnost države. To se, između ostalog vidi i u sledećim rečenicama: „先王先顺民心, 故功名成“¹¹⁹ (Vladari drevnih vremena povinovali su se volji naroda, pa su zato imali uspeha i tako sticali slavu); „凡举事, 必先申民心然后可举“¹²⁰ (Ukoliko

daljem tekstu preuzeti su iz ovog izvora, tako da će u nastavku biti obeležavani samo nazivi poglavlja i brojevi stranica.

¹¹⁶ „Vuci dži ge“, Ju sija šu, *Knjiga istorije* (《尚书·虞夏书·五子之歌》), Li Min (李民), Vang Đijendžuan (王健撰), *Šangšu jidžu* (《尚书译注》), 上海古籍出版社, 2004:93. Svi navodi iz dela *Knjiga istorije* (《尚书》) u daljem tekstu preuzeti su iz ovog izvora, tako da će u nastavku biti obeležavani samo nazivi poglavlja i brojevi stranica.

¹¹⁷ „Đin sin džangđu sija, *Mengci* (《孟子·尽心章句下》), *Mengci jidžu* (《孟子译注》), str.328.

¹¹⁸ „Vangdži pijen, 9.“, *Sjunci* (《荀子·王制篇第九》), Vang Sijenčijen (王先谦) (aut.), *Sjunci điši* (《荀子集解》), 中华书局, 1988:153. Svi navodi iz dela *Sjunci* (《荀子》) u daljem tekstu preuzeti su iz ovog izvora, tako da će u nastavku biti obeležavani samo nazivi poglavlja i brojevi stranica.

¹¹⁹ „Šun min“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·顺民》), *Ljuši čunčiju điši* (《吕氏春秋集释》), str.484.

¹²⁰ *Ibid.*

postoji želja da se učini neko značajno delo, najpre se mora ovladati voljom naroda. Tek kad se stekne podrška naroda tek onda se može (konkretno) delati“.) Sličnih mesta ima još puno. Volja naroda određuje pravac u kome delaju vladajući slojevi društva. „仁人之于民也，可以便之，无不行也。“¹²¹ (Ukoliko vladara odlikuje humanost, onda će i narod olakšati njegove aktivnosti, čime će se omogućiti i sveopšta prihvaćenost vladinih dekreta.) „人主有能以民为务者，则天下归之矣。“¹²² (Kada je sve što vladar jedne države čini usmereno ka boljem životu naroda, pre ili kasnije će sve pod kapom nebeskom postati njegovo.) „赏罚信乎民，何事而不为，岂独兵乎？“¹²³ (Principi nagrađivanja i kažnjavanja moraju se odrediti prema volji naroda. Ako vladar to može da sprovede u delo, on ne samo da može pobediti u ratu, već može ostvariti i sve što zamisli... Sve ove rečenice svedoče o preuzimanju žuističkih ideja (činjenja) zarad dobrobiti naroda i stava da je narod najvredniji.

Postavivši narod kao suštinu, bazu jedne države, delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* usvaja još neka žuistička učenja i ističe stav da se narodom mora vladati uz pomoć morala (以德治民):

夫以德得民心立大功名者，上世多有之矣。失民心而立功名者，未之曾有也。¹²⁴ Značenje ovog citata je: Od drevnih vremena naovamo, mnogo je bilo onih (vladara) koji su zahvaljujući moralnom vaspitanju (道德修养) uspevali da osvoje srca običnih ljudi i tako stekli slavu. Bez moralnog vaspitanja (道德修养) gubi se naklonost naroda, pa od drevnih vremena do danas, nije bilo (vladara) koji su slavu i titule na taj način želeli steći.

¹²¹ „Ai lei“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·爱类》), *Ljuši čunčiju diši* (《吕氏春秋集释》), str.1472.

¹²² *Ibid.*

¹²³ „Džen sijao“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·慎小》), *Ljuši čunčiju diši* (《吕氏春秋集释》), str.1690.

¹²⁴ „Šun min“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·顺民》), *Ljuši čunžiju diši* (《吕氏春秋集释》), str.484.

Jasno je da je ova vrsta naglašavanja tradicije i takvo divljenje prema drevnim društvima u kojima se vladalo uz pomoć morala, deo žuističkih učenja od vremena Konfucija naovamo. U delu „Besede“ (论语) se kaže: „信而好古“¹²⁵, „周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周“¹²⁶. U ovim dvema rečenicama izraženo je veliko poštovanje koje su žuisti gajili prema drevnim društvima u kojima je vladala vrlina. Gorenavedeni citat upravo je preuzeo ovo centralno stanovište, pa je koristeći istorijske činjenice „sticanja“ i „gubljenja naklonosti naroda“ uzeo kao primere koji pružaju podršku njegovoj teoriji upravljanja državom. Ipak je važno da napomenemo da se delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* u pogledu odnosa prema istoriji ipak razlikovalo od žuista jer nije bezuslovno obožavalo drevne mudrace i drevna vremena, već je zauzelo objektivn stav i istoriju posmatralo iz ugla promene, ističući da različitim epohama odgovaraju različiti načini upravljanja državom (治国之道). U poglavlju „Čadin“ (察今) se kaže:

上胡不法先王之法？非不贤也，为其不可得而法。先王之法，经乎上世而来者也，人或益之，人或损之，胡可得而法？虽人弗损益，犹若不可得而法。凡先王之法，有要于时也。时不与法俱在，法虽今而在，犹若不可法。¹²⁷

Značenje ovog citata je: Razlog zbog koga današnji vladari ne preuzimaju metode upravljanja državom koje su koristili carevi iz drevnih vremena, nije u njihovoj neispravnosti, već u sledećem: Kao prvo, dugi je vremenski period prošao ne bi li drevni zakoni mogli stići do nas, i u tom dugom procesu prenošenja, njih su ljudi upotpunjavali ili iz njih odbacivali određene delove, pa oni više i nisu onakvi kakvi su nekada bili. Pored toga, čak i da ih niko nije menjao, drevni zakoni nisu primereni današnjem vremenu, jer su oni stvoreni u skladu s tadašnjim društvenim okolnostima i potrebama. Kako se ta drevna

¹²⁵ „Šu er, 7.“, *Besede* (《论语·述而篇第七》), Jang Bođun (杨伯峻) (prevod i komentari) *Lunju đindžu* (《论语译注》), str.66. Značenje citata je: Drevnu kulturu treba ceniti imajući poverenje u nju.

¹²⁶ „Ba ji, 3.“, *Besede* (《论语·八佾篇第三》), *ibid.* str.28. Značenje citata je: Kako je prefinjen i bogat bio sistem obreda u periodu dinastije Džou! Divim mu se!

¹²⁷ „Ča đin“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·察今》), *Ljuši čunciju điši* (《吕氏春秋集释》), str.390.

vremena više ne mogu povratiti, drevni zakoni, iako su se zadržali sve do danas, ne smeju se bespogovorno i direktno preuzimati. Ovaj stav koji je zastupalo delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* bio je vrlo napredan. Njime ne samo da su bile izbegnute negativne strane žuističkog tradicionalističkog stremljenja za povratkom na staro društvo, već su prevaziđeni i daoistički stavovi koji, suprotno žuističkim, potpuno negiraju pravni sistem. Ono zastupa sledeću ideju: „释先王之成法，而法其所以为法“¹²⁸ (ne prisvajati direktno gotove zakone koje su ostavili za sobom vladari prethodnih perioda, ali ih uzimati kao refentne i učiti iz standarda i osnova na kojima su gradili svoje metode). Ova vrsta naprednih ideja i stavova koji u obzir uzimaju i razvoj društva, dala je teorijsku podlogu za ujedinjene carstva i uvođenje novih zakona do kojih je došlo nedugo potom, za vlade dinastije Ćin.

Osim u stavovima da narod čini osnovu države, da se njime treba vladati uz pomoć morala i da se zakoni moraju menjati prateći promene u svetu, delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* je imalo još puno vrlo konstruktivnih predloga koji su regulisali odnos između vladara i naroda, a predstavljali su kombinaciju žuističkih i daoističkih učenja. Tako je, na primer, u tom delu izražen stav da bi načini upravljanja državom trebalo da odgovaraju čovekovoj prirodi. Svim snagama se treba truditi da se zakoni i dekreti ne objavljuju često, i da se narod ne iskorišćava preterano, jer će u protivnom, u državi zavladati kaos. Bio je to stav koji se potpuno poklapao s Lao Cijevom i Džuang Cijevom idejom „upravljanja državom posredstvom nedelanja“ (无为而治):

先王之使其民，若御良马，轻任新节，欲走不得，故致千里。善用其民者亦然。乱国之使其民，不论人之性，不反人之情，烦为教而过不识，数为令而非不从……故礼烦则不庄，业烦则无功，令苛则不听，禁多则不行。¹²⁹

Značenje ovog citata je sledeće: Vladari prethodnih vremena upravljali su narodom kao što se tera dobar at. Samo se blago podstakne bićem, kako ne bi skrenuo s puta, pa je zbog toga on bez po muke mogao da pređe i hiljadu *lija*. Zbunjeni vladar upravlja narodom tako što

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ „Ši vei“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·适威》), *Ljuši čunciju diši* (《吕氏春秋集释》), str.530.

ne obraća pažnju na njegovu prirodu, niti sluša zdrav razum, već često donosi nove zakone i tako zbunjuje narod, a one koji se ne povinuju kažnjava. Zato se i kaže da etikecija prezasićena nepotrebnim detaljima donosi ozbiljne posledice, da beznačajne stvari teško mogu uspeti, da se striktnim i strogim naređenjima vrlo malo ljudi povinuje, te da je preveliki broj zabrana teško sprovodljiv u praksi. Stav iznet u ovom citatu, upravo je onaj iz Pedeset osmog poglavlja dela *Laoci* (老子·五十八章), koji kaže: „其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺“¹³⁰ Pa ipak, za razliku od Lao Cija i Džuang Cija koji su u svojoj filosofiji zastupali ideju upravljanja nedelanjem, delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* smatra da je najidealniji način upravljanja narodom kombinacija upravljanja uz pomoć morala (德治) i upravljanja posredstvom zakona (法治), tzv. „凡用民，太上以义，其次以赏罚”¹³¹. Ta ideja bila je proizvod kombinovanja žuističkog i legalističkog učenja.

Ako stavimo na stranu odnos između vladara i naroda, u delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* sreće se i bogata rasprava koja se tiče odnosa vladara i ministara. U poglavlja koja su se bavila tom temom spadaju: „Lun žen“ (论人), „Fen dži“ (分职), „Đin ting“ (谨听), „Sija sijen“ (下贤). Način na koji je taj odnos shvaćen u delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni*, predstavlja mešavinu žuističkih i daoističkih učenja.

Kada govorimo o stavovima koji se tiču postavljanja i izbora državnih činovnika, delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* u najvećoj meri usvojilo je žuističke ideje. Lju smatra da se vladar, ukoliko želi da efikasno upravlja ministrima, najpre mora postarati da se jasno izdiferenciraju različiti rangovi i statusi. Ta ideja o „ispravljanju imena“ (正名) potiče od Konfucija. U poglavlju „Cilu“ dela *Besede* (论语·子路), Ci Lu traži savet od Konfucija

¹³⁰ Pedeset osmo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第五十八章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.284. Značenje citirane rečenice je: Kada vladar vlada posredstvom nedelanja, narod je iskren. Kada je vladar strog, narod je prepreden.

¹³¹ „Jung min“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·用民》), *Ljuši čunčiju điši* (《吕氏春秋集释》), str.523. Značenje citata je: Kada je reč o upotrebi naroda, najbolji metod je ubeđivanje posredstvom morala i pravde, a tek posle toga dolazi uspostavljanje sistema nagrada i kazni.

šta bi prvo trebalo da uradi onaj koji je poslat u neku zemlju da u njoj uspostavi vlast, na šta mu Konfucije odgovara da je to „ispravljanje imena“ (正名) i to iz sledećih razloga:

名不正，則言不順；言不順，則事不成。事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。¹³²

Značenje ovog citata je: Ako se ne isprave imena, ni izrečene reči neće teći glatko, a ukoliko reči ne teku glatko, ništa što je u vezi s upravom se neće moći sprovesti. Ukoliko se uprava ne može sprovesti u delo, onda nema ni govora o uspostavljanju pravila u vezi s ceremonijama i komponovanju muzike za različite prilike; Ukoliko se obredi i muzika ne dovedu u red, onda će se i za kazne izgubiti kriterijumi; Kada kazne nemaju adekvatne kriterijume, narod neće znati šta mu valja činiti. Delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* poseban naglasak stavlja na Konfucijevo „ispravljanje imena“ (正名), pa je zato u poglavljima „Ispravljanje imena“ (正名) i „Šen fen“ (审分) data detaljna analiza ovog pitanja i njegova dodatna elaboracija:

凡人主必审分，然後治可以至……正名审分，是治之辔已。故按其实而审其名，以求其情；听其言而察其类，无使方悖。夫名多不当其实，而事多不当其用者，故人主不可以不审名分也。不审名分，是恶壅而愈塞也。¹³³

Značenje ovog citata je sledeće: Za vladara bilo koje države, od ključnog je značaja jasno razgraničenje dužnosti između vladara i ministara, jer se samo tako može postići stabilnost društva. Razgraničavanje imena i preispitivanje dužnosti zapravo su uzde kojima se pokreće mehanizam države. Vladar treba na osnovu realne situacije preispitati imena, a na osnovu onoga što je izrečeno treba preispitati delovanje, jer ne sme dozvoliti da imena i dela budu međusobno oprečna. Ukoliko imena ne odgovaraju realnom stanju stvari, onda je vrlo verovatno da ni dela neće biti u skladu s rečima. Ako se to tako nastavi, onda će se stagnacija, koje se originalno svi gnušaju, samo još više pogoršati. Na osnovu ovog citata

¹³² „Ci Lu, 13.“, *Besede* (《论语·子路第十三》), *Lunju jidžu* (《论语译注》), str.133.

¹³³ „Šen fen“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·审分》), *Ljuši čunciju diši* (《吕氏春秋集释》), str.431.

vidimo da delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* polazi od Konfucijeve ideje o „ispravljanju imena“ (正名), i ističe da, budući da se status vladara razlikuje od statusa ministra, i njihove dužnosti se razlikuju, pa bi zato svako trebalo da obavlja svoju. Trebalo bi, doduše, napomenuti da, suočeno s podelom dužnosti između vladara i ministara, delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* ima različite stavove. Što se tiče vladarevih zaduženja, ono izražava jasnu okrenutost daoističkim idejama jer zagovara „zasnovanost na *daou*“ i vladavinu putem nedelanja (无为而治):

天子不可强为, 必先知道。道者止彼在己, 己成而天子成, 天子成则至味具。故审近所以知远也, 成己所以成人也。圣人之道要矣, 岂越越多业哉!”¹³⁴

Značenje je sledeće: Sin Neba ne sme ništa raditi na silu, on najpre treba da razume *dao*. Tzv. *dao*, nije daleko, on je blizu, on se ne nalazi u drugim ljudima, već u samome sebi. Vrednost *daoa* Sina Neba jeste u tome što je jednostavan i pogađa direktno u suštinu. To nije neki uspeh pretrpan nepotrebnim sitnicama. Ono što je izrečeno u ovom citatu, prirodno nas tera da se prisetimo Lao Cijevih reči: „不出户, 知天下; 不窥牖, 见天道。其出弥远, 其知弥少。是以圣人不行而知, 不见而明, 不为而成。“¹³⁵ Jedina razlika je u tome što vladanje posredstvom nedelanja (无为而治) o kome govore *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* ne znači apsolutno ne činjenje ničega i ne postizanje ničega. Na osnovu prethodne analize stavova o narodu kao bazi države i vladanja uz pomoć morala, jasno nam je da je „vladavina posredstvom nedelanja“ o kojoj je ovde reč imala elemente žuističkih učenja. Što se tiče dužnosti ministara, delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* izražava jasnu naklonost žuističkim idejama. Tako se na primer ono zalaže da ministar, osim što treba da bude odan vladaru, mora da ima hrabrosti da mu otvoreno prigovara, a da činovnici treba da budu poštteni, ispravni i iskreni, i u slučajevima kada je to neophodno, moraju biti

¹³⁴ „Ben vei“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·本味》), *Ljuši čunciju diši* (《吕氏春秋集释》), str.746.

¹³⁵ Četrdeset sedmo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第四十七章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.248. Značenje citata je: Znati sve što se dešava na svetu, a (pritom) ne izaći iz sopstvenog doma. Poznavati logiku kretanja svih stvari na svetu, a pritom ne pogledati čak ni kroz prozor. Što se dalje ide, to se manje zna. I zato, mudrac zna čak i ako nešto lično ne iskusi. Njemu je jasno, čak i ako nije lično video. On će imati uspeha, čak i ako ne čini ništa.

spremni da daju sopstveni život zarad nekog ispravnog cilja. Svi ovi stavovi su otelovljenje žuističkog sistema vrednosti.

Osim kosmoloških stavova, stavova o društvu i ideja o upravljanju državom o kojima je bilo reči u ovom potpoglavlju, delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* obiluje i mnogim drugim značajnim idejama koje se, recimo, tiču odnosa prema muzici, obrazovanju, očuvanju zdravlja itd. U svakom od njih ogleđa se širina pogleda, kao i mudrost stotinu škola mišljenja od kojih je ono usvajalo ideje. Metodologija i spajanje žuističke i daoističke filosofije u delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* izvršili su dalekosežan uticaj na kasnije epohe, tako da se nastavak ovog misaonog trenda jasno može uočiti u delima kao što su *Huainanci*, *Spoljašnja* i *Unutrašnja poglavlja Baopucija*.

2.2. Model kompromisa žuizma i daoizma – delo Huainanci

U tekstu iznad već smo spomenuli da između dela *Huainanci* i dela *Ljuovi Anali Proleća i jeseni*, koja su nastala u međusobnom razmaku od stotinu i više godina, postoji vrlo uočljiva veza nasleđivanja. Drugim rečima, delo *Huainanci* je pisano po uzoru na *Ljuove Anale Proleća i jeseni*, što se nikako nije slučajno desilo. Krenućemo najpre od nastanka ovih dela. U periodu dinastija Ćin i Han, među aristokratskim porodicama bila je rasprostranjena praksa okupljanja i pružanja pomoći učenjacima. Najčuvenije mecene bili su svakako Lju Buvei i Liju An, pod čijim su se okriljem formirala dva najveća akademska centra u periodu pred kraj Zračenih država, odnosno na početku dinastije Han. Ta dva akademska centra okupila su učene ljude različitih orijentacija iz čitave zemlje, tako da je u njima dolazilo do kontakata i mešanja najrazličitijih škola mišljenja. Razlog zbog koga su Lju Buvei i Liju An naložili sastavljanje gorepomenutih dela bio je, u suštini, isti. Obojica su poneseni velikim idealima želeli da sakupe kolektivnu mudrost učenih ljudi, naprave sintezu istorije i kulture prethodnih dinastija i sačine sveobuhvatno teorijsko delo velikog obima koje bi poslužilo vladarima kao referenca za upravljanje državom i političko uređenje. Iz tog razloga, oba ova dela imala su potpuno zaokruženi plan po kojem su sastavljana, a način njihovog pisanja bio je takav da su najpre predstavnici različitih škola

ponaosob sastavljali delove, da bi ih na kraju, zajednički sabrali u celinu. Što se misaonih trendova tiče, za nastanak tako sveobuhvatnih i obimnih dela kakva su bila *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* i *Huainanci* bilo je pre svega neophodno postojanje odgovarajućih društvenih okolnosti, od kojih su najvažnije bile relativno slobodne kulturne prilike i politike. U prethodnom odeljku već smo pomenuli da je delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* nastalo u poznom periodu Zračenih država kojeg je odlikovalo „cvetanje stotinu škola mišljenja“ (百家争鸣). Veliko ujedinjenje države u tom periodu još nije bilo počelo, a između različitih misaonih pravaca postojala je slobodna konkurencija. Osim toga Ljuova otvorena shvatanja po pitanju kulture omogućila su da nastane tako vrhunska ideja kao što je povezivanje učenja svih stotinu škola. Kada je Liju An organizovao učenjake koji su živeli pod njegovim krovom da sastave delo *Huainanci*, već je bilo vreme rane dinastije Han. Nakon cvetanja stotinu škola mišljenja za vreme perioda Zračenih država, preko isključivog primata legalista za vreme dinastije Ćin, nastupilo je vreme dinastije Han, koju je, od samog početka karakterisao proces obnavljanja i oporavka države. Huangovo i Laoovo učenje koje je kao centralnu imalo misao filozofskog daoizma, tada je već bilo uveliko popularno, dok je žuizam, kao nezavisna škola mišljenja, svakim danom sve više jačao. Budući u stalnoj konkurenciji, ova dva učenja istovremeno i utiču jedno na drugo, dok sve ostale škole misli ili svakim danom sve više opadaju, ili se sve više približavaju žuizmu odnosno daoizmu, ne bi li se na kraju stopile s njima. Prirodno je stoga što su se prvi vladari dinastije Han, koji su se našli pred zadatkom izbora adekvatnog plana koji bi državi doneo dugoročni mir i stabilnost, takođe našli između žuističkih i daoističkih učenja, neprestano ih odmeravajući. U svetlu strogih zakona i oštrih kazni za vreme dinastije Ćin i lekcije koju su naučili iz tog primera kada je bilo poštovano isključivo učenje legalističke škole, vladajući i akademski krugovi s početka dinastije Han, počinju da obraćaju pažnju na delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* koje je kao centralno učenje imalo filozofski daoizam, ali je obuhvatalo i ideje drugih škola mišljenja. Liju An, feudalni aristokrata i kralj oblasti Huainan (južno od reke Huai) započinje projekat ogromnih razmera, sastavljanje dela *Huainanci*, koje je kao model imalo upravo *Ljuove Anale Proleća i jeseni*.

Ako posmatramo čitavo delo *Huainanci*, uočićemo da se ono, na svakom koraku ugledalo na delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni*. Na primer, čitavo delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* podeljeno je na osam *lana* (览), dvanaest *đija* (纪), šest *luna* (论), obuhvatajući ukupno nešto više od 160 tekstova. Delo *Huainanci* nije preuzelo ovakav redosled i strukturu, već je čitavu knjigu, na pojednostavljeni način, podelilo na dvadeset tekstova s jasno istaknutom temom, pored kojih je postojao još i „Rezime“ (要略), u kome se u kratkim crtama iznosi suština čitavog dela, Pa ipak, ako pažljivo pročitate sadržaj uočićemo da su naslovi dvanaest *đija* u delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni*, kao na primer „Mengčun“ (Prvi mesec proleća), „Džung čun“ (Drugi mesec proleća), „Đi čun“ (Poslednji mesec proleća) upravo dvanaest posebnih tema kojima se delo *Huainanci* bavi u poglavlju „Šice sjun“ (淮南子 • 时则训). Redosled paragrafa u tom poglavlju takođe je organizovan na osnovu redosleda dvanaest *đija* u delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni*. Osim toga, podela i nazivi kojima su imenovane geografske pojave u poglavlju „Disjing sjun“ (地形训) potpuno je identično onima datim u poglavlju „Jou ši lan“ dela *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (吕氏春秋 • 有始览). Osnovna diskusija o *daou* data u delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni*, kao i učenje o cirkularnom kretanju dva *ćija*, *jina* i *janga* i stvaranje svih stvari na svetu, takođe je preuzeto u delu *Huainanci*. Osim toga, ovo delo preuzelo je i stavove o razlikama između „*daoa* monarha“ (为君之道) i „*daoa* ministara“ (为臣之道), stavove o upravljanju državom posredstvom morala (以德治国), o tome da se zakoni moraju menjati shodno promenama u svetu i tome slično. Pa ipak, delo *Huainanci* nije plagijat i imitacija dela *Ljuovi Anali Proleća i jeseni*, već je bazirajući se na daoizmu koji je činio okosnicu učenja iznesenih u *Ljuovim Analima* i njegovim kombinovanjem s žuističkim i legalističkim učenjima, otišlo i korak dalje, apsorbujući nova znanja do kojih se došlo u periodu dinastija Ćin i Han. Zato je ono u ispitivanju mnogih pitanja zauzelo mnogo sveobuhvatniji stav i dalo potpuno nova i originalna tumačenja. Smatram da se razlike između dela *Huainanci* i *Ljuovih Anala Proleća i jeseni* ogledaju uglavnom u sledećim aspektima: 1. U organizaciji poglavlja i odeljaka, delo *Huainanci* je bilo ekonomičnije i racionalnije, a glavna tema svakog od njih je mnogo jasnije istaknuta. 2. U teorijskom smislu, s obzirom da su nastala sa stotinu godina razmaka, delo *Huainanci* je sakupilo nova

saznanja iz različitih oblasti do kojih se došlo u tom vremenskom periodu, pa je nadovezujući se na *Ljuove Anale Proleća i jeseni*, koji su mu služili kao baza, dalo mnoge originalne ideje. 3. Što se tiče kombinovanja žuističkih i daoističkih učenja, delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* je kao centralno imalo učenje daoizma, dok su žuistička učenja poslužila kao dopunska, i dopunjavana učenjima ostalih škola misli. U delu *Huainanci*, s druge strane, očigledno je smanjen uticaj drugih škola misli, dok su kontakti i kombinovanje daoističkih i žuističkih učenja vidno intenzivirani. Argumentacija po određenim pitanjima je čak dostigla stepen da se razlika između daoističkih i žuističkih shvatanja koja su u njoj bila kombinovana nije ni primećivala. To je bio slučaj, recimo, s poglavljima „Ben đing sjun“ (本经训) i „Taicu sjun“ (泰族训), za koja je teško ustanoviti da li pripadaju žuističkim ili daoističkim učenjima. U tekstu ispod, posebno ćemo se pozabaviti „učenjem o čovekovoju prirodi“ (人性论) i „stavovima o društvu“ (社会观) iznetim u delu *Huainanci*, tj. analizom njegove kombinacije žuističko-daoističkih učenja.

2.2.1. Učenje o čovekovoju prirodi (人性论) u delu *Huainanci* kao otelovljenje kombinacije žuističko-daoističkih učenja

Misaoni trend koga karakteriše kombinacija žuističkih i daoističkih učenja je u delu *Huainanci* najbolje ispoljen u njegovoj kosmologiji (宇宙论), učenjima o čovekovoju prirodi (人性论) kao i stavovima o društvu (社会观). Kako su kosmološki stavovi izneti u ovom delu u osnovi razrada onih stavova nasleđenih iz dela *Ljuovi Anali Proleća i jeseni*, i kako mu je izbor daoističkih i žuističkih ideja po tom pitanju, manje više identičan, mi se u nastavku time nećemo baviti kako bismo izbegli ponavljanja, već ćemo naglasak staviti na učenje o čovekovoju prirodi (人性论), gde ćemo dati analizu kombinacije žuističkih i daoističkih učenja u vezi s tim pitanjem.

U razvoju žuističke škole perioda pre dinastije Ćin, pojavile su se dve struje mišljenja u vezi s pitanjem ljudske prirode, i to: Prva, čiji je predstavnik bio Meng Ci, koja

je zastupala teoriju da je čovek po prirodi dobar (人性本善); I druga, čiji je predstavnik bio Sjün Ci, koja je smatrala da je čovek po prirodi zao (人性本惡). U daoističkom delu iz vremena pre Ćina, delu *Laoci*, se kaže: „道之为物，其中有精，其精甚真“¹³⁶(Ta stvar koju nazivamo *dao*, u sebi sadrži suštinu, a ta suština je najčistija i najautentičnija, *autorkin prevod*); „含德之厚，比于赤子“¹³⁷ (Ljudi čistog i iskrenog morala, podsećaju na tek rođeno dete, *autorkin prevod*). Na osnovu opisa ljudi koji su dostigli *dao*, kao i opisa karakternih osobina Prosvećenog čoveka (真人) datih u delu *Džuangci*: „不以心损道，不以人助天“¹³⁸ ((On) ne koristi ljudski um kako bi uništio zakonitosti, niti koristi ljudske postupke kako bi izmenio originalno, istinsko stanje svih stvari na svetu, *autorkin prevod*), možemo zaključiti da su predstavnici daoističke filosofije perioda pre dinastije Ćin, o ljudskoj prirodi imali poseban stav, a to je: „ljudska priroda je originalno autentična“ (人性本真). U delu *Huainanci*, tj. učenju o ljudskoj prirodi izloženom u njemu, između daoističkih i žuističkih stavova po ovom pitanju pronađen je kompromis, pa dolazi do njihovog spajanja.

Kao predstavnik daoističke filofske škole, delo *Huainanci* je zadržalo osnovne stavove o ljudskoj prirodi koje su u svojim učenjima zastupali Lao Ci i Džuang Ci. Po njemu, ljudska priroda je indiferentna prema slavi i dobitku, a takođe je i oslobođena brige. „Ći su sjun“ (齐俗训) kaže:

人性欲平，嗜欲害之。凡举事必先平意清神，神清意平，物乃可正。¹³⁹

¹³⁶ Dvadeset prvo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第二十一章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.156.

¹³⁷ Pedeset peto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第五十五章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.274.

¹³⁸ „Da cunđ ši, 6.“, Unutrašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子内篇·大宗师第六》) *Džuangci điši* (《庄子集释》), str. 180.

¹³⁹ „Ći su lun“, *Huainanci* (《淮南子·齐俗论》), Liju Vendijen (刘文典) (aut.), Feng Ji (冯逸), Ćijao Hua (乔华) (anotacija i kom.), *Huainan hunglije đidije* (《淮南鸿烈集解》), 中华书局, 1989:353. Svi navodi iz

Značenje je sledeće: Čovek je po svojoj prirodi običan. Preterane želje ga mogu povrediti. Zato, za sve stvari koje treba obaviti, najpre se treba smiriti, vratiti svojoj originalnoj prirodi. Tek tada se stvari mogu vratiti na ispravan tok. To je potpuno identično sledećoj izjavi datoj u poglavlju „Tijen dao” dela *Džuangci*: „夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之平而道德之至”¹⁴⁰ Daoističko učenje Lao Cija i Džuang Cija jeste da je čovekova priroda u skladu s Nebeskim *daom* (天道). Kako je prirodno stanje Nebeskog *daoa* stanje nedelanja, onda mu se i čovekova priroda mora prilagoditi. Ovaj stav je dalje razrađen u delu *Huainanci*. Poglavlje „Ćuan jen sjun“ (谗言训) kaže:

无为者，道之体也，人生而静，天之性也。凡人之性，乐恬而憎恼，乐佚而憎劳。心常无欲，可谓恬矣；形常无事，可谓佚矣。游心于恬，舍形于佚，以俟天命。¹⁴¹

Nedelanje je suština *daoa*, dok je privrženost miru i smirenosti, čovekova priroda. Priroda velike većine ljudi je takva da oni vole smirenost, a mrze brigu i strepnju, vole udobnost, a preziru naporan rad. Kada čovek u srcu nema preteranih želja, to se onda može nazvati smirenošću i srećom. Kada telo održava smirenost i ne izlaže se preteranim naporima, onda se to može nazvati lagodnošću. Duh održava atmosferu sreće i indiferentnosti prema slavi i dobitku, a telo se nalazi u stanju mira i udobnosti, i tako čeka dalje naloge od *daoa*. Na osnovu gorenavedenih citata vidimo da su u delu *Huainanci* izneta dva osnovna razumevanja ljudske prirode: 1. Na racionalnom nivou, ljudska priroda je takva da on voli mir a odbacuje nesporenost, pa je zbog toga idealno stanje duha ono u kome čovek nema predrasuda, nije nestrpljiv i održava jasnoću uma i smirenost. 2. Na emotivnom nivou, čovekova priroda je takva da on teži samodovoljnosti, nema puno želja i zahteva, pa je zato

dela *Huainanci* (《淮南子》) u daljem tekstu preuzeti su iz ovog izvora, tako da će u nastavku biti obeležavani samo nazivi poglavlja i brojevi stranica.

¹⁴⁰ „Tijen dao, 13.“, Spoljašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子外篇·天道第十三》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.342. Značenje citata je: praznina i mir, nezainteresovanost za slavu i bogatstvo, osamljenost i nedelanje osnovni su principi Neba i Zemlje i najveće moguće postignuće u sferi moralnog usavršavanja.

¹⁴¹ „Ćuen jen sjun“, *Huainanci* (《淮南子·谗言训》), *Huainan hunglije diđije* (《淮南鸿烈集解》), str.484.

preterana težnja za slavom i bogatstvom oprečna ljudskoj prirodi. Ova dva osnovna stava u potpunosti se poklapaju sa daoističkim učenjima iz vremena pre dinastije Ćin.

Ne odstupajući od osnovnih daoističkih stavova o ljudskoj prirodi, *Huainanci* u njih uvodi i pojam „dobrote“ (善). Kao što smo već u prethodnom tekstu pomenuli, učenje po kome je „čovjek po prirodi dobar“ (性善论) bilo je jedno od žuističkih učenja čiji je predstavnik bio Meng Ci. U svojoj filosofiji, Lao Ci i Džuang Ci se vrlo retko dotiču kocepta „dobrote“ (善), jer bi pominjanje tog pojma nužno značilo i postojanje pojma koji mu je suprotan, tako da bi „biti dobar“ (善) i „ne biti dobar“ (不善) kao oprečni, morali da se razgraniče. Razgraničenje ova dva pojma, povuklo bi sa sobom i koncepte „želje“ (欲望) i „prepirke“ (纷争), pa stoga u Drugom poglavlju delo *Laoci* (老子·第二章) kaže:

天下皆知美之为美, 斯恶已。皆知善之为善, 斯不善已。¹⁴²

Značenje ove rečenice je sledeće: Onda kada svi ljudi znaju razlog zbog koga se nešto lepo naziva lepim, nastaje i pojam ružnoće, a kada svi ljudi znaju šta znači kada nešto što je dobro nazivamo dobrim, nastaje i pojam „ne biti dobar“ (不善). Očigledno je da je u filosofiji Lao Cija i Džuang Cija vrlo retko pominjana dobrota ili zlo, kada se govorilo o ljudskoj prirodi, jer su oni stremili prvobitnoj autentičnosti (本真) čovekove prirode. Tu delo *Huainanci* odstupa od njihovih stavova, i u poglavlju „Fan lun sjun“ (汜论训) kaže sledeće:

天下莫易于为善, 而莫难于为不善也。所谓为善者, 静而无为也。所谓为不善者, 躁而多欲也。适情辞余, 无所诱惑, 循性保真, 无变于己。故曰为善易。越城郭, 逾险塞, 奸符节, 盗管金, 篡弑矫诬, 非人之性也, 故曰为不善难。今之所以犯囹圄之罪而陷于刑戮之患者, 由嗜欲无厌, 不循度量之故也。¹⁴³

¹⁴² Drugo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第二章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str. 80.

¹⁴³ „Fan lun sjun“, *Huainanci* (《淮南子·汜论训》), *Huainanci hunglije đidije* (《淮南鸿烈集解》), str.455.

Drugim rečima: Na svetu nema ničeg lakšeg od činjenja dobra. Činjenje zla je veoma teško. To tzv. činjenje dobra, može se ostvariti jednostavno, potrebno je samo biti smiren i ne činiti ništa. A tzv. činjenje zla, izazvano je nesmirenošću i pohlepom. Kada je duh smiren i zadovoljan, kada se odbace sve nepotrebne, ometajuće misli, kada je čovek oslobođen svih iskušenja spoljašnjeg sveta, kada postupa u skladu sa sopstvenom prirodom i čuva njenu prvobitnu autentičnost, on može biti dobar. Zato se i kaže da je činjenje dobra lako. Suprotno tome, ljudi koji čine zlo moraju preskakati zidine i prolaziti opasne i teške puteve, oni moraju da krađu bedževe koji označavaju nečije akreditive i prisvajaju tuđe pečate, uzurpiraju tronove, ubijaju ljude i smišljaju laži. Sve to su delatnosti suprotne prirodi čoveka, pa se zato kaže da je činiti zlo vrlo teško. Svi oni koji su činili zlodela i zbog toga sada završili u tamnici, činili su to jer nisu znali kako da zauzdaju svoje želje koje su se otele kontroli. Kroz ovaj citat možemo videti da je delo *Huainanci*, suštinu daoističkog učenja o čovekovoju prirodi, koja je ležala u tome da čovek bude zadovoljan i opušten (自足自适), smiren i oslobođen želja (恬淡), obogatilo ključnom idejom Meng Cijevog učenja o prirodi čoveka – idejom da je čovek po svojoj prirodi dobar. Kao delo koje je i sastavljeno u cilju da ponudi generalni plan upravljanja državom, *Huainanci* je, ovakvom zamenom ideja, izbeglo daoistički stav nemešanja u politička pitanja, koji proizilazi iz ubeđenja da je čovek po prirodi smiren i lišen ikakvih želja. Tumačenjem da upravo u tim odlikama ljudske prirode leži dobrota, delo navodi ljude da čine dobra dela, i time daje teorijsku osnovu za poboljšanje društva. Pripajanjem koncepta „dobrote“ (善) daoističkom učenju o prirodi čoveka, delo *Huainanci* još više povezuje ljudsku prirodu s žuističkim idejama čovekoljublja i ispravnosti (仁义):

人之性有仁义之资，非圣人为之法度而教导之，则不可使乡方。¹⁴⁴

Značenje ove rečenice jeste: Čovek je, po svojoj prirodi, obdaren čovekoljubljem i ispravnošću, ali je neophodno da (najpre) Mudraci (圣人) uspostave zakone koji će pravilno upravljati tim urođenim osobinama. Tek tako se čovek može izvesti na pravi put. Ovaj iskaz je još jedan primer prisvajanja Meng Cijevih ideja o „originalnoj dobroti

¹⁴⁴ „Tai cu sjun“, *Huainanci* (《淮南子·泰族训》), *Huainan hunglie didije* (《淮南鸿烈集解》), str.671.

čovjekove prirode“ (性善论): „恻隐之心, 仁之端也; 羞恶之心, 义之端也; 辞让之心, 礼之端也; 是非之心, 智之端也。“¹⁴⁵ Ukazavši na to da je čovjekova priroda obdarena čovekoljubljem i ispravnošću, *Huainanci* ide i korak dalje, usvajajući žuistički stav o važnosti obrazovanja, i ističe da do potpunog zaokruživanja ljudske prirode dolazi tek zahvaljujući obrazovanju kroz koje on prođe tokom svog života:

马, 聋虫也, 而可以通气志, 犹待教而成, 又况人乎? 且夫身正性善, 发愤而成仁, 帽凭而为义, 性命可说, 不待学问而合于道者, 尧、舜、文王也; 沉湎耽荒, 不可教以道, 不可喻以德, 严父弗能正, 贤师不能化者, 丹朱、商均也。夫上不及尧舜, 下不及商均, 此教训之所谕也。且子有弑父者, 然而天下莫疏其子, 何也? 爱父者众也, 儒有邪辟者, 而先王之道不废, 何也? 其行之者多也。¹⁴⁶

Značenje ovog citata je sledeće: Čak i konj, jedna glupa domaća životinja, može da razume šta čovek želi i može se posredstvom dresure ukrotiti, a kamoli ne čovek? Mudraca poput Jaoa, Šuna i Džou Venvanga, koji su rođeni ispravni i dobri, koji su se svim snagama trudili da postignu čovekoljublje i žustro ostvarivali ispravne stvari, koji se i bez potrebe za učenjem mogu spojiti s *daoom*, izuzetno je malo. Nitkova kakvi su bili Džu Dan (朱丹) i Šang Đun (商均) koji su ogrezli u razvrat, koje ne poznaju ni etiku ni moral, koje ni strogi očevi ne mogu vratiti na pravi put, ni vrlji učitelji naterati da se promene, takvih neukih i tvrdoglavih koji se ne daju izmeniti, izuzetno je mali broj. Velika većina ljudi se po svojoj uzvišenosti ne može uporediti s Jaoom i Šunom, kao što se ni po svojoj nedostojnosti ne mogu uporediti s Šang Đunom, što znači da je sva živa bića na svetu moguće obrazovati. Iako na ovom svetu postoje sinovi koji ubijaju svoje očeve, velika većina roditelja se, ipak, neće zbog tih pojedinačnih slučajeva, otuđiti od svoje dece. Zašto? Zato što ogromna većina sinova i kćeri voli i poštuje svoje roditelje. Iako među svim učenicima na ovom

¹⁴⁵ „Gung Sunčou džangđu šang“, *Mengci* (《孟子·公孙丑章句上》), Jang Bođun (杨伯峻) *Mengci jidžu* (《孟子译注》), 中华书局, 1960:80. Značenje citata je: Početak čovekoljublja predstavlja saosećanje, a osećanje stida predstavlja početak ispravnog delanja. Učtivo odbijanje početak je ponašanja u skladu s obredima, dok je mogućnost razlikovanja dobra i zla, početak mudrosti.

¹⁴⁶ „Siju vu sjun“, *Huainanci* (《淮南子·修务训》), *Huainan hunglije đidije* (《淮南鸿烈集解》), str.638.

svetu, ima onih koji zastrane i postanu loši, *dao* monarha prethodnih vremena (先王之道) nikada neće biti odbačen, zašto? Zato što je broj onih koji se pridržavaju ispravnog puta neuporedivo veći. Iz ovoga se vidi da, iako je delo *Huainanci* u svom shvatanju ljudske prirode polazilo od daoističkih učenja, ono je ipak u velikoj meri preuzelo žuističke ideje koje su se ticale njenog kultivisanja. Ono nije prihvatilo samo originalna žuistička učenja čiji su predstavnici bili Konfucije i Meng Ci, već je prihvatilo i teorije velikog učenjaka Sjun Cija iz perioda Zaraćenih država. Svi dobro znaju da je Sjun Ci poseban naglasak stavljao na obrazovanje, i da je u tekstu „Podsticaj na učenje“ (劝学) posebno govorio o važnosti obrazovanja kao i o ispravnim metodama učenja. *Huainanci* preuzima te Sjun Cijeve ideje, i ne samo da poseban naglasak stavlja na obrazovanje, već ističe i to da budući da je svaki čovek dobar u nečemu, potrebno je učiti od svih, jer je učenje neograničeno:

知者之所短，不若愚者之所修；贤者之所不足，不若众人之有余。何以知其然？夫宋画吴冶，刻刑镂法，乱修曲出，其为微妙，尧、舜之圣不能及。蔡之幼女，卫之稚质，梱纂组，杂奇彩，抑墨质，扬赤文，禹、汤之智不能逮。故人作一事而遗后世，非能一人而独兼有之。各悉其知，贵其所欲达，遂为天下备。教顺施续，而知能流通。由此观之，学不可已，明矣。¹⁴⁷

Značenje ovog citata je sledeće: Nedostaci pametnog čoveka manje su važni od dobrih strana onog glupog. Ono što nedostaje vrlima, manje je važno od viška koji imaju obični ljudi. Kako znamo da je tako? Nivo koje je slikarstvo dostiglo u državi Sung, veština topljenja metala koju imaju u državi Vu, ti ingeniozni ukrasi i složene šare, čak ni mudraci kao što su Jao i Šun ne bi bili u stanju napraviti. Mlade devojke iz država Cai i Vei, viče su u pravljenju crvenih pojaseva. One na njih nanose najčudnovatnije boje, a na crnoj podlozi ističu se crvene šare. Takvu veštinu ne bi mogli dostići čak ni mudri vladari kakvi su bili Ju (禹) i Tang (汤). I zato, svaki čovek poseduje neku veštinu, i može da da svoj doprinos tako što će tu veštinu preneti na potonje generacije. Ni jedan čovek ne može biti dobar u svemu, zato se znanje mora razmenjivati, a učenje nikada ne sme prekinuti. Ovaj

¹⁴⁷ „Siju vu sjun“, *Huainanci* (《淮南子·修务训》), *Huainan hunglije didije* (《淮南鸿烈集解》), str.644.

citat zapravo govori o onome što je Konfucije izrazio rečenicom: „三人行，必有我师焉“¹⁴⁸ (Među trojicom ljudi koji hodaju putem, sigurno postoji onaj koji me nečemu može naučiti, *Prim. prev.*)

Potvrdivši da obrazovanje može da kultiviše ljudsku prirodu, *Huainanci* dalje podrobno opisuje načine učenja. Metode učenja koje je ovo delo zastupalo, mogu se sumirati na sledeći način: učenje treba da bude u svrsi primene, (ono treba da predstavlja) jedinstvo znanja i prakse, što su stavovi koji potiču od Sjun Cija. U tekstu „Podsticaj na učenje“ (荀子·劝学) dela *Sjunci* se kaže:

君子之学也，入乎耳，着乎心，布乎四体，形乎动静。端而言，蠕而动，一可以为法则。小人之学也，入乎耳，出乎口；口耳之间，则四寸耳，曷足以美七尺之躯哉！¹⁴⁹

Značenje ovog citata je: Plemenit čovek (君子), uči tako što sluša i to što čuje urezuje mu se u pamćenje i prožima svaku njegovu delatnost. (To naučeno) ispoljava se u njegovom svakom pokretu. Čak i u najmanjim detaljima on može poslužiti kao uzor kasnijim generacijama. Mali čovek (小人), pak, uči na potpuno drugačiji način. On koristi uši da čuje, a usta da to što je čuo reprodukuje, a kako je razdaljina između ušiju i usta svega četiri *cuna*, to tako površno učenje naravno da ne može dovesti do kultivisanja tela i duha! Vidimo da su zahtevi koje je Sjun Ci imao prema učenju, prevazilazili spoljnu fasadu i kitnjasti jezik. On je isticao da znanje treba da prožme čitavo telo i dušu, oplemeni čoveka i na kraju dovede do stvaranja plemenitog čoveka (君子), kao najpoželjnijeg čovekovog karaktera po žuistima. *Huainanci* preuzima Sjun Cijevo učenje, i u poglavlju „Juen dao sjun“ (原道训) daje još podrobniju analizu tog pitanja:

内不得于中，稟授于外而以自饰也；不浸于肌肤，不泆于骨髓，不留于心志，

¹⁴⁸ „Šu er, 7.“, *Besede* (《论语·述而第七》), *Lunju jidžu* (《论语译注》) str.72.

¹⁴⁹ „Podsticaj na učenje“, *Sjunci* (《荀子·劝学》), Vang Sijenčijen (王先谦) *Sjunci đidije* (《荀子集解》), 中华书局, 1988:12.

不滯于五藏。故从外入者，无主于中，不止；从中出者，无应于外，不行。故听善言便计，虽愚者知说之；称至德高行，虽不肖者知慕之。说之者众，而用之者鲜；慕之者多，而行之者寡。所以然者何也？不能反诸性也，夫内不开于中而强学问者，不入于耳而不著于心，此何以异于聋者之歌也？是故不得于心而有经天下之气，是犹无耳而欲调钟鼓，无目而欲喜文章也，亦必不耳胜其任矣。¹⁵⁰

Značenje ovog citata je: Ukoliko čovek, sam po sebi, ne poseduje želju, već znanja iz spoljašnjeg sveta prima ne bi li samo njima ukrasio sebe, ta znanja neće moći da prodru ispod kože, do srži njegovih kostiju, te će stoga biti vrlo brzo zaboravljena. Samo će povratkom na svoju originalnu prirodu i sa srcem koje teži (znanju), ono što je naučeno doprineti čovekovoј ličnoј kultivaciji. Čak će i budala kada čuje pametne reči i mudre ideje, osetiti sreću. Kada čuje diskusiju o moralu i vrlom ponašanju, čak će i onaj ko nije takav biti zadivljen. Pa ipak, puno je onih koji vole pametne reči i mudre ideje, dok je onih koji ih zaista usvoje i primene veoma malo, baš kao što je i onih koji se dive besprekornom moralu mnogo, a onih koji ga sprovode svega nekolicina. To je zato što se ti ljudi nisu vratili svojoj originalnoj prirodi, već su ostali površni. Ukoliko čovek iznutra ne teži da posredstvom učenja poboljša svoje moralno vaspitanje, već se samo preko volje traži poduka drugih, stvari koje su naučene, ući će na jedno, a izaći na drugo uvo. One neće dopreti do čovekovog srca i uma, a još manje će se ispoljiti u njegovom govoru i ponašanju. Iz tog razloga, ukoliko duh nema stremljenja, već samo jednostavno prihvata znanja, to je isto kao da onaj ko nema uši pokušava da uskladi zvono i bubanj, ili onaj ko nema oči pokušava da uživa u raskošnim bojama. Oni u tome nikako neće uspeti. Jasno je da je *Huainanci*, pošavši od Sjuna Cijevih stavova da znanje treba da prožme čitavog čoveka, da mora dospeti do njegovog srca i uma, i da se izvana mora ispoljiti u njegovom ponašanju, otišao i korak dalje, izdvojivši tri neophodna zahteva koja se moraju ispuniti da bi učenje imalo efekta: ono mora biti zasnovano na stremljenju koje je inherentno čovekovoј prirodi, sastojati se u prihvatanju saznanja iz spoljašnjeg sveta, i praktično se mora ispoljiti kroz govor i ponašanje. Jedan ovakav sveobuhvatni sistem metoda učenja u potpunosti odgovara

¹⁵⁰ „Juen dao sjun“, *Huainanci* (《淮南子·原道训》), *Huainan hunglije didije* (《淮南鸿烈集解》), str. 35.

zakovitostima ljudske kognicije, pa ga čak i danas možemo uzeti kao referentan.

Kao što je već bilo reči u tekstu iznad, kombinovanje žuističkih i daoističkih učenja u delu *Huainanci* već je dostiglo majstorski nivo, pa je bilo teško reći šta od svega izrečenog pripada jednoj a šta drugoj školi. Mi smo već dali analizu koja je išla od osnovnih shvatanja *Huainancija* u vezi s ljudskom prirodom, pa sve do veze koja je postojala između obrazovanja i kultivisanja ljudske prirode. Na osnovu te analize vidimo da je delo *Huainanci* konstantno nastojalo da uspostavi ravnotežu između žuističkih i daoističkih učenja i da ih uspešno kombinuje. Usvojivši Sjun Cijeve metode učenja, *Huainanci* nastavlja dalje s diskusijom o obimu i sadržini onoga što se uči, pri čemu, još jednom, u svoju diskusiju uvodi i daoističke stavove. U poglavlju „Podsticaj na učenje“ *Sjunci* (荀子·劝学) kaže:

学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼。其义则始乎为士，终乎为圣人。¹⁵¹

Drugim rečima: Odakle treba početi s učenjem i gde ga treba završiti? Kada govorimo o redosledu, učenje treba započeti s *Klasičnom knjigom pesama* (诗经) i *Klasičnom knjigom dokumenata* (尚书), a završiti s *Klasičnom knjigom obreda* (礼经). Kada govorimo o cilju koji se učenjem želi postići, trebalo bi da taj proces započegnemo kao učenjaci, a završimo ga kao mudraci (圣人). Vidimo da se opseg obuhvaćen učenjem o kome govori Sjun Ci, ograničavao na Pet žuističkih klasika (五经) i Šest veština (六艺), što je istovremeno i neophodno znanje koje bi plemeniti čovek, *đunci* (君子), koji kao centralnu težnju ima čovekoljublje i ispravnost (仁义), trebalo da poseduje. Za razliku od *Sjuncija*, *Huainanci*, kao delo koje je kao okosnicu imalo daoistička učenja a žuistička uzimalo kao njihovu dopunu, odobrava i pozajmljuje poprilično žuističkih stavova, ali se, kada govori o ljudskoj prirodi ipak zasniva na idejama smirenosti i odsustva želja, kao i usklađivanja s Nebeskim *daoom*. Stoga, kada je reč o tome šta bi konkretno učenje trebalo da podrazumeva, iako ima potvrđan stav prema obredima, muzici, čovekoljublju i ispravnosti, ipak smatra da su to samo površne veštine i da se ograničavanjem učenja samo na to, neće

¹⁵¹ „Podsticaj na učenje“, *Sjunci* (《荀子·劝学》), *Sjunci didije* (《荀子集解》), str. 11.

stići do suštine, koja pak leži u razumevanju i ovladavanju *daom*:

凡学者能明于天人之分，通于治乱之本，澄心清意以存之，见其终始，可谓知略矣。¹⁵²

Značenje ovog citata je: Svako ko je dobar u učenju, shvatiće veze između Neba i čoveka, i biće mu jasna suština reda i nereda. Kada se razmišlja smirenog duha i bistre glave, mogu se spoznati uzroci i posledice svih stvari, a to ujedno znači i ovladavanje suštinom. Ovde suštinu odnosa Neba i čoveka i reda i nereda u društvu čini *dao*, o kome govore predstavnici daoističke filosofije.

Ono što bi na posletku moralo biti napomenuto jeste i to da ne samo po pitanju čovekove prirode delo *Huainanci* kao osnovu uzima daoistička učenja, koja oplemenjuje i nadopunjuje opširnim prihvatanjem žuističkih ideja, već i po mnogim drugim pitanjima uspešno ostvaruje kombinaciju misli ovih dvaju filozofskih pravaca. Pa ipak, u diskusijama oko manjeg broja pitanja i dalje postoji problem kontradiktornosti prethodno izrečenih stavova s onima izrečenim kasnije, kao i nemogućnost da se opravdaju te izrečene tvrdnje. Tako na primer, kada govori o odnosu rituala i muzike s jedne, s ljudskom prirodom s druge strane, delo *Huainanci* se priklanja potpuno oprečnim stavovima. S jedne strane, prihvatajući daoistička učenja u njemu se kaže da oni nisu kompatibilni jer su rituali i muzika štetni po autentičnu ljudsku prirodu. S druge strane, priklanjajući se žuističkim teorijama, delo kaže da su rituali i muzika stvoreni shodno potrebama ljudske prirode, te da oni služe za njeno kultivisanje. Ta kontradiktornost jeste jedno od najvećih nedostataka koji su se pojavili u procesu sastavljanja dela *Huainanci*, ali je ona istovremeno slika i prilika doba u kome je ono nastalo, doba koje karakterišu snažni kontakti između daoista i žuista početkom dinastije Han.

2.2.2. Stavovi o društvu izneti u delu *Huainanci* kao otelovljenje kombinacije žuističko-daoističkih učenja

¹⁵² „Tai cu sjun“, *Huainanci* (《淮南子·泰族训》), *Huainan hunglije didije* (《淮南鸿烈集解》), str. 691.

Na samom početku ovog poglavlja pomenuli smo da je krajnji cilj zbog koga su i Lju Buvei i Liju An naložili da se sastave dela *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* i *Huainanci*, bio upravo da vladarima obezbede celovit plan upravljanja državom, pa su zbog toga, bilo da govore o Nebeskom *daou* ili o ljudskoj prirodi, oba dela kao uporište imala realno društvo. Ukoliko ih uporedimo, primetićemo da je delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* veći naglasak stavljalo na odnos između vladara i naroda, vladara i ministara, izbog državnih činovnika, poljoprivredu, ekonomiju i druge konkretne aspekte koji se tiču upravljanja državom. S druge strane, u delu *Huainanci* je mnogo više mastila potrošeno na razmatranje zakonitosti društvenih promena i sudbine ljudskog roda. I u razumevanju ovih pitanja delo *Huainanci* je podjednako ispoljavalo jasno kombinovanje daoističkih i žuističkih shvatanja.

Pogledajmo najpre shvatanja o evoluciji društva koja su izložena u ovom delu. U filozofiji pre dinastije Ćin, filozofiji Lao Cija i Džuang Cija, koja se zasnivala na idejama nedelanja i mirovanja, kao i povratka originalnom *daou*, razvoj društva bio je shvatan kao jedan retrogradni proces, proces survavanja, kao što je to i opisano u Sedamnaestom poglavlju dela *Laoci*:

太上，下知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮，其贵言。功成事遂，百姓皆谓“我自然”。¹⁵³

Značenje citata je sledeće: „Na samom početku, kada je postojalo idealno društvo, ljudi su znali samo to da postoji (neki) vladar. Kasnije su oni počeli da se približavaju vladaru i da se dive njegovim uspesima. Još kasnije, ljudi su počeli da se plaše vladara. U novijim vremenima, ljudi su počeli da s prezirom gledaju na vladara i ne cene ga, a javni moral je svakim danom sve više opadao. Iskrenost i poštenje vladara u sadašnje vreme više nisu dovoljni, pa su oni (vladari) zato izgubili poverenje naroda. U tim idealnim, drevnim vremenima, pak, vladar je bio opušten i izdavao je vrlo malo zapovesti, pa narod ne bi bio svestan šta se dešava sve dok stvari ne budu gotove, i mislili bi: 'Oduvek nam je bilo ovako'“. Na osnovu ovoga vidimo da je Lao Ci smatrao da su vladari drevnih vremena, koji su bili opušteni i vladali nedelanjem, bili vrlo blizu *daou*, a da su vladari potonjih perioda,

¹⁵³ Sedamnaesto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第十七章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.141.

koji su se iz svih snaga trudili da nešto učine, sve više i više udaljavali od *daoa*, pa je zato i evolucija društva bila jedan proces postepenog ali stalnog propadanja. Ovakav historijski pogled koji je zastupao povratak u stanje iz drevnih vremena, prisutan je i u delu *Džuangci*, koji u poglavlju „Konjsko kopito“ (庄子·马蹄) kaže:

夫赫胥氏之时，民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游，民能以此矣。及至圣人，屈折礼乐以匡天下之形，县跂仁义以慰天下之心，而民乃始踈跂好知，争归于利，不可止也。¹⁵⁴

Značenje ovog citata je sledeće: Za vreme vladara He Sjušija (赫胥氏) koji je živeo u drevnim vremenima, ljudi su vodili miran život, ničim se nisu bavili, samo su besciljno šetali i tumarali unaokolo, srećno i zadovoljno žvaćući hranu, a kada bi se najeli, oni bi se zabavljali. I tako svakoga dana. Kasnije su, s pojavom mudraca (圣人) prvo stvoreni rituali i muzika za svaku od datih prilika, koji su ograničavali čovekove delatnosti, a onda su promovisani čovekoljublje i ispravnost čiji je cilj bio da umire ljude. U takvoj situaciji, kod ljudi počinje da se rađa žeđ za znanjem i takmičarski duh, pa se oni neprekidno međusobno povređuju zarad koristi. Vidimo da je za Džuang Cija, razvoj društva zapravo bio jedan proces degradacije, i da se svet, nakon pojave rituala i muzike, nije više mogao uporediti s onim prvobitnim društvom nevinosti i neobaveštenosti. Delo *Huainanci* je prihvatilo ovaj stav o historijskoj degradaciji i, kao što smo u tekstu iznad već pomenuli, dosta stranica posvetilo je zakonitostima društvene evolucije. Zato je, za razliku od Lao Cijeve i Džuang Cijeve binarne podele društvenih uređenja na ona iz drevnih vremena i ona iz sadašnjih, delo *Huainanci*, u svakom od poglavlja koja su se bavila pitanjima historijskih promena, kao što su, recimo „Ben đing sjun“ (本经训), „Lan ming sjun“ (览冥训), „Ču džen sjun“ (俶真训), daje detaljnu podelu epoha, od kojih je svaka nazvana posebnim imenom. Takva podela izvršena iz historijskog ugla do tada nije bila viđena. Njome ne samo da je pojačana uverljivost napisanog teksta, već je ona postala model za sve one koji su se u kasnijim generacijama bavili proučavanjem istorije drevne Kine. Dela potonjih generacija su

¹⁵⁴ „Ma ti, 9.“ Spoljašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子外篇·马蹄第九》), *Džuangci điši* (《庄子集释》), str.260.

naročito usvajala *Huainancijevu* podelu i nazive istorijskih perioda pre dinastija Ćin i Han. Daćemo ovde primer poglavlja „Ću džen sjun“ (俶真训):

至德之世，甘暝于溷濶之域，而徙倚于汗漫之宇……是故圣人呼吸阴阳之气，而群生莫不顾顾然仰其德以和顺。及世之衰也，至伏羲氏，其道昧昧芒芒然，吟德怀和，被施颇烈，而知乃始，皆欲离其童蒙之心，而觉视于天地之间，是故其德烦而不能一。乃至神农、黄帝，剖判大宗，窍领天地，袭九竅，重九熟，提挈阴阳，媵挽刚柔，枝解叶贯，万物百族，使各有经纪条贯。于此万民睢睢盱盱然，莫不竦身而载听视，是故治而不能和下。栖迟至于昆吾、夏后之世，嗜欲连于物，聪明诱于外，而性命失其得。施及周室之衰，浇淳散朴，杂道以伪，俭德以行，而巧故萌生。周室衰而王道废，儒墨乃始列道而议，分徒而讼。于是博学以疑圣，华诬以胁众，弦歌鼓舞，缘饰诗书，以买名誉于天下……是故百姓曼衍于淫荒之陂，而失其大宗之本。¹⁵⁵

U ovom citatu, delo *Huainanci* period pre dinastija Ćin i Han deli na pet epoha, i to: Period najveće vrline → Period Fu Sjia → Period Šen Nunga i Žutog cara → Period nakon Kun Vua i Sijaa → Period nakon propadanja kuće Džoua, i daje detaljan opis strategija upravljanja državom koje je vladar u svakom od njih primenjivao, kao i uslove u kojima je živeo narod. U prevodu, značenje navoda je sledeće: U periodu najveće vrline, ljudi su čvrsto spavali u primordijalnom haosu i ništavilu koji su ih okruživali. Oni su tumarali u beskrajnoj maglovitosti. Mudri vladar obdaren najvišom vrlinom, trebalo je samo da udahne i izdahne dva *ćija*, *jin* i *jang*, i narod bi mu se divio i povinovao. Već u vreme Fu Sija, magijska veština (道术) upravljanja svetom bila je i dalje jednostavna. Ona je u sebi sadržala vrlinu (德性), i neutralni *ći* (中和之气). U to vreme ljudska inteligencija je tek počela da se budi. Svako saznanje dovelo bi do brzog gubljenja dečjeg i zamagljenog stanja duha. U vreme Šen Nunga i Žutog cara, vladari su svojom vladavinom počeli da dezintegrišu jednostavan *dao*, oni počinju da prave razliku između *jina* i *janga* i analiziraju detalje svih stvari. U ovom periodu, narod je držao oči širom otvorene i stojeći na vrhovima

¹⁵⁵ „Ću džen sjun“, *Huainanci* (《淮南子·俶真训》), *Huainan hunglije diđije* (《淮南鸿烈集解》), str. 64.

prstiju, uzdignute glave posmatrao izraz vladarevog lica, iščekujući da izda naređenje. Harmonično stanje društva tako postepeno počinje da propada. Za vreme Kun Vua (昆吾) i Sija Đijea (夏桀) želje naroda potpadaju pod jak uticaj spoljašnjeg sveta, pa oni postepeno gube svoju iskonsku prirodu, i sve više se udaljavaju od *daoa*. Do kraja dinastije Džou, u potpunosti je nestala jednostavna i iskrena atmosfera, a ljudsko ponašanje sve više odstupa od čovekove prirode i javljaju se najrazličitije vrste prevara. U to vreme, i žuisti i daoisti ponaosob hvale i promovišu sopstvene teorije, mame sledbenike, raspravljaju o dobrom i lošem. U takvom stanju javnog morala, narod je zaokupljen samo krivoverjem, a suština *daoa* potpuno je izgubljena. Vrlo je očigledno da je delo *Huainanci*, baš kao i Lao Ci i Džuang Ci, smatralo da su vladari drevnih vremena vrednovali moral, pridržavali se prirodnih zakona, da je narod bio jednostavan i iskren a društvo uređeno i mirno. Savremeni vladari su svim snagama promovisali čovekoljublje i ispravnost, utvrđivali obrede i stvarali muziku, ali je javni moral sve više propadao, a svet se kretao nizbrdo. Pa ipak, baš kao što je to bio slučaj s delom *Ljuovi Anali Proleća i jeseni*, ni delu *Huainanci*, iako je veličalo drevna vremena, realni cilj nije bio promovisanje povratka na prvobitno stanje kada su države bile male a stanovništvo malobrojno, već je nastojalo da veličanjem starine razjasni koja to učenja, kada je reč o upravljanja državom, imaju prednost, a koja su sekundarna, žuistička ili daoistička. Drugim rečima, daoizam je bila okosnica, a žuistička učenja služila su samo kao njihova dopuna. Zadatak monarha bio je da ovlada mirnoćom i nedelanjem kao suštinom *daoa*. Ministri su bili zaduženi da u praksi sprovode žuističke ideje koje su bile od koristi društvu, i na taj način za prvog cara dinastije Han skiciraju plan jednog prosperitetnog feudalnog društva:

天子在上位，持以道德，辅以仁义；近者献其智，远者怀其德；拱揖指麾，而四海宾服；春秋冬夏，皆献其贡职；天下混而为一，子孙相代。¹⁵⁶

Značenje citata je sledeće: Sin Neba se nalazi na visokom položaju, on uz pomoć vrline i *daoa* pod kontrolom drži ceo svet, a kao pomoćna sredstva ima čovekoljublje i ispravnost. Ministri koji se nalaze pored njega daruju mu svoju mudrost, a narod celog

¹⁵⁶ „Lan ming sjun“, *Huainanci* (《淮南子·览冥训》), *Huainan hunglije didije* (《淮南鸿烈集解》), str.215.

sveta oseća dobrotu vladara. Sin Neba treba samo da dâ nekoliko uputstava, a narod će mu se sa zadovoljstvom prikloniti. Sve zemlje iz susedstva će mu za svako godišnje doba davati danak, i to će se prenositi generacijama, a sve pod kapom nebeskom biće ujedinjeno. Jasno je da su u idealnom društvu, onakvom kakvo je zamišljeno u delu *Huainanci*, žuistički koncepti čovekoljublja, ispravnosti, obredi, muzika, vladar i ministri, bili neizbežni za upravljanje državom. Osim toga, što se tiče *daoa* vladara (为君之道) i *daoa* ministara (为臣之道), *Huainanci* zastupa stav identičan onom iz dela *Ljuovi Anali Proleća i jeseni*, a to je da su za *dao* vladara najvažniji daoistički koncepti prirodnog nedelanja, dok je za *dao* ministara najznačajnije žuističko aktivno delanje. Sve goreiznete ideje koje se tiču upravljanja društvom, razlikuju delo *Huainanci* od daoističkih učenja iz perioda pre dinastije Ćin, i konkretizacija su njegove kombinacije žuizma i daoizma.

Pored toga, delo *Huainanci* je po pitanju razvoja proizvodne moći imalo potpuno drugačiji stav od Lao Cija i Džuang Cija. U poglavlju „Nebo i zemlja“ dela *Džuangci* (庄子·天地) postoji sledeća alegorijska priča: Prolazeći južnom obalom reke Han, Konfucijev učenik Ci Gung je spazio jednog starca, povrtlara, koji je zalivao zasade. Svaki put bi sa zemljanim sudom u rukama, s jednog kraja polja dolazio do bunara, punio sud vodom i potom se opet, držeći sud u rukama, vraćao nazad. Usput bi mu se poprilično vode prosulo iz suda, pa je on tako trošio mnogo više energije nego što je potrebno ne bi li završio posao. Zato mu je Ci Gung savetovao da instalira sistem za navodnjavanje, jer bi time postigao mnogo bolji efekat, ali mu je, čuvši taj predlog, stari povrtlar besno odgovorio:

有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也。吾非不知，羞而不为也。¹⁵⁷

Značenje citata je sledeće: Oni koji koriste mehanizam za navodnjavanje, sigurno su snalažljivi ljudi. Oni koji su snalažljivi, sigurno su i taktični i mudri. Onaj ko je taktičan i mudar, ne može zadržati svoju iskonsku, čistu prirodu. Kada (čovek) izgubi svoju iskonsku,

¹⁵⁷ „Nebo i zemlja, 12.“, Spoljašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子外篇·天地第十二》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.326.

čistu prirodu, on više nikada neće imati mir. A ljude čiji je duh nemiran, *dao* napušta. I zato, nije da ja ne znam da bih mogao da koristim mehanizam za navodnjavanje. Ja se samo ustručavam da ga koristim. Vidimo da je ideja o degradaciji istorije u Lao Cijevoj i Džuang Cijevoj filosofiji bila potpuna i sveprožimajuća. Oni nisu samo kritikovali sistem obreda i muzike koje su u kasnijim vremenima propagirali žuisti, već su i obeležja razvoja proizvodne moći društva smatrali zastranjivanjima od iskonskog *dao*a (真道). Delo *Huainanci* se po tome od njih razlikovalo. Kao što je već u tekstu iznad pomenuto, u njemu se veličaju društva u drevnim vremenima sa ciljem da se uspostave principi upravljanja državom koji će kao okosnicu imati daoistička a kao pomoćno sredstvo, žuistička učenja, a ne zato što se delo zaista zalagalo za povratak na primitivnu društvenu zajednicu. Zato, delo *Huainanci* izražava veoma pozitivan stav kada je reč o napretku proizvodne moći društva:

古者民泽处复穴，冬日则不胜霜雪雾露，夏日则不胜暑热蚊虻；圣人乃作，为之筑土构木以为宫室，上栋下宇以蔽风雨，以避寒暑，而百姓安之。伯余之初作衣也，捩麻索缕，手经指挂，其成犹网罗。后世为之机杼胜複，以便其用，而民得以揜形御寒。古者剡耜耜而耕，摩蜃而耨，木钩而樵，抱甄而汲，民劳而利薄，后世为谏耜鉏，斧柯而樵，桔皋而汲，民逸而利多焉，古者大川名谷冲绝道路，不通往来也，乃为罽木方版以为舟航，故地势有无得相委输。¹⁵⁸

Četiri primera navedena u ovom citatu, ponaosob potvrđuju dobrobiti koje je napredak u proizvodnji doneo običnom narodu. Prevod ovog citata je sledeći: U drevnim vremenima, ljudi su živeli u zemlji koja je obilovala vodom. Nastanjivali su se u pećinama izdubljenim na liticama pored obale, zimi su jedva izdržavali surovu hladnoću, mraz i sneg, a leti nenasnosnu žegu i ujede komaraca. Mudraci (圣人) su onda od zemlje i drveta ljudima sagradili kuće, s gredama gore i strehama dole, koje su ih štitile od vetra i kiše, pa su tako ljudi dobili šansu da spokojno žive. Kada je Bo Ju počeo da obučava ljude kako da prave odeću, on im je pokazivao kako da upredaju konopljinu vlakna u vrpce i prave laneni konac, pa je odeća koju su pravili ličila na ribarsku mrežu. Kasnije je došlo do izuma razboja,

¹⁵⁸ „Fan lun sjun“, *Huainanci* (《淮南子·汜论训》), *Huainan honglije didije* (《淮南鸿烈集解》), str.421.

kojim su se mogle praviti pamučne i svilene tkanine, što je ljudima omogućilo da pokriju svoja tela i zaštite se od surove zime. U drevnim vremenima ljudi su brusili kamen i koristili ga za obradu polja, a drvene srpove koristili su za sečenje drva za potpalu, što je bilo izuzetno naporno a davalo je slabe rezultate. Kasnije je došlo do izuma gvozdениh alatki, pa se pojavila sekira, tako da su ljudi mogli opuštenije da rade s mnogo više uspeha. U drevnim vremenima, ogromne reke i duboke klisure bile su prepreka za kretanje ljudi, koji su se hiljadama *lija* kretali isključivo pešačeći, tegleći stvari na leđima i ramenima, što je bilo izuzetno naporno. Kasnije su izumeli kola u koja su bili upregnuti konji, a volovi su korišćeni za tegljenje tereta, pa ljudi više nisu morali da se izmoždavaju, već su sedeći na kolima mogli stići do udaljenih mesta. Vidimo da delo *Huainanci* prema materijalnoj kulturi ne zauzima stav istorijske degradacije, već veruje u istorijski napredak i u to da je danas mnogo bolje nego što je juče bilo. I ne samo to, *Huainanci* je iz dela *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* preuzelo i stav o razvojnim promenama, pa ističe sledeće: „常敌不可循，器械不可因也。“¹⁵⁹ (Ne smemo se slepo pridržavati ustaljenih pravila i uobičajenih principa. Mehanizmi se ne smeju samo nasledivati bez ikakve izmene).

Osim toga što se bavilo razvojem društva kroz istoriju, delo *Huainanci* je razmatralo i pitanje ljudske sudbine, a nastojalo je ujedno i da vladaru ukaže na metode koje bi mu omogućile da izbegava nedaće i bude usmeren samo na pozitivne stvari. I te metode takođe otelovljuju kombinaciju daoističkih i žuističkih ideja. Tako na primer, poglavlje „Juen dao sjun“ (原道训) kaže: „兵强则灭，木强则折。“¹⁶⁰ (Trupe koje slepo paradiraju svoju nadmoć, biće uništene. Drvo koje je previše kruto, pući će.) Zato se predlaže blag stav i sklanjanje od sukoba kako bi se izbegle nesreće, što je sasvim očigledno, bilo preuzeto od Lao Cija. U poglavlju „Žen đijen sjun“ (人间训) ističe se sledeće: „千里之堤，以蝼蚁之穴漏；百寻之屋，以突隙之烟焚。“¹⁶¹ (Hiljadu *lija*

¹⁵⁹ „Fan lun sjun“, *Huainanci* (《淮南子·汜论训》), *Huainan hunglije đidije* (《淮南鸿烈集解》), str.421.

¹⁶⁰ „Juen dao sjun“, *Huainanci* (《淮南子·原道训》), *Huainan hunglije đidije* (《淮南鸿烈集解》), str.25.

¹⁶¹ „Žen đijen sjun“, *Huainanci* (《淮南子·人间训》), *Huainan hunglije đidije* (《淮南鸿烈集解》), str.587.

dugačak nasip se zbog rupa koje naprave krtice i mravi može urušiti; Kuća visoka stotinu *džanga* može izgorjeti zbog dima iz odžaka koji krene pogrešnim putem.) Zato se predlaže da se preduzmu preventivne mere, što je, pak, preuzeto iz Sjun Cijevog učenja.

Osim u pogledu rasprave o ljudskoj prirodi i stavovima o društvu, delo *Huainanci* se bavi i vojnim i ekonomskim pitanjima kao i drugim stvarima od značaja za upravljanje državom, pri čemu u svemu tome ispoljava jasnu mešavinu daoističkih i žuističkih učenja. Zbog ograničenosti prostora, mi to ovde nećemo detaljnije analizirati. Sve u svemu, delu *Huainanci* je kao model poslužilo delo *Ljuovi Anali Proleća i jeseni*. Ono je kao misaonu osnovu imalo daoistička učenja, ali je preuzimalo i žuistička shvatanja, kako bi ta učenja prilagodilo novonastalim društvenim okolnostima. Ovo teorijsko delo ogromnih razmera, bogatog sadržaja i sveobuhvatnog misaonog opredeljenja, poslužilo je kao izvrstan model daljem kombinovanju daoističkih i žuističkih teorija u kasnijim vremenima.

Dela *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* i *Huainanci* bila su reprezentativna dela daoističke filosofije perioda Ćin i Han. U njima izneta kosmološka učenja, teorije o ljudskoj prirodi, ideje o upravljanju državom, kao i kombinacija daoističkih i žuističkih stavova izvršila su ogroman uticaj na Ge Hunga. Govoreći o principima upravljanja državom u delu *Spoljašnja poglavlja Baopucija*, Ge Hung usvaja upravo jedan takav pristup: daoistička učenja uzeta su kao baza, a žuistička su ih dopunjavala. Uticaj ova dva dela još je uočljiviju u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*, u kome su žuistički moralni principi postavljeni kao nužan preduslov za postizanje besmrtnosti, o čemu će biti reči u nastavku.

2.3. Mudrost uvođenja žuističkih učenja u daoizam – Unutrašnja poglavlja Baopucija

Delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* predstavlja vrhunac Ge Hungovih učenja iz oblasti religijskog daoizma. Ono je u isto vreme i sinteza i kulminacija učenja rane faze razvoja religijskog daoizma iz doba pre perioda Vei-Đin. Na početku ovog poglavlja već smo napomenuli da, iako je reč o delu u kome je na sistematski način izloženo učenje o

besmrtnosti religijskog daoizma, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* su istovremeno i otelotvorenje kompromisa između daoizma i žuizma, koje odlikuje uvođenje žuističkih ideja u daoističke teorije. Razlog tome bio je taj što je u svojoj mladosti Ge Hung bio upućen u učenja i jedne i druge škole, ali i rezultat njegovog ličnog izbora zasnovanog na sagledavanju trenutne situacije u razvoju religijskog daoizma.

Prema svedočenju samog Ge Hunga, on je do svoje petnaeste godine bio učenik Dženg Jina (郑隐), a već od šesnaeste počinje da dolazi u kontakt sa žuističkim klasicima. Čak je i sam Dženg Jin bio veliki učenjak podjednako upućen i u žuistička i u daoistička učenja, tako da je Ge Hung, od samog početka svog obrazovanja, bio upućen u teorije i jednih i drugih. U periodu Vei-Đin, društvo je bilo u haosu, a nauk o skrivenom (玄学) je cvetao zajedno sa besmislenim i beskorisnim naklapanjima. Kao zastupnik autohtone kineske religije, religijskog daoizma, Ge Hung u svoja *Unutrašnja poglavlja Baopucija* uvodi žuistički sistem vrednosti, a praktikovanje žuističkog morala uvodi kao neophodan uslov za postizanje besmrtnosti, čime utire put dostizanja besmrtnosti koji je kombinovao daoističke i žuističke principe. Otvaranje jednog ovakvog puta je, s jedne strane, pojačalo sprovodljivost metoda praktikovanja doktrine religijskog daoizma, a s druge, pomoglo ostvarivanju Ge Hungovog ideala društva izraženog u iskazu „崇教以淳俗“¹⁶² U ovom odeljku ćemo se detaljnije baviti kompromisom između daoističkih i žuističkih ideja postignutom u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, kao i posebnim načinom dostizanja besmrtnosti uvođenjem žuizma u praksu religijskog daoizma koju je započeo Ge Hung.

2.3.1. Ge Hungov stav o položaju daoizma i žuizma i njegovo shvatanje odnosa između njih

Pre nego što se pozabavimo kompromisom koji je između daoizma i žuizma ostvaren u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, najpre moramo razjasniti Ge Hungovo

¹⁶²崇教以淳俗: označava da se kroz religijske prakse postiže pročišćenje društva. Ovaj Ge Hungov stav sreće se u poglavlju „Čung đijao“, *Spoljašnjih poglavlja Baopucija* (《抱朴子外篇·崇教》), poglavlju „Duisu“ *Unutrašnjih poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·对俗》) i dr.

shvatanje pozicije ove dve škole misli kao i njihove međusobne veze. Kada smo u trećem odeljku Uvodnog poglavlja govorili o značaju odabira teme ove disertacije, već smo pomenuli da su dva najznačajnija Ge Hungova dela, *Spoljašnja poglavlja Baopucija* i *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, nastala upravo tim redoslodenom. U *Spoljašnjim poglavljima* centralno mesto imala su žuistička učenja koja su bila usmerena na realni svet, dok su okosnicu *Unutrašnjih poglavlja* činila učenja daoista, poznatih po svome bekstvu od realnog sveta. Ali, pošto je autor i jednog i drugog bio Ge Hung, neizbežno je bilo međusobno prožimanje ideja i uticaja jednog dela na drugo, tako da se ona i ne mogu apsolutno odvojiti i zasebno izučavati. Opšteprihvaćen stav u akademskim krugovima jeste da je Ge Hungovo specifično životno iskustvo uticalo i na njegovo misaono usmerenje, te se on od pristalice žuizma u mladim danima okrenuo kao daoizmu u srednjim i poznim godinama svog života. Otud i tako velika neujednačenost u žuističkim i daoističkim shvatanjima u delima *Spoljašnja* i *Unutrašnja poglavlja Baopucija*. Pa ipak, smatram da ćemo, ukoliko detaljno analiziramo sadržaj ovih dvaju dela, doći do zaključka da između žuističko-daoističkih učenja izloženih u njima, ne postoji suštinska kontradiktornost. Upravo suprotno, ona čine jednu koherentnu celinu. Ova dela se samo spolja razlikuju jer su ciljevi zbog kojih su nastala različiti. Kombinovanje žuizma i daoizma, kao karakteristika Ge Hungovog stila, uočljivo je u oba ova dela, te zato mi moramo u obzir uzeti i *Spoljašnja* i *Unutrašnja poglavlja* i posmatrati ih kao celinu, ukoliko želimo da otkrijemo koju je to poziciju on dodelio svakoj od ovih škola, kao i njegov stav prema njima.

Sam Ge Hung je govorio da delo *Spoljašnja poglavlja Baopucija* pripada žuističkoj školi, a da *Unutrašnja poglavlja* pripadaju daoističkoj školi mišljenja. U oba dela on iznosi svoj stav prema ovim misaonim pravcima. U poglavlju „Čung đijao“ dela *Spoljašnja poglavlja Baopucija* (抱朴子外篇·崇教), Ge Hung kaže:

必当竞尚儒术，撙节艺文，释老庄之不急，精六经之正道也。¹⁶³

¹⁶³ „Čung đijao“, *Spoljašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子外篇·崇教》), *Baopuci vaipijen đijaodijen* (《抱朴子外篇校笺》), str.173.

U prevodu: (Sposobni ljudi) moraju zastupati žuistička učenja. Oni se moraju uzdržavati od hvalisavih i kitnjastih reči, kao što moraju odbaciti i nepraktičnu filosofiju Lao Cija i Džuang Cija. (Oni) treba da se prepuste proučavanju žuističkih klasika i pravom putu o kome oni govore. Očigledno da on ovde veliča žuistička a odbacuje Lao Cijeva i Džuang Cijeva učenja. S druge strane, u poglavlju „Ming ben“ dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (抱朴子内篇·明本), kaže:

凡言道者，上自两仪，下逮万物，莫不由之。但黄老执其本，儒墨治其末耳。道者，儒之本也；儒者，道之末也。¹⁶⁴

U prevodu: Kada govorimo o *daou*, od Neba koje je gore, do zemlje dole nema ničega što on u sebi ne sadrži. Samo su Žuti car i Lao Ci spoznali suštinu, dok su žuisti i mocisti pažnju obraćali samo na detalje. Daoizam je suština žuizma, a žuizam čini njegove grane. Vrlo je lako uočljivo da je tvrdnja izrečena u ovom pasusu dijametralno suprotna onoj izloženoj u prethodnom citatu iz dela *Spoljašnja poglavlja*. Iz tog razloga, akademski krugovi obično Ge Hungova žuističko-daoistička učenja sumiraju na sledeći način: najpre je bio žuista, a potom daoista; ili: iz žuizma je prešao u daoizam, napustio je žuizam i prihvatio daoizam. Drugim rečima, Ge Hung je u delu *Spoljašnja poglavlja Baopucija*, koje je nastalo u ranoj fazi njegove karijere, zastupao žuističke stavove, da bi u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, iz kasne faze, prešao na daoističke. Smatram da bi o toj oceni valjalo podrobnije prodiskutovati.

Spolja gledano, između Ge Hungovog žuističko-daoističkog učenja izloženog u *Unutrašnjim* i onog izloženog u *Spoljašnjim poglavljima*, zaista postoje razlike. Pa čak i u samim *Unutrašnjim* i *Spoljašnjim poglavljima*, Ge Hung je neodlučan i menja svoj stav. Tako na primer, u delu *Spoljašnja poglavlja Baopucija*, koja inače veličaju žuistička učenja, Ge Hung ubacuje i svoje divljenje prema Lao Cijevoj i Džuang Cijevoj filosofiji, i izražava svoju čežnju prema asketskom životu i dostizanju besmrtnosti. Nekoliko izmišljenih,

¹⁶⁴ „Ming ben“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·明本》), *Baopuci neipijen đijaodijen* (《抱朴子内篇校释》), str.185.

idealizovanih likova iz dela *Spoljašnja poglavlja Baopucija*, kao što su, g.din Huai Bing (怀冰先生, gospodin s ledom na grudima, *Prim.prev.*), g.din Le Tijen (乐天先生, gospodin optimista, *Prim.prev.*), g.din Ji Min (逸民, gospodin asketa, *Prim.prev.*) i drugi, kako po imenima, tako i po karakteru, predstavljaju tipično daoističke likove. S druge strane, iako delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* kao svoju osnovu uzima daoistička učenja, a žuistička smatra pomoćnim, ono takođe Konfuciju priznaje status sveca i ukazuje na to da je za dostizanje besmrtnosti neophodno najpre u delo sprovesti žuističke ideale odanosti, sinovljeve poslušnosti, čovekoljublja i ispravnosti. (U ovome upravo i leži specifičnost Ge Hungovog učenja o dostizanju besmrtnosti, o čemu će detaljnije biti reči u drugoj polovini ovog odeljka). Osim toga, u prvom poglavlju ove teze, kada smo govorili o veri u besmrtnost u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, istakli smo da je Ge Hung bio kritički raspoložen prema učenju Lao Cija i Džuang Cija. U poglavlju „Ši dži“ dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (抱朴子内篇·释滞) se kaže:

五千文虽出老子，然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事，有可承按者也。但暗诵此经，而不得要道，直为徒劳耳，又况不及者乎？至於文子庄子关令尹喜之徒，其属文笔，虽祖述黄老，宪章玄虚，但演其大旨，永无至言。¹⁶⁵

U prevodu: Iako je tih pet hiljada reči došlo od Lao Cija, ipak, reč je o prilično opštoj diskusiji i generalnim strategijama. Lao Ci se uopšte nije usuđivao da do kraja obrazloži logiku stvari. Ukoliko kasnije generacije samo slepo memorišu takve klasike i ne budu u mogućnosti da ovladaju ključnim veštinama (道术), onda je to badava uloženi trud. A što se Ven Cija, Džuang Cija, Guan Lingjina i njihovih učenja tiče, oni su se samo po stilu ugledali na Žutog cara i Lao Cija, ostavljajući utisak nejasnoće i mističnosti, ali u njihovim tvrdnjama nije bilo ni jedne istine koja zavređuje od njih bude preuzeta. Jasno je da je u ovom navodu prisutan kritički stav prema filozofskom daoizmu. Iz toga se čini da je Ge Hungov stav prema žuizmu i daoizmu u *Unutrašnjim* i *Spoljašnjim poglavljima Baopucija* bio neujednačen. I ne samo to, čini se da je čak i u okviru samih *Unutrašnjih*, tj. *Spoljašnjih*

¹⁶⁵ „Ši dži“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·释滞》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.151.

poglavlja, postojala kontradiktornost njegovih stavova prema ovim filozofskim učenjima. Da li je tako očigledna kontradiktornost bila posledica Ge Hungove nemarnosti, ili pak nezrelosti njegovih razmišljanja? Jasno je da se ne radi ni o jednom ni o drugom. Budući da je reč o najuticajnijem misliocu u istoriji religijskog daoizma, ovu navodnu kontradikciju njegovih tvrdnji, možemo rasvetliti samo detaljnijom analizom.

U poglavlju „Sai nan“ dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (抱朴子内篇·塞难), Ge Hung kaže:

若儒道果有先后，则仲尼未可专信，而老氏未可孤用。¹⁶⁶

Značenje ovog citata je sledeće: Iako između žuizma i daoizma postoji odnos centra i periferije, tj. odnos prethodnog i potonjeg, mi ne smemo verovati samo Konfucijevim rečima, baš kao što ne smemo ni usvajati samo Lao Cijeva učenja. Ovde nam Ge Hung jasno kaže da on smatra da u učenjima obe škole postoje mesta koja je vredno usvojiti ali i ona koja treba odbaciti. U stvari, potpuno identičan stav Ge Hung ima i prema svim ostalim učenjima stotinu škola misli, što je posledica jednog širokogrudog i sveobuhvatnog pristupa učenosti kojeg je on nasledio iz dela *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* i *Huainanci*. U poglavljima „Jung džung“ (用众) i „Bu er“ (不二) *Ljuovih Anala Proleća i jeseni* raspravljano je o pitanjima procene učenja različitih škola misli i prihvatanja njihovih ideja:

物固莫不有长，莫不有短。人亦然。故善学者，假人之长以补其短。¹⁶⁷

老耽贵柔，孔子贵仁，墨翟贵兼，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己，孙臧贵势，王廖贵先，儿良贵后。此十人者，皆天下之豪士。¹⁶⁸

¹⁶⁶ „Sai nan“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·塞难》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.138.

¹⁶⁷ „Jung džung“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·用众》), *Ljuši čunciju điši* (《吕氏春秋集释》), str.101.

¹⁶⁸ „Bu er“, *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* (《吕氏春秋·不二》), *Ljuši čunciju điši* (《吕氏春秋集释》), str.467.

Značenje prve rečenice je sledeće: Svaka stvar ima svoje dobre strane, kao što ima i (određene) nedostatke. Tako je i sa čovekom. Svaki čovek ima svoje mane, ali i dobre strane. Zato oni skloni učenju od drugih ljudi mogu naučiti stvari kojima bi nadomestili sopstvene nedostatke. U drugoj citiranoj rečenici taksativno su navedene dobre strane svakog filozofskog pravca: Za Lao Cija, blagost (柔) je najviše vrednovana (stvar), Konfucije posebno vrednuje čovekoljublje (仁爱), Mo Ci u svom učenju insistira na univerzalnoj ljubavi (兼爱), dok Guan Jinci (关尹子) propagira štedljivost (节俭). Lije Ci (列子) se zalaže za otmenost i neagresivnost (清虚), Čen Pijen (陈骈) ne pridaje značaj životu i smrti, dok Jang Šeng (阳生) poseban naglasak stavlja na život. Sun Bin (孙臆) se s posebnom pažnjom bavi načinima upotrebe vojne sile, a Vang Lijao (王廖) vojnim strategijama, dok Er Lijang (儿良) predlaže da se prednost treba ostvariti zadavanjem udarca tek nakon što je to neprijatelj prvi učinio. Ova deseterica su najmudriji ljudi pod kapom nebeskom. Takav širokogrudan stav dela *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* prema različitim učenjima i usvajanje dobrih strana svakog od njih izvršio je ogroman uticaj na Ge Hunga. U mnogim odeljcima *Unutrašnjih i Spoljašnjih poglavlja Baopucija*, Ge Hung je izrazio sličan stav. Pogledajmo, na primer, citat iz poglavlja „Stotinu škola“ *Spoljašnjih poglavlja Baopucija* (抱朴子外篇·百家):

百家之言，虽不皆清翰锐藻，弘丽汪濊，然悉才士所寄心，一夫澄思也……而学者专守一业，游井忽海，遂蹶於泥泞之中，而沈滞乎不移之困。¹⁶⁹

Ovaj citat kaže: Iako nisu sve rasprave stotinu škola misli napisane podjednako lepim jezikom, niti ih sve odlikuje izuzetnost izrečenog sadržaja, sve one su, ipak, izraz težnji i ideala izuzetno talentovanih ljudi, i rezultat predanog razmišljanja pojedinaca o nekoj temi... Ukoliko onaj koji traga za znanjem ostane zaglavljnjen u učenju samo jedne od tih škola, to je isto kao da je, kupajući se u bunaru, zaboravio da postoji i veličanstveni okean. Na taj način će on još dublje upadati u mulj i neće biti u stanju da napreduje ni jedan korak.

¹⁶⁹ „Stotinu škola“, *Spoljašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子外篇·百家》), *Baopuci vaipijen đijaodijen* (《抱朴子外篇校笺》), (poslednji tom) (下册), str.441.

Kada shvatimo Ge Hungov stav da od svake od stotinu škola treba učiti i usvajati njihove jake strane kako bi popunili sopstvene nedostatke, možemo se vratiti detaljnoj analizi izbora koji je on učinio po pitanju žuističkih i daoističkih učenja.

Pozabavićemo se najpre pitanjem da li je uzimanje daoističkih učenja kao osnove, a žuističkih kao dopunskih u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, zaista kontradiktorno njegovom stavu prema ovim dvema filozofskim pravcima u delu *Spoljašnja poglavlja*. Ukoliko o tome sudimo samo na osnovu onoga što je izrečeno u citatu iz *Spoljašnjih poglavlja* koji je dat nešto ranije u tekstu, a u kome Ge Hung poziva na odbacivanje nepraktičnih i neupotrebljivih učenja Lao Cija i Džuang Cija, a u korist detaljnih studija žuističkih klasika u kojima je izložen pravi put, to je uistinu dijametralno suprotno njegovom uzimanju daoizma kao osnove a žuizma kao dopunskog učenja u delu *Unutrašnja poglavlja*. Pa ipak, mi do takvog zaključka dolazimo upravo zato što se držimo jedne podrazumevane premise, a to je da se „daoizam“ (*daodžija*, 道家) o kome govori Ge Hung odnosi na originalni filozofski pravac Lao Cija i Džuang Cija iz vremena pre Ćina. A realno stanje stvari ipak nije tako. U poglavlju „Ming ben“ dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (抱朴子内篇·明本), Ge Hung vrlo jasno određuje i pozicionira filozofski daoizam (*daodžija*, 道家):

唯道家之教，使人精神专一，动合无形，包儒墨之善，总名法之要，与时迁移，应物变化……¹⁷⁰

Značenje ovog citata je sledeće: Samo posredstvom daoističkog obrazovanja čovek može postati skoncentrisan, bez obzira na to da li se kreće ili miruje, on će biti srećan i zadovoljan. Daoističko obrazovanje podrazumeva i sve ono što je najbolje kod žuizma i mocizma. Ono obuhvata i najznačajnije ideje škole imena i legalista, a pored toga, shodno promenama tekućih društvenih prilika, prilagođava se novonastalim situacijama... Sasvim je jasno da daoizam o kojem je ovde reč nije ono originalno daoističko učenje čiji su predstavnici Lao Ci i Džuang Ci, već učenja Žutog cara i Lao Cija koja su bila popularna u

¹⁷⁰ „Ming ben“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·明本》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.184.

periodu Zaraćenih država i vremenu Ćina i Hana. Iako su po svojim osnovnim idejama, učenja Žutog cara i Lao Cija pripadala daoističkoj školi, ipak, reč je o jednom sveobuhvatnom učenju koje je kao svoju suštinu imalo daoistička shvatanja, a učenja žuista, mocista, legalista i drugih, uzimalo kao dopunska, pa se zato i naziva još „daoizmom Žutog cara i Lao Cija“, ili „Huangovim i Laoovim daoizmom“ (黄老道). U prethodna dva odeljka ovog poglavlja bilo je reči o daoističkim delima *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* i *Huainanci*, koja po svojim tvrdnjama u osnovi pripadaju „Huangovom i Laoovom daoizmu“, a ne onom prvobitnom. U gorenavedenom citatu u kome Ge Hung govori o tom „osnovnom“ *daou*, misli se takođe na Huangov i Laoov *dao* (daoizam). Budući pristalica tog učenja, njegove kritike i neslaganja u odnosu na učenja prvobitne daoističke škole iz perioda pre dinastije Ćin, sasvim su razumljiva. Potrebno je ipak ukazati još i na to da, kada Ge Hung kritikuje filozofski daoizam perioda pre dinastije Ćin, on misli samo na one delove Lao Cijevog i Džuang Cijevog učenja u kojima se opovrgava značaj žuističke etike. Ge Hung to čini u nameri da ukaže na važnost morala u međuljudskim odnosima za upravljanje državom, o čemu govore žuisti. Mnogi odeljci *Spoljašnjih poglavlja Baopucija* bave se pitanjima upravljanja državom, među kojima su i „Gui Sijen“ (贵贤), „Đun dao“ (君道), „Guan li“ (官理), „Žen neng“ (任能). On se u njima zalaže za izbor najvrednijih i promovisanje sposobnih, nadzor i proveru, uspostavljanje nagrada i kazni i niz drugih konkretnih mera. Vidimo da on priznaje značaj žuističkih ideja kao što su etika u međuljudskim odnosima, moralnost, odanost, sinovljeva poslušnost, čovekoljublje i ispravnost, smatrajući da su one korisne za očuvanje stabilnosti društva. Možemo, dakle shvatiti da su Lao Cijeve i Džuang Cijeve ideje poput ideje o maloj državi s malim brojem stanovnika, upravljanju državom posredstvom nedelanja i odsustvu nagrada i kazni, prirodno bile nešto što on, normalno, nije mogao da prihvati. Pa ipak, iako je Ge Hung u *Spoljašnjim poglavljima Baopucija* veličao žuističku etiku, on nije žuističko učenje postavio za osnovu upravljanja državom. Ge Hung je smatrao da je idealan način upravljanja državom onaj koji kao okosnicu ima Huangovo i Laoovo učenje (učenje Žutog cara i Lao Cija), koje se nadopunjava žuističkim idejama, te se po tome ovo delo ne razlikuje od dela *Ljuovi Anali proleća i jeseni* i *Huainanci*. Odeljak „Žen ming“ u delu

Spoljašnja poglavlja Baopucija (抱朴子外篇 • 仁明) je tekst koji se bavi isključivo odnosom između „čovekoljublja“ (仁) i „jasnoće“ (明), pri čemu „čovekoljublje“ (仁) simbolizuje žuističku filozofiju, a jasnoća (明) daoističku. Za Ge Hunga, „jasnoća“ (明) je iznad „čovekoljublja“, i upravo ona čini suštinu mira i prosperiteta. Žuističko „čovekoljublje“ odnosi se na humanost, ispravnost, odanost, obrazovanje, obrede i muziku, tj. konkretne funkcije i spoljne manifestacije „jasnoće“ (明) i *dao*. Gore pobrojane ideje iz odeljka „Žen ming“ (仁明) potpuno su identične shvatanjima o upravljanju državom izraženim u delu *Huainanci*. Drugim rečima, Ge Hung je iz dela *Huainanci* preuzeo ideje o upravljanju državom, verujući s jedne strane, da žuistička etika i moral mogu imati efekta samo pod uslovom da se Huangov i Laoov daoizam uzme kao okosnica upravljanja državom. S druge strane, on smatra da za upravljanje državom nikako nije dovoljno samo učenje o nedelanju koje su zastupale pristalice Huangove i Laoove škole, zbog čega je neophodno to učenje dopuniti žuističkim idejama. Jedino tako se može ostvariti harmonija i stabilnost društva. Došavši dovede u našoj analizi, možemo izvesti sledeći zaključak: i delo *Spoljašnja poglavlja Baopucija*, i delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, karakteriše daoističko-žuistički pristup u kome daoizam zauzima centralno mesto, a žuizam ima pomoćnu ulogu. Tako da su učenja izneta u oba dela zapravo konzistentna.

Pozabavićemo se dalje onim mestima u delu *Spoljašnja poglavlja Baopucija* u kojima Ge Hung iznosi afirmativni stav prema Lao Cijevom i Džuang Cijevom učenju s jedne i žuističkom učenju s druge strane. Idealni ljudi koje je Ge Hung opisao u tom delu, poput gospodina Huai Binga, Le Tijena i drugih, smireni su ljudi oslobođeni želja, koji su sačuvali svoju urođenu prirodu. Iz tog razloga, kada govori o principima ponašanja čoveka u društvu, on potvrđuje Lao Cijeve i Džuang Cijeve stavove o oslobađanju od želja, što manje razmišljanja i zadržavanju iskonske prirode čoveka. Ali, uporedo s njegovim divljenjem prema Lao Cijevim i Džuang Cijevim normama ponašanja, on i dalje potvrdno govori o žuističkom moralnom kultivisanju i aktivnom delovanju u društvu. Ti idealni ljudi o kojima se govori u *Spoljašnjim poglavljima* nisu pustinjaci koji su se osamili na nekoj planini, niti daoistički monasi koji nemaju nikakva realna postignuća, već likovi s konkretnim zaslugama koji su zadržali duh indiferentnosti prema slavi i dobitku, na koje

stvari spoljašnjeg sveta nemaju nikakav uticaj. Iz istog razloga, delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, koje kao najviši ideal ima dostizanje besmrtnosti, istovremeno ističe da su preduslovi za ostvarivanje tog cilja upravo praktikovanje odanosti, sinovljeve poslušnosti, čovekoljublja i ispravnosti.

Na posletku ćemo se pozabaviti onim mestima u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija* u kojima Ge Hung izražava negativan stav prema filosofiji Lao Cija i Džuang Cija, s jedne, i žuista s druge strane. U prvom poglavlju ovog rada već smo ukazali na to da, kao klasično delo religijskog daoizma, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* teže večnom životu i dostizanju besmrtnosti. S druge strane, kao dela filosofskog daoizma, *Laoci* i *Džuangci* teže oslobađanju duha i prevazilaženju materijalnog sveta, što je posebno izraženo kod Džuang Cija, koji je išao dotle da je čak život i smrt ravnopravno tretirao, što je bilo potpuno suprotno Ge Hungovim stavovima, pa zato i ne čudi njegov negativan odnos prema tim idejama. Potrebno je ipak još jednom naglasiti da je Ge Hung imao negativan odnos samo prema stavu o životu i smrti u filosofiji Lao Cija i Džuang Cija, a ne i prema njihovim stavovima o ponašanjanju čoveka u društvu. Što se tiče žuističkih shvatanja koja su naišla na kritiku, Ge Hung je njima uglavnom zamerao na vrlo složenim obredima i dogmatskim pravilima društvene etikecije, tj. ono za šta on u poglavlju „Ming ben“ (明本) kaže: „儒者博而寡要，劳而少功“¹⁷¹. Ta vrsta kritike ga, pak, ne sprečava da žuistički sistem vrednosti uvede u svoj sistem postizanja besmrtnosti.

Jasno je da su Ge Hungovi pozitivni ili negativni stavovi prema bilo kojoj školi učenja izraženi u delima *Unutrašnja* i *Spoljašnja poglavlja Baopucija*, veoma jasno razgraničeni, tj. odnose se na tačno određene stvari te tako ne postoji problem protivrečnosti prethodno izrečenog s onim o čemu je kasnije bilo reči. Ge Hungov žuističko-daoistički pristup može se rezimirati na sledeći način: on je imao daoizam kao okosnicu, a žuizam kao pomoćno oruđe, što je bio i prirodni nastavak žuističko-daoističkog

¹⁷¹ „Ming ben“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·明本》), *Baopuci neipijen đijaosi* (《抱朴子内篇校释》), str.184. Značenje citirane rečenice je: Znanja kojima su se bavili žuisti je jako puno, ali se oni ipak nisu bavili osnovnim stvarima. Komplikovani žuistički rituali zamaraju čoveka, a nemaju nikakvog uspeha.

pristupa primenjenog u delima *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* i *Huainanci*. *Dao* (daoizam) koji se ovde spominje odnosi se na „Huangov i Laoov daoizam“ iz vremena nakon Zaraćenih država, a ne na Lao Cijev i Džuang Cijev daoizam iz vremena pre dinastije Ćin. Što se žuizma tiče, Ge Hung je apsorbovao njegovo učenje o etičkim odnosima između ljudi, moralu i vrlini, priznajući njihovu ulogu u održavanju reda u društvu. Istovremeno on ipak ističe da je preduslov za efikasnost žuističke etike u upravljanju državom, postavljanje Huangovog i Laoovog daoizma za osnovu tog upravljanja. Ge Hung se potvrdno izjašnjava prema vrednovanju života pojedinca kao ideji filozofskog daoizma iz vremena pre dinastije Ćin, kao i prema njihovim zahtevima za očuvanjem iskonske, čiste prirode, i njihovim stavovima o ponašanju u društvu koji podrazumevaju miran život i potpunu nezainteresovanost za uspehe i dobit. On međutim, istovremeno i kritikuje njihov ravnopravni tretman života i smrti. Po izboru žuističkih i daoističkih učenja koji je Ge Hung napravio, između *Spoljašnjih* i *Unutrašnjih poglavlja Baopucija* nema razlika, kao što je nema ni u svakom od njih ponaosob. Samo zato što je u *Spoljašnjim poglavljima* naglasak stavljan na principe upravljanja državom, daoistička osnova tog dela biva u ogromnoj meri obogaćena konkretnim žuističkim načinima upravljanja. S druge strane, kako je delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* naglasak stavljalalo na postizanje besmrtnosti, daoizam je činio okosnicu tog učenja, ali su kao neophodni uslovi za postizanje krajnjeg cilja uvedeni žuistički etički principi, čime je stvoren jedan specifični, kombinovani put praktikovanja doktrine (修道).

2.3.2. Kombinovani žuističko-daoistički Put praktikovanja doktrine (修道) u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*

Najznačajnija razlika koja postoji između ljudi i životinja jeste u tome što ljudi poseduju svest o životu. Ta svest o životu s jedne strane obuhvata razumevanje života, a s druge, razmišljanja o smrti. Život je iskustvo koje svaki čovek direktno ima, a različiti ljudi tokom tog iskustva dolaze do različitih spoznaja, ali uprkos tome, svako od njih instinktivno ceni život. Smrt je iskustvo koje niko od ljudi nije imao, najveća nepoznanica ljudskog roda, pa zato hiljadama godina tera ljude da se nad tim pitanjem duboko zamisle.

Stoga je i strah od smrti kod čoveka urođen. Smisao postojanja religije jeste da čoveku pruži utehu, da ga opskrbi hrabrošću da se može suočiti sa smrću. Zahvaljujući religiji, ljudi veruju da praktikovanjem isposničkog života mogu da postanu bude i tako izbegnu samsaru i dostignu Zemlju krajnjeg blaženstva; ili pak veruju u to da će njihov duh na kraju dobiti iskup od Boga i otići u raj. U *Unutrašnjim poglavljima Baopucija* Ge Hung je ponudio jedan sasvim novi put, a to je da praktikovanjem doktrine mogu postići dugovečnost i *dao*, mogu postati besmrtnici čiji telo i duh nikada neće prestati da postoje. Zarad postizanja tog krajnjeg ideala svih pristalica religijskog daoizma, dostizanja besmrtnosti, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* predlažu čitav niz okultnih veština *fangšu* kao što su ispijanje pilula i eliksira, tehnika podmlađivanja disanjem, metoda *čušen*, tehnika središta sobe i tome slično. U prvom poglavlju ovog rada već smo govorili o konkretnim tehnikama praktikovanja doktrine. Međutim, jedna od najznačajnijih karakteristika Ge Hungove teorije besmrtnosti jeste kombinovanje žuističkih etičkih normi i okultnih veština *fangšu* religijskog daoizma (道教方术), kao i stav da te okultne veštine mogu biti efikasne samo pod uslovom da se praktikuju i žuistički moralni principi. U poglavlju „Dui su“ *Unutrašnja poglavlja Baopucija* kažu (抱朴子内篇·对俗):

欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。¹⁷²

Značenje je sledeće: Ko god želi da dostigne večan život, besmrtnost, on najpre treba živeti po principima odanosti i sinovljeve poslušnosti, treba da bude blag i prijatnog karaktera, poseduje čovekoljublje, ispravnost i čast. U protivnom, nijedna tehnika *fangšu* neće imati efekta. U tekstu iznad već smo spomenuli da je Ge Hung imao vrlo otvoren stav prema učenjima svih škola od kojih je usvajao ono što je bilo dobro, i da je, zbog snažnog uticaja žuizma u njegovom obrazovanju u mladim godinama, delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* bilo obogaćeno žuističkim stavovima, što i nije čudno. Pa ipak, podići žuistička učenja na jedan tako visok nivo u delu koje iznosi teorije religijskog daoizma, bilo je nešto do tada

¹⁷² „Dui su“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·对俗》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.53.

neviđeno. Tako kombinovano učenje o putu postizanja besmrtnosti bilo je od izuzetnog značaja za dalji razvoj religijskog daoizma u celini, jer su posle tog dela, metode praktikovanja doktrine religijskog daoizma dobile i društvenu vrednost, odnosno etički i moralni smisao. Svi dobro znaju da je u tradicionalnoj kineskoj kulturi, žuističko učenje kao osnovu imalo učenja o etici i moralu. Ono je naglasak stavljalo na kultivisanje duha, a zanemarivalo telesna zadovoljstva. Kada bi došlo do sukoba između moralnosti i života, kada se moralo birati između jednog od njih, Konfucijev izbor bio je: „杀身以成仁“¹⁷³, a Meng Cijev: „舍生而取义“¹⁷⁴. Religijski daoizam je bio pak nešto sasvim drugo. Pristalice ove religije verovali su najviše u *dao* (put) dugovečnosti i besmrtnosti, tako da su oni posebno cenili i vrednovali život. Oni su živeli na taj način. U sistemu vrednosti pristalice religijskog daoizma, ni jedna stvar se po svojoj vrednosti nije mogla meriti sa životom. Taj stav o „vrednosti života“ (贵生) stalno je iznova naglašavan u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*:

生之于我，利亦大焉。论其贵贱，虽爵为帝王，不足以此法比焉。论其轻重，虽富有天下，不足以此术易也。¹⁷⁵

Značenje ovog citata je sledeće: Život je za svakog najveća dobit. Ako govorimo o značaju i vrednosti, čak se ni carska titula ne može porediti s veštinama dostizanja besmrtnosti (长生之术). Čak i da poseduješ svo bogatstvo ovog sveta, ono bi bilo nedovoljno da ga zameniš za veštinu besmrtnosti (不死之术). Pa ipak, Ge Hungove veštine besmrtnosti (不死之术) nisu više bile nepraktične, misteriozne i potpuno odvojene od realnosti,

¹⁷³ „Vei ling gung, 15.“, *Besede* (《论语·卫灵公第十五》), *Lunju jidžu* (《论语译注》), str.163. „杀身以成仁“: (Kad se mora napraviti izbor između života i čovekoljublja, hrabro treba žrtvovati život kako bi se spasilo čovekoljublje.)

¹⁷⁴ „Gao Ci džangđu, šang“, *Mengci* (《孟子·告子章句上》), *Mengci jidžu* (《孟子译注》), str.266. „舍生而取义“: (Kada moramo birati između života s jedne i morala i pravde s druge strane, treba da odbacimo život a sačuvamo moralnost i pravdu.)

¹⁷⁵ „Čin ćiju“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·勤求》), *Baopuci neipijen đijaoshi* (《抱朴子内篇校释》), str.259.

zahvaljujući uvođenju praktikanja žuističkog morala kao nužnog preduslova za dostizanje tog cilja. One su postale neka vrsta stepenika koji su od svetovnog sistema vrednosti vodili ka večnosti. Početak tih stepenika bilo je sprovođenje u delo žuističke etike i morala, a završetak se nalazio u domenu besmrtnosti religijskog daoizma.

U cilju što lakšeg uvođenja žuističkih etičkih i moralnih principa u okvire religijskog daoizma, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* su, zasnivajući se na daoističkim učenjima kao primarnim, a žuističkim kao sekundarnim, izvršila poređenje između njih u pogledu teškoće tj. lakoće njihovog usvajanja. Pored toga, u tom delu iznete su procene Lao Cija i Džuang Cija koje su se razlikovale od svih prethodno datih u daoističkim kanonskim delima, čime je, u teorijskom smislu, pripremljen teren za uvođenje žuističkih ideja u misaoni sistem daoizma. Popriličan broj stranica u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* je potrošen za razmatranje pitanja lakoće odnosno teškoće usvajanja žuizma tj. daoizma, a tom prilikom izneta su i vrlo detaljna poređenja i analize. Mi nećemo davati originalne citate kao ilustraciju, zbog ograničenosti prostora, ali ćemo sumirati najvažnije stavove po tom pitanju: Ge Hung je smatrao da, budući da svako od ta dva učenja ima svoje specifičnosti, usvajanje i jednog i drugog u nekim aspektima može stvoriti poteškoće, dok je u nekim drugim ono prilično jednostavno. Kada govorimo o žuizmu, savladavanje njegovog učenja čini se lakim, ali je u realnosti to izuzetno teško. Prilikom savladavanja žuističkih učenja postoje pravila i metode kojih se treba pridržavati, a ukoliko se čovek susretne s nekim problemom, tu je i veliki broj učitelja koje može pitati za savet. Iz tog razloga, početna faza učenja žuizma izuzetno je jednostavna, ali je za naprednije studije neophodno ovladati skrivenim principima. Potrebno je proučiti mnogobrojna klasična dela, u pogledu moralnog ponašanja u svakom trenutku treba sebe kontrolisati, kao što se i po političkim pitanjima čovek nikada ne sme opustiti. Iz tog razloga, što se dublje zalazi u žuistička učenja, to je ovladavanje njima sve teže. S druge strane, za savladavanje daoističkih učenja važi upravo suprotno. Ono se čini izuzetno teškim, a zapravo je jako jednostavno. Onaj ko izabere da uči daoizam, treba da odbaci sve društvene kontakte, napusti ženu i decu, odbaci zvanične titule i časti i obuzda sopstvene želje. Zato je početak tog učenja izuzetno težak, ali, kada se pređe ta početna prepreka, nema više komplikovanih

pravila rituala i ceremonija, kao što nema ni mnogobrojnih, masivnih klasika. Primordijalni *ci* (元气) se postepeno uvećava, čovek je svakim danom sve bezbrižniji, i tako mu učenje svakim danom biva se lakše.¹⁷⁶ Vidimo da Ge Hung nije poricao put učenja žuizma. Naprotiv, njegovo shvatanje onoga što se iz žuizma može naučiti kao i pravila učenja su veoma originalna. Ge Hung je izuzetno pozitivno ocenjivao one velike žuističke učitelje koji su posedovali ogromno znanje i bili plemeniti ljudi. Osim toga, on je smatrao da su i Konfucije i Lao Ci podjednako zaslužili da ih zovemo mudracima (圣人). Pogledajmo najpre na koji način Ge Hung definiše pojam „圣“ (sveti, veliki majstor neke veštine, *Prim. prev.*). U poglavlju „Bijen ven“ (辩问) on kaže:

世人以人所尤长, 众所不及者, 便谓之圣。¹⁷⁷

Prevod ove rečenice glasi: One koji po svojim kvalitetima daleko prevazilaze obične ljude, a koje (kvalitete) drugi teško mogu dostići ili prevazići, takve ljude možemo nazivati mudracima (圣人). Iz ove definicije mudraca (圣人) jasno je da i Konfucije i Lao Ci podjednako ispunjavaju te uslove, jer, iako su njihovi stavovi i njihovi teoretski sistemi veoma različiti, svako od njih je u svom domenu daleko prevazišao običan svet. Upravo zbog toga, na različitim mestima u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, Konfucije i Lao Ci stoje rame uz rame jedan s drugim, i međusobno se nadopunjuju. Jedan od primera koji to može posvedočiti jeste sledeća rečenica iz poglavlja „Bijen ven“ (辩问):

得道之圣人, 则黄、老是也。治世之圣人, 则周、孔是也。¹⁷⁸

Njeno značenje je sledeće: Paragone mudraca koji su spoznali *dao* i postali besmrtni predstavljaju Žuti car i Lao Ci, dok uzore mudraca u oblasti upravljanja ljudskim društvom,

¹⁷⁶ Analiza i poređenje stepena teškoće savladavanja žuizma i daoizma koncentrisani su u poglavljima „Sai nan“ *Unutrašnjih poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·塞难》), iz *Baopuci neipijen đijaoši* (抱朴子内篇校释), str.139, i „Bijen ven“ *Unutrašnjih poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·辩问》), iz *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.225.

¹⁷⁷ „Bijen ven“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·辩问》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.225.

¹⁷⁸ *Ibid.* str.224.

predstavljaju vojvoda od Džoua i Konfucije. Ovde su i Konfucije i Lao Ci zajedno smešteni u kategoriju mudraca (圣人). Jedina razlika između njih jeste u podeli funkcija. Što se statusa, pak, tiče, ne postoji podela na superiornijeg i inferiornijeg. Tvrdnja da su i Lao Ci i Konfucije podejednako mudraci (圣人) je nešto što se do tada nije moglo sresti u delima filozofskog daoizma. To nije bio slučaj samo u daoističkim klasicima kao što su *Hešang Gung džangđu* i *Taiping đing* koji su deifikovali Lao Cija, već je čak i u delima *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* i *Huainanci*, koja su kombinovala žuistička i daoistička učenja, Lao Ci imao viši položaj od Konfucija. Konfucije je često bio uziman kao alegorija na onim mestima gde je izražavana kritika prema preterano komplikovanim žuističkim ceremonijama i dogmatskim pravilima. Pa ipak, Ge Hung je u čitavom svom delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, mnogo više hvalio nego što je kritikovao Konfucija. Pa čak i ta kritika, tamo gde ju je bilo, bila je više Ge Hungov žal za tim što Konfucije nikako nije mogao da se oslobodi brige o ovozemaljskom svetu, i što se nije povukao u osamu i posvetio *daou*. Čak i po tome što je razlog za Konfucijevu nemogućnost da odbaci ovozemaljski svet pripisao fatalizmu, dovoljno je da posvedoči da je Ge Hung visoko uvažavao Konfucija i njegova dela. Istovremeno, u drugim odeljcima *Unutrašnjih poglavlja Baopucija*, uočavamo u kolikoj je meri Ge Hung pridavao važnost konfucijanskim klasicima kao što su *Klasična knjiga pesama*, *Klasična knjiga dokumenata* i dr. i koliko se iskreno divio posvećenosti žuističkih mudraca upravljanju državom, rešavanju ovozemaljskih pitanja kao i njihovoj brizi za sve pod kapom nebeskom. Upravo je iz ovakvog stava prema žuizmu i poznavanja njegovih učenja, Ge Hung otišao i korak dalje i žuističke koncepte kao što su obredi, odanost i poštenje uveo u daoističku religijsku disciplinu, stvorivši na taj način metodologiju dostizanja besmrtnosti koju karakteriše kompromis između žuističkih i daoističkih učenja.

Kao prvo, Ge Hung je žuistički koncept „obreda, rituala“ (*li*, 礼) uveo u daoističku kategoriju *daoa*. „Obredi, rituali“ (*li*, 礼) predstavljali su moralnu normu patrijarhalnog klanskog sistema drevne Kine i osnovu ceremonijalnog sistema koji je s njim bio povezan. Nakon uspostavljanja vlasti dinastije Džou, vojvoda od Džoua utvrđuje obrede i muziku, vrši izbor ceremonija iz prethodnih vremena i tako stvara skup zaokruženih i strogih pravila

poznatih pod nazivom „obredi Džoua“ (周礼). Centralna ideja oko koje su formirani „obredi Džoua“ bila je: „vladar treba da bude vladar, ministar ministar, otac otac a sin“ (君君、臣臣、父父、子子), koja otelovljuje strogu hijerarhijsku strukturu patrijarhalnog društva. Konfucije je posebno uvažavao obrede Džoua, tako da su počevši od njega, pa sve do dinastije Han, oni bili predmet rasprava generacija i generacija žuista, koji su ih istovremeno i usavršavali pružajući na taj način kredibilitet feudalnim vladarima da uz pomoć obreda upravljaju državom. Kako je Ge Hung još u mladosti bio upoznat s žuističkim učenjima i kanonima, on se iz sveg srca identifikovao sa žuističkim sistemom vrednosti koji je kao okosnicu imao koncept „obreda, rituala“ (礼), tako da je i u *Spoljašnjim poglavljima Baopucija* ukazivao na njihovu važnost za čoveka:

盖人之有礼，犹鱼之有水也。鱼之失水，虽暂假息，然枯糜可必待也。¹⁷⁹

夫匹庶钧称于王者，儒生高极乎唐、虞者，德而已矣，何必官哉？¹⁸⁰

U prvoj rečenici se kaže sledeće: Važnost rituala, obreda za čoveka može se uporediti s važnošću koju voda ima za ribe. Ukoliko ljudi ne vode računa o obredima, oni neće moći da prežive u društvu, baš kao ni riba ne može opstati kada ostane bez vode. Značenje druge rečenice je: Običan čovek može biti podjednako poštovan kao kralj ili car, a najobičniji učenjak može imati položaj ravnopravan sa kraljevima-mudracima kakvi su bili Tang Jao i Ju Šun. Samo ako je plemenit i pun vrlina, on ne mora voditi računa o tome da li je njegov službeni status visok ili nizak. U ovim dvema citiranim rečenicama, Ge Hung o obredima govori kao o uslovu koji je čoveku neophodan da bi preživeo, a „vrlinu“ (德) posmatra kao važan standard za procenu čovekovog karaktera. Po tome se vidi u kojoj meri je on pridavao važnost žuističkom sistemu vrednosti. Istovremeno, Ge Hung ističe da je nastanak „rituala, obreda“ (礼) i drugih normi moralnog ponašanja nužan rezultat istorijskog razvoja:

¹⁷⁹ „Di huo“, *Spoljašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子外篇·讥惑》), *Baopuci vaipijen đijaodijen* (《抱朴子外篇校笺》), str.7.

¹⁸⁰ „Ji min“, *Spoljašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子外篇·逸民》), *Baopuci vaipijen đijaodijen* (《抱朴子外篇校笺》), str.92.

厥初邃古，民无阶级，上帝悼混然之甚陋，悯巢穴之可鄙，故构栋宇以去鸟兽之群，制礼数以异等威之品。教以盘旋，训以揖让，立则磬折，拱则抱鼓，趋步升降之节，瞻视接对之容，至於三千。盖检溢之堤防，人理之所急也。¹⁸¹

Značenje ovog citata je: U drevnim vremenima, između ljudi nije postojala razlika u društvenom statusu. Vladari su saosećali s narodom zbog teških uslova u kojima se živeli, pa su im zato izgradili kuće kako bi se zaštitili od zverinja. Stvorili su rituale, obrede, kako bi istakli plemenito i dostojanstveno ponašanje. Vladari drevnih vremena ljude su učili ritualima prilikom susreta domaćina i gosta, stvarali su muziku koja bi kultivisala i obrazovala ljude, pomagali im da usvoje osnove društvene etikecije i standarde ophođenja prema drugima. Tih rituala bilo je više od tri hiljade. Prvobitna namera ovih naizgled složenih rituala bila je da posluže ljudima za procenu sopstvenih postupaka. Oni su nastali kao odgovor na potrebe ljudi. Vidimo da za Ge Hunga, obredi, rituali nisu pravila namerno stvorena da bi ograničila ljudsku prirodu, već su prirodno nastali u skladu s čovekovom prirodom. Taj njihov prirodni nastanak u skladu je sa zakonitostima *daoa*. Ge Hung zatim ističe sledeće: „时移世改，礼自然也“¹⁸² (Sa protokom vremena, menja se i društvo, pa je prirodno da dođe i do promene rituala, obreda.) Da zaključimo, nastanak i razvoj rituala, obreda (礼) prati prirodne zakonitosti, a kako su u daoističkoj filosofiji, prirodni zakoni *dao*, rituali, obredi (礼) su u osnovi blisko povezani s *daoom*, oni su postali sastavni deo njega. Zahvaljujući ovakvim shvatanjima, Ge Hung u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*, koncept rituala, obreda (礼) direktno uvodi u kategoriju *daoa*:

夫所谓道，岂唯养生之事而已乎？易曰：立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。……道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万

¹⁸¹ „Di huo“, *Spoljašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子外篇·讥惑》) *Baopuci vaipijen đijaodijen* (《抱朴子外篇校笺》), str.4.

¹⁸² „Dun ši“, *Spoljašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子外篇·钧世》), *Baopuci vaipijen đijaodijen* (《抱朴子外篇校笺》), str.77.

类，酝酿彝伦者也。¹⁸³

Značenje ovog citata je: Da li je moguće da *dao* obuhvata samo ono što je u vezi sa očuvanjem zdravlja i dostizanjem besmrtnosti? *Klasična knjiga mena* kaže: *Dao* koji upravlja kretanjima nebeskih tela zapravo čine *jin* i *jang*; *Dao* koji upravlja večnim opstankom Zemlje čine meko (柔) i tvrdo (刚); *Dao* koji održava postojanje ljudskog društva zapravo čine čovekoljublje (仁) i ispravnost (义)... Taj *dao* je zapravo stvorio stotinu škola misli, nebo i zemlju, rodio sva živa bića i uspostavio sve zakone. Ono na šta naročito treba posebno obratiti pažnju u ovom citatu jeste iskaz da je *dao* stvaralac najvažnijih ljudskih odnosa (酝酿彝伦者), tj. kreator svih zakona, te tako, rituali, obredi (礼) kao standardi ljudskog morala, prirodno, nastaju i postoje zahvaljujući *daou*.

Iz svega gorerečenog vidimo da je za Ge Hunga, nastanak rituala, obreda (礼) kao centralnog koncepta žuističkih etičkih standarda, njihovo postojanje i funkcionisanje, direktno zavisno od *daoa* i u skladu je s njim. Stoga je centralna ideja žuističkih etičkih standarda, ritual, obred (礼) uveden u najvišu kategoriju filozofskog i religijskog daoizma, *dao*, postavši tako jedan od obaveznih zadataka na putu postizanja besmrtnosti.

Pored toga, Ge Hung je od žuista preuzeo sistem društvene hijerarhije, koji je iskoristio ne bi li izgradio svet besmrtnika religijskog daoizma. U delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, Ge Hung stalno iznova naglašava dve stvari: 1. Sveci zaista postoje; 2. Besmrtnost se može dostići kultivacijom. Kako bi pojačao verodostojnost svojih stavova, on je u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* stvorio sistemski zaokružen, vrlo živopisan i veoma specifičan svet besmrtnika. Stvaranje jednog takvog sveta besmrtnika s jedne strane predstavlja usavršavanje i produbljivanje hijerarhije besmrtnika datog u delu *Taiping đing*, dok je s druge strane i originalno Ge Hungovo ostvarenje. Najizraženija karakteristika tog sistema jeste usvajanje i primena žuističke društvene hijerarhije. U poglavlju „Dui su“ dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija* se kaže:

¹⁸³ „Ming ben“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·明本》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.184.

天上多尊官大神，新仙者位卑，所事奉者非一。¹⁸⁴

Značenje ovog citata je sledeće: Na nebu postoji veliki broj visoko pozicioniranih besmrtnika. Besmrtnici koji su to relativno skoro postali imaju nizak položaj, pa je zato onih koje oni istovremeno moraju služiti više. Vidimo da i u domenu besmrtnika, koga naizgled karakteriše sloboda i nesputanost, između onih novih i onih starih postoji razlika u položaju i statusu, što se ni malo ne razlikuje od ljudskog sveta. U poglavlju „O besmrtnicima“ Ge Hung je besmrtnike podelio na Besmrtnike Neba (天仙), Zemaljske besmrtnike (地仙) i Besmrtnike oslobođene tela (尸解仙):

上士举行升虚，谓之天仙。中士游于名山，谓之地仙。下士先死后蜕，谓之尸解仙。¹⁸⁵

Među besmrtnicima, Besmrtnici Neba zauzimaju najviši položaj. Oni se nazivaju još i „leteći besmrtnici“ (飞仙), tj. *daluo đinsijen* (大罗金仙). Nastanjeni na nebesima, oni mogu menjati oblik, mogu leteti, a hrane se uglavnom cinabaritom. Zemaljski besmrtnici su besmrtnici srednjeg staleža, koji imaju moći besmrtnika ali ne i magične moći promene. Njihova tela ne stare, često tumaraju oko reka i planina i hrane se uglavnom magičnim pečurkama. Besmrtnici oslobođeni tela (尸解仙) nazivaju se još i „mudrim dušama“ (灵鬼). U Ge Hungovom sistemu praktikovanja doktrine i dostizanja besmrtnosti, oni se nalaze na najnižoj poziciji. Za života oni nisu bili obdareni mogućnošću da u potpunosti postanu besmrtni, tako da nakon smrti, njihov duh nastavlja da živi posredstvom reinkarnacije ili pozajmljivanja tuđeg tela, te tako dobijaju priliku da i u sledećem životu nastave sa praktikovanjem doktrine. Vidimo da su besmrtnici Neba oni koji na nebu zauzimaju visoke funkcije, Zemaljski besmrtnici slobodno tumaraju zemljom, dok se Besmrtnici oslobođeni tela na ovome svetu reinkarniraju i tako nastavljaju da žive. Razlike u položaju besmrtnika, kao i razlike u načinu ishrane, stanovanja, moći koju poseduju i statusu, nastale su po

¹⁸⁴ „Dui su“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·对俗》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.52.

¹⁸⁵ „O besmrtnicima“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·论仙》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.20.

ugledu na političku i ekonomsku društvenu hijerarhiju koja je vladala u realnom svetu i bila zasnovana na žuističkoj etici. Drugim rečima, u osmišljavanju sveta besmrtnika u okviru religijskog daoizma, Ge Hung je u potpunosti primenio društvenu hijerarhiju koja je postojala u žuističkoj teoriji. Ge Hung je taj metod primenio s ciljem da religijski daoizam obogati određenim društveno-političkim karakteristikama i na taj način omogući vladajućem aristokratskom staležu u realnom svetu da ga lakše prihvati i razume. Istovremeno, na taj način je osnažena i društvena uloga religijskog daoizma da kultiviše narod i osigura da sledbenici tokom praktikovanja doktrine ne krše postojeće principe života u društvu. Tako je obezbeđeno i nesmetano širenje religijskog daoizma, koje vladajući slojevi nisu pokušavali da suzbiju.

Potrebno je istaći još i to da je Ge Hung smatrao da tri gorenavedena tipa besmrtnika, besmrtnici Neba, Zemaljski besmrtnici i Besmrtnici oslobođeni tela, mogu međusobno da prelaze iz jedne u drugu kategoriju. Kriterijum za tu transformaciju bile su zasluge koje je neko stekao svojim postupcima, akumulacija vrlina i čestitih dela, što je bilo u potpunosti u skladu s žuističkim zahtevima stalnog kultivisanja karaktera ljudi. Ge Hung je smatrao da, što više dobrih dela učine i što više zasluga steknu, sledbenici religijskog daoizma će dobiti viši status kada dostignu besmrtnost. U poglavlju „Dui su“ (对俗) se kaže: „人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善“¹⁸⁶. Na ovaj način uspostavljena je direktna veza između delanja shodno žuističkim moralnim načelima i napredovanja u svetu besmrtnika religijskog daoizma.

Na kraju, Ge Hung je žuističku etiku i moral obogatio teorijom dostizanja besmrtnosti. Logički gledano, religijski daoizam, čiji je najviši cilj bio postizanje besmrtnosti praktikovanjem doktrine, insistirao je na napuštanju svetovnih običaja, što je bio zahtev potpuno suprotan žuističkom koji insistira na ispunjavanju dužnosti kao što su odanost i sinovljeva poslušnost u ovom, realnom svetu. Pa ipak, Ge Hung ističe da je

¹⁸⁶ „Dui su“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·对俗》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.53. Značenje citirane rečenice je: Ukoliko čovek želi da postane Zemaljski besmrtnik, onda on mora da uradi tri stotine dobrih stvari. Da bi postao besmrtnik Neba, treba da učini hiljadu i dve stotine dobrih dela.

stremljenje ka dostizanju besmrtnosti posredstvom praktikovanja doktrine upravo konkretna implementacija žuističkog sistema vrednosti koji insistira na odanosti i sinovljevoj poslušnosti. Praktikovanje doktrine i kultivisanje radi postizanja besmrtnosti s jedne i ispunjavanje sinovljevih dužnosti, prihvatanje zvanične službe i lojalnost vladaru s druge strane, samo na različite načine stižu do potpuno istog cilja. U delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, Ge Hung nije samo potvrdio da su žuistički stavovi o odanosti i sinovljevoj poslušnosti osnova *daoa* humanosti u ljudskom društvu (人道之本), već je istovremeno i istakao da su oni i osnova *daoa* besmrtnosti u svetu besmrtnih (仙道之本):

立功为上，除过次之。为道者以救人危使免祸，护人疾病，令不枉死，为上功也。欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。¹⁸⁷

欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人……如此乃为有德，受福于天。¹⁸⁸

Značenje prvog citata je sledeće: (Za ljude koji nastoje da dostignu *dao* besmrtnosti) najbolje je da uspostave moralno ponašanje i steknu zasluge, kako bi izbegli da zbog greške padnu jedan stepenik niže. Ljudi koji se bave tehnikama dostizanja besmrtnosti, moraju najpre spasiti ljude od nedaća, učiniti da ljudi izbegnu katastrofe, zaštititi ih od muka koje sa sobom donose bolesti, kao i od nepravedne i uzaludne smrti. To su najveće od svih zasluga. Svima onima koji teže dostizanju *daoa* besmrtnosti (仙道), odanost (忠), sinovljeva poslušnost (孝), harmonija (和), poslušnost (顺), čovekoljublje (仁) i poverenje (信) moraju biti najvažnije osobine. Ukoliko neko uči samo veštine *fangšu* a ne radi na kultivisanju sopstvenog karaktera i delanja, on neće moći da dostigne besmrtnost. Značenje drugog citata je: Ukoliko (neko) želi da dostigne besmrtnost, on mora činiti dobra dela i kultivisati svoju vrlinu, mora se s ljubavlju i naklonošću ophoditi prema svim stvarima,

¹⁸⁷ „Dui su“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·对俗》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.512.

¹⁸⁸ „Vei dži“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·微旨》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.126.

onako kako bi želeo da se drugi prema njemu ophode. Samo ljudi takvih moralnih kvaliteta mogu od nebesa dobiti blagoslov. Iz ova dva gorenavedena citata vidimo da je Ge Hung bio ubeđen u to da se samo posredstvom okultnih veština *fangšu* ne može dostići besmrtnost. Neophodan preduslov za to jeste prikupljanje zasluga, činjenje dobrih dela, odanost i sinovljeva poslušnost. Izrazi kao što su 忠恕 (lojalnost i obzirnost), 受福于天 (blagoslov neba) i dr. kao da su ponovljeni stavovi koje srećemo u žuističkom klasiku *Besede* (《论语》), u kome se kaže: „己所不欲, 勿施于人“¹⁸⁹ ili pak u „Jidžuanu“ (易传): „自天佑之, 吉无不利“¹⁹⁰ Osim toga, u poglavlju „Vei dži“ (微旨), Ge Hung navodi nekoliko stotina loših dela. Onog trenutka kada čovek učini neko loše delo, njemu se oduzima tzv. *suan* (算), tj. životni vek koji mu je predodredilo Nebo. Kada se životni vek u potpunosti iscrpi, nastaje smrt. Ge Hung je gorepomenute norme žuističkog morala uveo u sistem praktikovanja doktrine religijskog daoizma, čime je u ogromnoj meri povećao njihovu sprovodljivost. Bilo je to zato što su norme žuističke etike često bile obojene visokim stepenom idealizma, ali su, zbog nedostatka konkretnih ograničenja i mehanizama nagrada i kazni, njihova sprovodljivost u delo u prilagodljivost bile izuzetno male. Uvođenjem ovih etičkih normi u sistem praktikovanja doktrine religijskog daoizma, one se povezuju s najvišim ciljem, postizanjem besmrtnosti, čime postaju mnogo primamljivije širokim narodnim masama. Što će reći, nakon što je praktikovanje žuističke etike i morala postalo neophodan uslov za dostizanje besmrtnosti, moralni zahtevi iz spoljašnjeg sveta postaju goruća unutrašnja potreba koja dolazi iz duše svakog sledbenika religijskog daoizma, čime oni dobijaju izuzetno snažnu moć kontrole i sprovodljivosti u delo.

I ne samo to, Ge Hung čak i izjednačava traganje za besmrtnošću sa žuističkim principima odanosti i sinovljeve poslušnosti. Kada ga je neko pitao da li su se ljudi, koju su

¹⁸⁹ „Vei ling gung, 15.“, *Besede* (《论语·卫灵公第十五》), *Lunju jidžu* (《论语译注》), str.166. Značenje citata je sledeće: Ako ti ne želiš da na neki način budeš tretiran, onda nemoj ni druge tako tretirati.

¹⁹⁰ „Sjici čuanšang“, *Klasična knjiga mena* (《易经·系辞传上》), Džou Dženfu (周振甫) (prevod i komentari), *Džouji jidžu* (《周易译注》), 中华书局, 1991:232. Značenje citata je sledeće: Ako si vredan, Nebo će ti pomoći.

u nastojanju da dostignu besmrtnost napustili ovaj svet zbog čega nisu bili u mogućnosti da prinose žrtve precima, ogrešili o *dao* sinovljeve poslušnosti, on je odgovorio:

盖闻身体不伤，为之终孝，况得仙道，长生久视，天地相毕，过之受全归完，不亦远乎？¹⁹¹

Značenje citata je sledeće: Čuo sam da je najiskrenija i najveća sinovljeva poslušnost sačuvati telo od povreda. Šta tek onda reći za one koji praktikuju doktrinu ne bi li dostigli besmrtnost? Budući da mogu mnogo duže i potpunije da sačuvaju svoje živote, čijom dužinom daleko prevazilaze obične smrtnike, proizilazi da su u stanju i da mnogo duže obavljaju dužnosti koje spadaju u domen sinovljeve poslušnosti, kao što je, recimo, prinošenje žrtava precima. Vidimo da za Ge Hunga ciljevi koje su imali daoističko očuvanja tela i dostizanje besmrtnosti i žuistička „sinovljeva poslušnost“ nisu bili međusobno isključivi. Tako je značenje žuističkih pojmova „odanosti“ (忠) i „sinovljeve poslušnosti“ (孝) bilo prošireno novim sadržajem. Služenje vladaru i roditeljima prestaje da bude jedini sadržaj ovih pojmova, već daoistički ideali očuvanja tela i vrednovanja života postaju još važniji vidovi otelovljenja tih principa. Jedno ovako uklapanje na teorijskom nivou uspešno je otklonilo konflikt između traganja za besmrtnošću religijskog daoizma i žuističkih ideala odanosti i sinovljeve poslušnosti. Istovremeno, time je u izvesnoj meri ublažen i sukob između aktivnog učestvovanja u državnoj službi s jedne i povlačenja u planine i šume radi vođenja asketskog života s druge strane. Na taj način, praktikovanje doktrine i dostizanje besmrtnosti koje karakteriše prevazilaženje ovosvetovnog, više ne krši principe ispravnosti vladara i ministara, čime religijski daoizam lakše dobija podršku vladajućih slojeva društva, ali ga iz tog razloga i narod lakše prihvata i više veruje u njega. Jedan takav pravac mišljenja koji je kombinovao žuizam i daoizam imao je izuzetno aktivnu ulogu u podsticanju daljeg razvoja i širenja religijskog daoizma u njegovoj ranoj fazi.

¹⁹¹ „Dui su“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·对俗》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.52.

Da sumiramo. Sprovođenje u delo žuističkih principa etike i morala Ge Hung vidi kao neophodan uslov za praktikovanje doktrine dostizanja besmrtnosti religijskog daoizma. S jedne strane, time je žuističkoj etici i moralu omogućeno da u okvirima vere u besmrtnost religijskog daoizma stekne mnogo veću privlačnost i konkretnu sprovodljivost. S druge strane, zahvaljujući tome, svet besmrtnika religijskog daoizma poprima društveno-političke karakteristike, čime mnogo lakše stiče podršku vladajućih slojeva ali i naklonost širokih narodnih masa. Ovaj novi put razvoja religijskog daoizma koji je Ge Hung utro kombinovanjem žuističkih i daoističkih učenja, ne samo da je izvršio ogroman uticaj na dela religijskog daoizma kasnijih perioda, već je učinio da se kombinovanje učenja ove dve drevne škole misli, koje je započeto u delima *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* i *Huainanci*, još više konkretizuje i produbi.

3. Književne karakteristike dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija* i njihovo ishodište

Kao jedna od najvažnijih karika u istoriji razvoja misli u drevnoj Kini, postojanje filozofskog i religijskog daoizma nije imalo samo filozofsku i istorijsku vrednost, već su dela koja pripadaju ovim školama misli takođe bila izuzetno važna i za razvoj kineske književnosti. Klasični spisi filozofskog i religijskog daoizma bili su važan sastavni deo klasične kineske književnosti, blisko povezani s književnim delima ostalih pravaca koja su na njih izvršila uticaj i obrnuto. *Unutrašnja poglavlja Baopucija* bila su prvo sistematsko delo u istoriji religijskog daoizma u kome su sumirana dotadašnja teorijska saznanja, pa je njihov nastanak bio neraskidivo povezan s mnogobrojnim daoističkim spisima prethodnih perioda koji su pripremili teren za njihovu pojavu. Što se tiče književnih karakteristika, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* preuzela su estetski stil prvog daoističkog dela, dela *Laoci*. Osim toga, kao delo izrazite literarne i filozofske vrednosti, *Džuangci* je takođe izvršilo važan uticaj na jezik, stilske figure i književni stil dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija*. U nastavku teksta, u posebnim odeljcima detaljnije ćemo analizirati književni stil u trima daoističkim delima, delu *Laoci*, *Džuangci* i *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, kao i njihova ishodišta i međusobne uticaje.

3.1. Početak književnosti filozofskog i religijskog daoizma – delo Laoci

Kao delo koje je postavilo osnovu daoističke filozofije i književnosti, delo *Laoci* odlikovao je lep jezik i dubina filozofskih razmatranja. Ovo delo filozofske proze postavilo je čvrste temelje za kasniji razvoj književnosti i izvršilo uticaj na formiranje književnog stila svih dela filozofskog i religijskog daoizma koja će uslediti. U pogledu izbora reči i upotrebe rime, delo *Laoci* je predstavljalo sintezu dostignuća jezičke umetnosti severa i juga iz perioda pre dinastije Čin, pa se može reći da su razne stilske figure i rečenične forme aktuelne i u jednom i u drugom delu Kine, u njemu našle svoj izraz. Kao celina, *Laoci* je delo u kome je ispoljena izuzetna i bogata moć imaginacije, koja je u potpunosti

izrazila dubinu autorovih filozofskih razmišljanja i na vrlo živopisan način iscrtala lik mudraca koji je dostigao *dao*. U isto vreme, u njemu je zahvaljujući dubokom razumevanju i promišljanju o prirodnim i društvenim pojavama, izražena jasna procena i oštra kritika realnosti. Uopšteno govoreći, jedinstvena književna lepota dela *Laoci* bila je rezultat kombinacije romantičarskih i realističkih elemenata kao osobenosti ovog dela.

3.1.1. Realistički elementi u delu *Laoci* i načini na koji su oni izraženi

Realistička književnost prvi put se pojavila pre nekoliko hiljada godina, i to onog trenutka kad su ljudi postali svesni vrednosti života. Prvu fazu u njenom razvoju činila je primitivna realistička književnost. Pojedini delovi dela *Laoci* predstavnici su realističke književnosti iz perioda pre dinastije Ćin. U najvažnija obeležja realističke književnosti dela *Laoci* spadaju duboko razumevanje sveta prirode i različitih pojava u njemu, kao i izrazito filozofski obojen način izražavanja. Takva je, na primer, jedna od najpoznatijih rečenica iz ovog dela:

道生一，一生二，二生三，三生万物。¹⁹²

Dao koji se ovde pominje je osnova oko koje je nastao čitav tekst. Taj pojam se odnosi na jedno početno stanje haosa, na izvor iz koga su nastali Nebo, Zemlja i sve stvari, kojeg karakteriše transcendentalnost i nepostojanje prostornih i vremenskih ograničenja, kroz koji je izražena Lao Cijeva jednostavna materijalistička kosmologija. Rečima „jedan“ (一), „dva“ (二) i „tri“ (三) opisan je proces nastanka svih bića i stvari iz *dao*a. Ovim stavom, Lao Ci je na jedan objektivni način porekao u to vreme popularno shvatanje izraženo kroz frazu „天道有知“¹⁹³, i posredstvom materijalizma opovrgao idealizam koji nije odgovarao realnom stanju stvari. Pogledajmo dalje i ovaj primer:

¹⁹² Četrdeset treće poglavlje dela *Laoci* (《老子·第四十三章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.239.

¹⁹³ „天道有知“: je jedno od stanovišta koje su zastupali žuisti iz perioda pre dinastije Ćin. Po njemu, Nebo je apsolutni vladar koga odlikuje subjektivna svest. Ono upravlja funkcionisanjem ljudskog društva.

反者道之动。¹⁹⁴

Zakovitosti kretanja *daoa* leže u promeni i razvoju u suprotnim pravcima. U ovoj rečenici, reč „反“ (*fan*, oprečan, suprotan, *Prim. prev.*) ima značenje: suprotan i kretati se ukруг. Ova dva veoma važna značenja sastavni su deo Lao Cijeve filosofije. On je smatrao da su sve pojave međusobno oprečne i suprotstavljene:

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾。¹⁹⁵

重为轻根，静为躁君。¹⁹⁶

.....

Značenje prvog pasusa je: Kada svi pod kapom nebeskom znaju zašto je nešto što je lepo, lepo, onda nastaje ružno; Kada svi na svetu saznaju zašto je nešto što je dobro, dobro, onda nastaje zlo. I zato su odnosi koji postoje između postojanja (有) i nepostojanja (无), teškog (难) i lakog (易), dugog (长) i kratkog (短), visokog (高) i niskog (下), relativni. U drugom citatu kaže se sledeće: Staloženost je osnova ishitrenosti, kao što je smirenost gospodar nesmirenosti. Ovako detaljno razmatranje međusobno oprečnih parova iz pojavnog sveta koji opet služe da se međusobno potvrđuju, upravo su osnova na kojoj Lao Ci zasniva svoje filofske stavove. Lao Ci smatra da se snažan, energičan rast i razvoj svih bića i stvari povinuje principu kružnog kretanja, te da njihov rast i razvoj ovaploćuje kružno kretanje *daoa*:

致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。天物芸芸，各复归其根。¹⁹⁷

Kada je um prazan i blistav (空明), i kada se čuva to stanje praznine i smirenosti, onda se u energičnom rastu i razvoju svih stvari, mogu videti principi njihovog kružnog kretanja.

¹⁹⁴ Četrdeseto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第四十章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.226.

¹⁹⁵ Drugo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第二章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.80.

¹⁹⁶ Dvadeset šesto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第二十六章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.176.

¹⁹⁷ Šesnaesto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第十六章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.134.

Oprečnost i cirkularno kretanje jedan su od najznačajnijih izraza Lao Cijevog realističke tehnike, zahvaljujući kojoj filozofski sistem izložen u delu *Laoci*, nije izgrađen na potpuno imaginarnom razmišljanju, već na jasnom doživljavanju i posmatranju svih stvari. Upravo je to i razlog zbog koga je ovo delo bilo umetničko delo koje je imalo i upotrebnu vrednost. Osim shvatanja principa svih stvari u prirodi, Lao Cijeve realističke metode još se jasnije i dublje ispoljavaju u njegovim opisima tadašnjeg društvenog života:

师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年。¹⁹⁸

民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民之轻死，以其上生毛之厚，是以轻死。¹⁹⁹

天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。²⁰⁰

U poslednjim godinama perioda Proleća i jeseni, društvo je bilo u haosu, a borbe za zauzimanje teritorija bile su žestoke i brutalne. Lao Cijevo jasno sagledavanje stvarnosti izraženo je britko i živopisno u čitavom njegovom delu. Tragične posledice ratnih razaranja i velike nesreće izazvane unutrašnjim sukobima za prevlast, verno su opisane u ovom delu i tako poslužile da se izrazi Lao Cijevo oštro protivljenje tiraniji. Značenje gorenavedenih citata je sledeće: Narod je pogođen glađu iz tog razloga što su vladarevi nameti preveliki. Narodom je teško upravljati, zato što je vladar nerazuman i ohol, pa je u svojim odlukama i delima brzoplet i samovoljan. Ljudi ne uzimaju smrt za nešto ozbiljno, zato što ih vladar nemilosrdno ugnjetava. Zakonitost prirode je da smanjuje ono što je obilato i pravi balans između slabog i jakog. Danas je situacija u društvu takva da se eksploatišu oni koji su siromašni i slabi, kako bi se snabdeli oni koji su bogati. Ovim rečima Lao Ci vrlo jasno ukazuje na to da osnovni razlog političke nesređenosti počiva u vladavini koja se oslanja na

¹⁹⁸ Trideseto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第三十章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.192.

¹⁹⁹ Sedamdeset peto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第七十五章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.330.

²⁰⁰ Sedamdeset sedmo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第七十七章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.336.

pritiske i eksploatacije. Koristeći poređenje prirode i društva, on direktno izražava svoj jasan uvid u tadašnje neravnopravno i haotično društvo, koje više puta u tekstu kritikuje.

Budući da su samoočuvanje (自守), smirenost (清静), nedelanje i nesukobljavanje (无为不争) bili principi ponašanja i osnove njegove filosofije, postoje mišljenja da je *Laoci* zapravo sve vreme govorio o univerzumu, zakonitostima *daoa* (道法) i drugim metafizičkim stvarima koje su „nedokučive“. Istini za volju, kao filozofsko delo u kome je iznet zaokružen sistem prilično dubokih razmišljanja, književno-jezički stil dela *Laoci*, nužno je morao biti pod uticajem „metafizičke“ filosofije *daoa*, i morao je razviti određene karakteristike nedostupnog, nejasnog i teško pojmljivog. Pa ipak, važno je napomenuti da se Lao Ci, u cilju jasnog izražavanja svojih filozofskih ideja, često opredeljivao za prilično verodostojne opise jednostavnih stvari, pojava i objektivnih zakonitosti, što ujedno predstavlja i izraz njegovog realističkog stila:

企者不立;跨者不行;自见者不明;自是者不彰;自伐者无功;自矜者不长²⁰¹

上士闻道, 勤而行之; 中士闻道, 若存若亡; 下士闻道, 大笑之。²⁰²

Značenje ovog citata je sledeće: (Onaj ko) želi dugo da stoji, ne može to činiti na vrhovima prstiju. Što ti je veća želja da stigneš daleko, to više izbegavaj da grabiš napred velikim koracima. Originalna želja da se pokažu sopstvene sposobnosti, često se pretvori u nešto sasvim suprotno zahvaljujući arogantnoj ubeđenosti u ispravnost sopstvenih stavova. Tvoja prvobitna namera da istakneš sopstvene zasluge, često završi tako što ih, zbog (tvog) hvalisanja, niko ne priznaje ... Ove stvari i delatnosti iz realnog života, iako se često mogu sresti i videti, ipak često bivaju zanemarene. Pa ipak, zahvaljujući tome što ih je Lao Ci „uhvatio“ i uspeo da iz njih dedukcijom „izvede“ svu dubinu i realnost *daoa*, prinuđeni smo da zaključimo da je zahvaljujući jednostavnosti realizma uspešno izrazio duboka metafizička razmišljanja. U drugom citatu dat je opis *šang šija* (nižeg činovnika prvog

²⁰¹ Dvadeset četvrto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第二十四章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.167.

²⁰² Četrdeset prvo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第四十一章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.229.

ranga), *džung šija* (nižeg činovnika drugog ranga) i *sija šija* (nižeg činovnika trećeg ranga) koji su doživeli prosvetljenje. Iščitavajući ga, mi stvaramo vrlo živopisnu sliku, kao da ispred sebe vidimo te ljude. Pored toga, delo *Laoci* govori još i o životu i smrti, sreći i nesreći, prirodnom okruženju, vegetaciji, pticama i životinjama i tome slično i u svim tim slučajevima uglavnom se koristi metodama realističkog opisivanja, čime je stvorena jedna spektakularna slika univerzuma u svoj njegovoj raznolikosti i ljudskih odnosa u svim njihovim formama i oblicima.

3.1.2. Romantičarski elementi u delu *Laoci* i načini na koji su oni izraženi

Delo *Laoci* ni u kom slučaju nije samo realističko delo koje odlikuju konkretni opisi i rigidnost. Zbog svog specifičnog, filozofskog sadržaja, ono je nužno moralo da bude prožeto i romantičarskim elementima. Romantičarski elementi spadaju u najvažnija umetnička sredstva za razjašnjavanje konačne istine (*daoa*) i izražavanje emocija. Njihova bogata i vešta imaginacija kao i snažna emotivna obojenost, učinili su da daoistička filozofija postane i vrhunsko književno štivo. *Dao*, kao centralni koncept oko koga gravitira delo *Laoci*, nije objašnjen samo korišćenjem tehnika realističkog opisivanja i razjašnjavanja posredstvom poređenja. U opisima njegovih karakteristika, odnosno u objašnjavanju same suštine *daoa*, Lao Ci koristi izuzetno veliki broj bogatih, subjektivnih, imaginativnih slika za koje je ponekad izuzetno teško naći potporu u realnosti, obogaćujući ga na taj način romantičarskom atmosferom i mističnošću:

视之不见，名曰微；听之不闻，名曰希；博之不得，名曰夷。此三者，不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧。绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，天物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。²⁰³

Značenje ovog citata je: Ono što gledaš a ne vidiš, to se zove *vei*, ono što slušaš a ne čuješ, to se zove *si*, ono što pokušavaš da dodirneš, a u tome ne uspevaš, to se zove *ji*. Ne treba pitati o izgledu te tri (stvari), jer one su, same po sebi, jedna celina. A ta celina, to je ono

²⁰³ Četnaesto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第十四章》), *Laoci dindžu dinji* (《老子今注今译》), str.126.

što nazivamo „jednost“ (一). Iznad njega nije svetlo, kao što ni ispod njega nije tamno. On je beskrajan i teško ga je imenovati. Na kraju se opet vraća na početno stanje bez konkretnih stvari. To je oblik bez oblika, nerazgovetan jer se ne vide obrisi konkretnih stvari. Suočen s tom „nerazgovetnošću“, ti ne vidiš ni njegov početak, ni njegov kraj. U ovom opisu Lao Ci najpre koristi mnoštvo kategorija iz realnog sveta koje su ljudima dobro poznate, a onda ih jednu po jednu odbacuje, da bi potom izveo zaključak da korišćenje reči *wei* (微), *si* (希) i *ji* (夷) nije odgovarajuće da bi se jasno opisao *dao* koji se ne može percipirati. On prevazilazi razna ograničenja realnog sveta, kako bi u prvi plan, kontrastom, istakao svu mističnost *daoa*. To je ne samo osobenost *daoa*, već je i karakteristika Lao Cijevog književno-umetničkog stila koji se može opisati izrazima „najlepša muzika je ona koja se ne čuje“ (大音希声) i „najlepši oblici su oni koji se ne vide“ (大象无形). Lao Ci uglavnom *dao* opisuje kao tih i nedokučiv, a čitanje takvih opisa čini se kao eho koji u nama ostavlja čarlijanje povetarca nad površinom mora:

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有情。其情甚真，其中有信。²⁰⁴

Značenje citata je sledeće: *Dao* je nerazgovetan, maglovit, bez tačno utvrđenog oblika. U toj nerazgovetnosti, maglovitosti postoje oblici. U toj nerazgovetnosti, maglovitosti postoje realne stvari. U toj tmuni nalazi se istina. Ta istina je najčistija, najpouzdanija. Svakim izrazom ove rečenice opisan je *dao*, kao nešto što nema obrisa i što je nejasno. Taj opis istovremeno kod čitalaca stvara neiscrpnu mogućnost maštarenja i zamišljanja. Još jedna romantičarska tehnika koju Lao Ci primenjuje jeste da najpre da opis realnih oblika, a potom ih dodatno mistifikuje, što je vrlo vešto osmišljeno. Na primer:

古之善为道者，微妙玄通，深不可识，故强为之容。豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨兮其若客，涣兮若冰之将释，敦兮其若朴，混兮其若浊，旷兮其若谷。²⁰⁵

²⁰⁴ Dvadeset prvo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第二十一章》), *Laoci dindžu dinji* (《老子今注今译》), str.156.

²⁰⁵ Petnaesto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第十五章》), *Laoci dindžu dinji* (《老子今注今译》), str.129.

Značenje citata je sledeće: U drevnim vremenima, karakterni ljudi od integriteta koji su bili vični u tome da žive shodno principima *daoa*, bili su izuzetno misteriozni i duboki, pa je njih običan svet vrlo teško mogao da razume. Zato se, iako nevoljnoj prisilno, oni mogu ovako opisati: (oni deluju kao da) oklevaju, oprezni su kao onaj ko usred zime mora pregaziti zaleđenu reku; (uvek od nečega) strahuju, kao da se plaše napada susednih zemalja; ozbiljni su i puni puštovanja, kao gosti van doma; zadovoljni, kao sneg i led kad se otope bez traga; Oni su jednostavni i obični, kao neobrađeni komad drveta; Sveobuhvatni kao mutna voda (koja i dobro i loše zajedno odnese); bezbrižni su kao široka planinska dolina. U citatu se navode izrazi „涉川“ (pregaziti reku), „畏邻“ (plašiti se suseda), „客“ (gost), „冰“ (led), „朴“ (jednostavan), „浊“ (mutan), „谷“ (dolina) i druge realne stvari iz svakodnevnog života i prirode, koje su na čudnovat način promenjene upotrebom reči „若“, učinivši da se pred nama, u obrisima, pojave osobine kao što su obazrivost, opreznost, ozbiljnost, povezanost, iskrenost, jednostavnost, širina i velikodušnost kao stanje duha „onih koji su vični sprovođenju principa *daoa*“. Iako su upotrebljene jednostavne reči i fraze, čitav opis je genijalno zamišljen i odiše romantičarskim duhom. Pogledajmo još jedan primer:

上德若谷；大白若辱；广德若不足；建德若偷；质真若渝。²⁰⁶

Značenje ovog citata je sledeće: Najveća vrlina podseća na dolinu, a najčistija belina deluje kao da je uprljana. Najveća moralnost deluje kao da je nedovoljna, a snažna moralnost energično ponašanje čini se kao nemarnost, jednostavna iskrenost deluje kao primordijalni haos. Reči „谷“, „辱“, „不足“, „偷“ i „渝“ navedene u ovoj rečenici, dodatno se magično transformišu, tako da je postignuti efekat isti kao i u prethodno navedenom primeru.

U drevnim vremenima ljudi su pisali tako što su osećanja alegorijski predstavljali posredstvom stvari koje su opisivali, što je takođe bio slučaj i kod Lao Cija. Iako se delo *Laoci* uglavnom bavi rezonovanjem i argumentacijom, njega istovremeno odlikuje i izuzetna emotivna obojenost i izuzetna istančanost ukusa. Jednostavne reči u sebi skrivaju

²⁰⁶ Četrdeset prvo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第四十一章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.229.

veoma snažna i duboka osećanja, što čini da i čitaoci kasnijih perioda, čitajući ga osete uzbuđenje ili odlutaju daleko za njima:

众人熙熙，如享太牢，如登春台；我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩；累累兮若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！沌沌兮！众人昭昭，我独昏昏；众人察察，我独闷闷。澹兮其若海，飏兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。我独异于人，而贵食母。²⁰⁷

Značenje ovog citata je sledeće: Obični ljudi, žure tamo vamo ne bi li stekli dobit i sensualna zadovoljstva. „Ja“ sam više rad da očuvam svoju iskrenost i živim u miru oslobođen svih želja. Za mene je najvrednije sačuvati *dao*; U svom životu ja težim da budem nezainteresovan za slavu i dobit i živim mirno, da mi misli budu nesputane i da s univezumom ostvarim jedinstvo, da se asimilujem s prirodom. Iako je ovde Lao Ci nenamerno otkrio razdaljinu koja postoji između njega i većine ljudi, ipak, ovaj način kojim se duboke filozofske misli alegorijski predstavljaju putem osećanja, izuzetno su dirljive. Lao Ci je materijal za svoje delo nalazio u tadašnjim društvenim prilikama, koji je sazrevao i distiliseo se kroz Lao Cijeva razmišljanja, da bi na kraju bio izražen kao promišljanje o pojavama u društvu i traganje za putem njihovog razrešenja. Lao Ci je prema luksuznom i ekstravagantnom životu tadašnjih vladajućih slojeva osećao veliko ogorčenje, koje je direktno izražavao, pa se u tekstu na svakom koraku mogu naći njegove posebno istaknute kritike prema društvenoj nepravdi:

朝甚除，田甚芜，仓甚虚；服文采，带利剑，厌饮食，财货有余：是谓盗竽。非道也哉！²⁰⁸

Pripadnici vladajuće klase žive u sređenim i veličanstvenim palatama, nose finu brokatnu odeću i skupocene britke mačeve. Oni su siti jer se hrane najboljom hranom, vode luksuzan život, a svoje ionako preterano bogatstvo uvećavaju sakupljanjem prevelikih poreza. S

²⁰⁷ Dvadeseto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第二十章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.150.

²⁰⁸ Pedeset treće poglavlje dela *Laoci* (《老子·第五十三章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.268.

druge strane, običan svet je u teškoj situaciji zbog polja koja se ne obrađuju, na teškim su mukama zato što su žitnice prazne, pa se tako koprcaju na ivici gladi. Slika društva data u ovom opisu sastoji se od veoma izraženog kontrasta, koji odiše prezirom koje čitamo između redova:

民不畏死，奈何以死惧之？若使民常畏死，而为奇者吾得执而杀之，孰敢？²⁰⁹

Narod se ne plaši smrti, zašto ih onda plašiti njome? Ako bi se narod često plašio smrti, svakog ko pravi probleme mogli bi uhvatiti i pogubiti, i ko bi onda smeo da se pobuni? Nemoć i ogorčenje ispoljeni su u ovoj rečenici. Delo *Laoci* nije samo refleksija i spoznaja zakonitosti razvoja prirode i realnog društvenog života, već je, u mnogo većoj meri, celovito i duboko filozofsko promišljanje o prirodi i stvarima u ljudskom svetu.

3.1.3 Stilske tehnike u delu *Laoci* i njihove karakteristike

Veliki broj stilskih figura koje se sreću u delu *Laoci* učinilo je jezik ovog dela živopisnim, što je ujedno i jedan od glavnih razloga zašto se ovo delo smatra važnim delom klasične kineske književnosti. Najčešće primenjivana stilska tehnika u ovom delu jeste analogija koja se koristi u argumentaciji. Lao Ci koristi konkretne pojave kako bi posredstvom analogije objasnio apstraktna načela. Stvari na koje se analogija odnosi takođe su vrlo vešto opisane. U delu *Besede* (论语) se kaže: „智者乐水，仁者乐山.“ (Mudri ljudi zadovoljstvo nalaze u vodi, a ispravni i čovekoljubivi u planinama.). Kao izuzetno mudar čovek koji je govorio o dubokim filozofskim principima kao što je *dao*, Lao Ci je, prirodno, uživao u vodi, pa mu je zato ona i bila glavna inspiracija. Rečenice za koje mi danas znamo da koriste vodu kao metaforu, u velikoj većini potiču iz dela *Laoci*. Zato možemo zaključiti da je voda bila glavni izvorni domen kojeg je Lao Ci koristio za analogije u svom delu. Na primer:

上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。²¹⁰

²⁰⁹ Sedamdeset četvrto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第七十四章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.328.

天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜。²¹¹

Najveće savršenstvo (善) je poput vode, koja donosi dobrobit svim bićima i stvarima, a sama nikada nije agresivna. Voda samovoljno bira da se nalazi u nizijama koje niko ne voli, i ta njena karakteristika upravo je u skladu s *daoom*. Na svetu ne postoji ni jedna jedina stvar koja je mekša od vode, ali se isto tako ni jedna s njom ne može porediti kada treba pokoriti tvrde i čvrste stvari. U ovim dvema citiranim rečenicama, Lao Ci je iskoristio mekoću, submisivnost vode kao i to da ona vlašti sve stvari i nikada nije agresivna radi ostvarivanja sopstvenih ciljeva, ne bi li opisao plemenitost i vrline „savršenog“ čoveka. Ovde voda predstavlja karakterne osobine koje bi savršen čovek trebalo da ima. Time je Lao Ci izrazio svoj stav da se „mekim pobeđuje čvrsto“ (以柔克刚) kao i zalaganje za principe skromnosti i poniznosti.

Svakog ko je spoznao *dao* karakteriše iskonska nevinost i neiskvarenost. Kao začetnik daoističke filosofije, Lao Cija je krasio čisti duh *daoa* kojeg niko kasnije nije mogao da dostigne. Iz tog razloga, Lao Ci često sebe upoređuje s novorođenčecom:

专气致柔，能婴儿乎？²¹²

我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。²¹³

含德之厚，比于赤子。²¹⁴

Može li se koncentrisanjem esencijalnog *ćija* (精气) sve dok se ne dostigne blagost i krotkost dostići stanje novorođenčeta koje nema nikakvih želja i očekivanja? Samo ja, koji živim smireno, ne težim slavi i bogatstvu, koji ne činim ništa i oslobođen sam požude i

²¹⁰ Osmo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第八章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str. 102.

²¹¹ Sedamdeset osmo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第七十八章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str. 339.

²¹² Deseto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第十章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str. 108.

²¹³ Dvadeseto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第二十章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.150.

²¹⁴ Pedeset peto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第五十五章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str. 274.

pohlepe, kao dete još uvek ne umem da se smejem i plačem. Deca su najčistija i najiskrenija, pa su i njihove vrline i moralni kvaliteti najveće. Pogledajmo još i ove primere:

三十辐共一毂，当其无，有车用之。埴埴以为器，当其无，有器之用。故有之以为利，无之以为用。²¹⁵

Kola, posude i kuće olakšavaju čovekov život. Pa ipak, ukoliko glavčina kolskih točkova koja pokreće osovinu nije iznutra šuplja, kola se neće moći kretati. Ukoliko posude nisu iznutra šuplje, one u sebe neće moći ništa da prime. Ukoliko kuće ne bi imale šupljine u zidovima, vratima i prozorima kroz koje čovek može ulaziti i izlaziti i zahvaljujući kojima u njih ulazi svetlost, on u njima ne bi ni mogao živeti. Iz toga se vidi da su ti šuplji, prazni delovi oni koji imaju najznačajniju ulogu. Lao Ci koristi odgovarajuću i lako razumljivu analogiju kako bi jasno izrazio svoja ubeđenja da je „postojanje to koje ljudima donosi dobrobiti a nepostojanje to zahvaljujući kome se funkcija tog postojećeg može sprovesti u delo“ („有之以为利,无之以为用“). Koristeći jednostavne, obične stvari ne bi li izrazio duboku filozofsku ideju, Lao Ci vrlo uspešno nudi izuzetno ubedljiv argument. Slična tehnika upotrebe običnih stvari iz svakodnevnog života za izražavanje i objašnjavanje filozofskih načela i ideja primenjena je i u sledećim rečenicama:

合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下。²¹⁶

Da bi izraslo toliko da ga čovek rukama može obgrliti, drvo mora da počne od onog najmanjeg (semena). Platforma od devet nivoa počinje gomilanjem zemlje. Čovek koji putuje hiljadu *lija*, (taj put) započinje prvim korakom. Opisivanjem ovih pojava Lao Ci objašnjava da se stvari razvijaju od malog ka velikom, od malobrojnog ka mnogobrojnog, od bliskog ka dalekom. Ovaj opis je izuzetno interesantan i živopisan. Pogledajmo dalje sledeći primer:

谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。²¹⁷

²¹⁵ Jedanaesto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第十一章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.115.

²¹⁶Šesdeset četvrto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第六十四章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.301.

Dao koji sadrži i rađa sve stvari naziva se „duhom doline“ (谷神). On postoji večno i nikada ne nestaje. On je skrivena, nedokučiva majka. U toj skrivenoj, nedokučivoj majci nalazi se koren Neba i Zemlje. Njena stvaralačka moć neprekidna je i neiscrpna. Upravo je ovaj tip analogije koji se u delu *Laoci* stalno iznova pojavljuje, učinio da čitavo delo bude bogato natopljeno kombinacijom očiglednih odlika realističkog i romantističkog stila.

Delo *Laoci* se smatra delom poetske proze, a antiteza (骈偶) i paralelizam (排比) čine osnovu takvog jezičkog stila. Glavna karakteristika antiteze jeste da su rečenice pažljivo i skladno sastavljene i međusobno kontrastirane. Na taj način se mnogo snažnije može istaći centralna ideja. Osim toga, uredno napisana antiteza ima i određeni ritam što tekstu daje dodatnu vitalnost i lepotu. Na primer:

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。²¹⁸

Nebo i Zemlja su nepristrasni, pa na sva bića i stvari gledaju kao na slamenog psa koji se koristi za prinošenje žrtvi. I besmrtnici su takođe nepristrasni, pa ljude smatraju slamnatim psima koji se koriste za prinošenje žrtvi. Ovo poređenje objasnilo je karakteristiku *daoa* za koju se zalagao *Laoci*- nepristrasnost i jednaki tretman prema svima. Pogledajmo i sledeće primere:

众人昭昭，我独昏昏；众人察察，我独闷闷。”²¹⁹

甚爱必大费，多藏必厚亡。²²⁰

Svi ljudi se hvale svojom slavom, samo ja delujem nerazumno. Svi ljudi zapažaju i najmanje detalje, samo ja delujem kao da nemam moć zapažanja. Preterana pažnja (prema nečemu) može zahtevati ogromna ulaganja, preterano posedovanje može dovesti do ozbiljnih gubitaka. Ove dve grupe uporednih rečenica se međusobno ističu, u čemu se i

²¹⁷ Šesto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第六章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.98.

²¹⁸ Peto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第五章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.93.

²¹⁹ Dvadeseto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第二十章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.150.

²²⁰ Četrdeset četvrto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第四十四章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.241.

sastoji sva lepota antiteze. Pre nekoliko hiljada godina, Lao Ci je već izložio i pokazao kakav stav ljudi treba da zauzmu kada prave izbor između nekih stvari, a upozorenje koje im je u vezi s tim dao, izrazio je veoma elegantnim jezikom.

大成若缺，其用不敝；大盈若盅，其用不穷。²²¹

Ono što je najsavršenije deluje kao da ima manu, ali je njegova funkcija neiscrpna. Ono što je najpotunije deluje kao da je prazno, ali je njegova funkcija nepresušna. Iz ovog citata možemo videti da Lao Ci nije koristio antitezu samo u svom utvrđenom obliku gde su naporedne rečenice međusobno suprotstavljene. Značenja prvog i drugog dela gorenavedenih rečenica su kompatibilna, što je još jedna manifestacija preciznosti s kojom je Lao Ci baratao jezikom.

天下难事必作于易，天下大事必作于细。²²²

Sve teške stvari na ovom svetu, nužno su se morale razviti od onih lakih, kao što su se one velike (i važne) nužno morale postepeno razviti od onih malih (i nevažnih). Baš kao što je u rečenici iznad opisano da „platforma od devet nivoa, počinje gomilanjem zemlje“ (九层之台，起于累土), u objašnjavanju sličnih principa Lao Ci koristi različite stilske figure, čime tekst dobija na raznolikosti izraza. Iako se stalno iznova objašnjava isti princip, čitalac opet nema utisak ponavljanja i suvoparnosti.

人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。²²³

Za života, čovekovo telo je meko i gipko, a kada umre ono postaje tvrdo i kruto. Dok rastu, biljke i trave su meke i savitljive, a kada uginu one se osuše i uvenu. U ovim dvema rečenicama napravljena je paralela između promena u ljudskom životu i cvetanja i uvenuća biljaka i travki. Na taj način ideja da meko pobeđuje čvrsto i tvrdo, koja je originalno teško

²²¹ Četrdeset peto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第四十五章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.243.

²²² Šezdeset treće poglavlje dela *Laoci* (《老子·第六十三章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.298.

²²³ Sedamdeset šesto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第七十六章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.332.

razumljiva, postaje očigledna i jasna.

道可道，非常道；名可名，非常名。²²⁴

Kao prva rečenica prvog poglavlja u delu *Laoci*, ona je izuzetno poznata. Njeno značenje je sledeće: *Dao* o kome se može govoriti (koji se može rečima izraziti), nije večiti *dao*. Ime koje se može jezikom izraziti (imenovati), nije večito ime. Izražavajući svoju ideju da „*dao* nema imena“ (道本无名), Lao Ci istovremeno vrlo konciznim jezikom objašnjava suštinsku karakteristiku njegove prirode. Rečenice date u antitezi, ne samo što su živopisne i ostavljaju dubok utisak na čoveka, već su i jednostavne i lake za pamćenje. Svega nekoliko karaktera dovoljno je da čovek dokuči suštinu.

贵以贱为本，高以下为基。²²⁵

(Ono što je) nisko osnova je visokog i plemenitog. Ono što je ispod, osnova je onome što je iznad. Ovom rečenicom Lao Ci upozorava ljude da čak i u hijerarhijski ustrojenom društvu čovek treba biti skroman i ne sme se hvalisati, jer svi oni koji su uzvišeni i nedodirljivi, kao svoju bazu i potporu imaju siromašne i one niskog statusa. Kada siromašni ne bi više bili siromašni, onda ni plemeniti i uzvišeni više to ne bi bili.

祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。²²⁶

I ova rečenica može se smatrati klasičnom u delu *Laoci*. Njome Lao Ci ljude uči da ne pridaju posebnu važnost sreći i nesreći, jer dobra stvar ne mora na kraju nužno ispasti dobra, kao što je u lošoj stvari često skrivena nada u boljitak. Lao Cijeve antiteze su tako sređene i pažljivo sastavljene, ali je značenje svake od njih različito, što čini da delo *Laoci* izlazi iz okvira uobičajenog, i u celini odiše originalnim idejama. Pored toga, antiteze koje se pojavljuju u svakom poglavlju, međusobno su saglasne po pitanju glavne ideje koja je njima izražena, što čitavo delo čini zaokruženim i povezanim.

²²⁴ Prvo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第一章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.73.

²²⁵ Trideset deveto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第三十九章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.221.

²²⁶ Pedeset osmo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第五十八章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.284.

U delu *Laoci* takođe, na svakom koraku srećemo paralelizme koji nisu ograničeni isključivo na jednu vrstu. Takvi paralelizmi pojačavaju ritmičnost teksta, a rečenice obogaćuju rimom i postepenim progresijama pojačavaju energičnost jezika, čime se umnožavaju i nivoi izražavanja ideja i doprinosi uverljivosti argumentacije. Na primer:

居善地，心善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时。²²⁷

Kada se ljudi koji su dostigli *dao* nađu na vlasti, oni pomažu ljudima ispod sebe, i to je za njih najvažnije. Za ljude koji su dostigli *dao* najvažnije je da im duša bude u stanju smirenosti i tišine. Za ljude koji su dostigli *dao*, najvažnije je da u odnosu prema drugima budu ljubazni i dobri. Za ljude koji su dostigli *dao* najvažnije je da im govor bude iskren. Najvažnije za ljude koji su dostigli *dao*, a koji se bave politikom, jeste da to čine nedelanjem. Za ljude koji su dostigli *dao*, u odnosu prema stvarima najvažnije je da budu opušteni i dostupni. Prilikom delanja, za ljude od *daoa* najvažnije je da načini delanja budu adekvatni. U citiranoj rečenici Lao Ci je sedam puta ponovio reč „善“, i tako, kroz izuzetno osmišljene paralelizme izrazio svoj stav prema svetu i načinima ophođenja u njemu.

大直若拙，大巧若拙，大辩若讷。²²⁸

大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形。²²⁹

Ljudi koji su zaista iskreni, spolja gledano, deluju neodlučno i prijateljski. Ljudi koji su zaista mudri spolja gledano deluju priglupo i nespretno. Oni koji su zaista elokventni deluju kao da nisu vični na rečima. Najčetvrtastijoj stvari na svetu ne mogu se videti ivice i uglovi. Što je vrednija posuda, to je više vremena potrebno za njenu izradu. Najveći od svih zvukova je onaj koji se ne čuje. Najveći od svih oblika je onaj koji ne ostavlja tragove. Za obične ljude, ono što se može nazvati „velikim“, uglavnom je ono što se ističe u datoj oblasti, pa zato, u ovom nizu paralelizama, Lao Ci koristi reč „大“ ne bi li izrazio

²²⁷ Osmo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第八章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.102.

²²⁸ Četrdeset peto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第四十五章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.243.

²²⁹ Četrdeset prvo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第四十一章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.229.

dostizanje vrhunca perfekcije, a potom, koristi reči naizgled derogativnog prizvuka, kao što su „拙“, „拙“, „讷“, i „无隅“, „晚“, „成“, „声“, „象“ ne bi li iskazao svu jednostavnost *daoa*. Zahvaljujući tako snažnom kontrastu, čitalac uspeva da još dublje pronikne u suštinu *daoa*. Upotreba paralelizama doprinela je konstruisanju stupnjevite progresije, zvučnosti i jasnoće smisla. Pogledajmo i sledeći primer:

知其雄，守其雌，为天下溪；为天下溪，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其辱，为天下谷；为天下谷，常德乃足，复归于朴。²³⁰

Značenje citata je sledeće: (*Dao*) zna šta je čvrstina, ali ipak čuva mekoću. (On) rado pristaje da bude puteljak pod nogama masa, jer tek tako neće izgubiti karakter večnosti, tek tako će se vratiti u stanje dečje čistote. (On) zna da postoji svetlost, a ipak čuva tamu i rado pristaje da bude rečna dolina ispod svih stvari, jer tek tako neće izgubiti svoju večitu vrlinu, tek tako će se vratiti na stanje početne jednostavnosti. Ovde Lao Ci u sukcesiji koristi tri duge paralelne rečenice, kako bi jednostavnim, lako razumljivom jezikom, opisao ono što je on smatrao „velikim *daoom*“ (大道) i „velikom vrlinom“ (大德). On takođe koristi paralelizme ne bi li izrazio i gradaciju u značenju rečenica, koje je sve dublje i dublje. Konačni efekat ove stilske figure jeste postizanje mnogo snažnije i ubedljivije argumentacije.

U delu *Laoci* se od ostalih stilskih figura sreću još i pitanje i davanje odgovora (设问) i pitanja umesto odgovora (反问). U velikom broju izjavnih rečenica, ove dve stilske figure daju ritmičnost tekstu. Kroz pitanja i odgovore, Lao Ci postepeno približava čitaoca *daou* o kome govori:

何谓宠辱若惊？宠为下，得之若惊，失之若惊，是谓宠辱若惊。²³¹

何以谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患。²³²

Zašto se svi uznemire kad se radi o sticanju nečije naklonosti ili o poniženju? Kada si

²³⁰ Dvadeset osmo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第二十八章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.183.

²³¹ Trinaesto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第十三章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.121.

²³² Trinaesto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第十三章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.121.

predmet nečije naklonosti, to je srećna stvar ali kad to prestaneš biti, ne znaš šta ti je činiti. To je osnovni razlog za uznemirenost. Zašto poklanjanje pažnje telu podseća na poklanjanje pažnje velikoj nedaći? To je zato što se sve velike nedaće dešavaju zato što postoji telo. O kakvim bismo nedaćama mogli govoriti da nemamo tela? U ovim dvema rečenicama, Lao Ci kroz formu pitanja i odgovora samome sebi, izražava značaj koji za čoveka imaju nečija naklonost i pretrpljena uvreda, u isto vreme ukazujući na to da dostizanje *daoa* takođe iziskuje jedan takav proces uobličavanja.

唯之与何，相去几何？善之于恶，相去若何？²³³

民不畏死，奈何以死惧之？²³⁴

Kolika to na kraju krajeva razlika postoji između skromnog i arogantnog odgovora? I kolika je na posletku razlika između dobra i zla? Narod se ne plaši smrti. Zašto ga onda uopšte njome zastrašivati? U ovim dvema rečenicama Lao Ci koristi tehniku odgovora na pitanje drugim pitanjem, i premda u tekstu ne daje jasan odgovor, upravo je ovaj metod kojim ništa direktno nije izrečeno, a opet je sve kristalno jasno, pojačao snagu njegovog argumenta.

Osim toga, iako u delu *Laoci* anadiploza nije korišćena u velikoj meri, ipak, na svim mestima gde je upotrebljena, upotrebljena je na odgovarajući način i baš tamo gde je bila potrebna. Njome je postignuta ne samo jasnoća rečenica, već je i tekst učinila zanimljivijim. Čini se da je, kao filosof, Lao Ci nalazio zadovoljstvo u tome, i tako povezanim rečenicama stvarao igru reči koje su odisale mudrošću. Pogledajmo sledeći primer:

人法地，地法天，天法道，道法自然。²³⁵

U citiranoj rečenici, Lao Ci jasno izražava zakonitosti kojih se treba pridržavati kako u sopstvenom ponašanju, tako i prilikom praktikovanja doktrine: Ljudi u svojim stvarima moraju pratiti zakonitosti Zemlje; Zemlja treba da prati zakonitosti kretanja nebeskih tela;

²³³ Dvadeseto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第二十章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.150.

²³⁴ Sedamdeset četvrto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第七十四章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.328.

²³⁵ Dvadeset peto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第二十五章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.169.

nebeska tela u svom kretanju treba da prate zakonitosti *daoa*, a *dao* prati prirodne zakonitosti. Ukoliko razdvojimo ove rečenice, možda nećemo moći shvatiti dubinu njihovog značenja, ali se nakon upotrebe anadiploze, značenje rečenica progresivno produbljuje, i na taj način postepeno približava dubokom smislu koji Lao Ci nastoji da izrazi. Pogledajmo i sledeći primer:

一生二，二生三，三生万物。²³⁶

Sva bića i stvari na svetu počinju u stanju primordijalnog haosa. Posle određenog vremena, nastaju dva *ćija*, *jin* i *jang*, da bi nakon relativno dugog vremenskog perioda, uzajamnim delovanjem *jina* i *janga* nastao „skladni *ći*“ (和气), iz koga, opet, nastaju sve stvari na svetu. U ovom citatu, Lao Ci koristi anadiplozu, kako bi jednostavno i sažeto opisao poreklo svih bića i stvari na svetu. Iako smo u tekstu iznad, prilikom analize paralelizama, ukazali na njihovu funkciju progresivnog pojačavanja tona rečenice, deskriptivnim tekstovima, gde je važno ostvariti blisku vezu prethodno rečenog s onim što sledi, kao stilska figura više odgovara anadiploza.

3.1.4. Karakteristike književnog stila dela *Laoci*

U globalu posmatrano, u istoriji klasične kineske književnosti, već su se u periodu pre dinastije Ćin pojavili prozni tekstovi s elementima rime. Tako se, na primer, u poglavlju „Ďin gua“ *Klasične knjige mena* (易经·晋卦) nalazi rečenica: „晋如，愁如，受兹介福，于其王母“.²³⁷ Ni *Klasičnoj knjizi dokumenata* (尚书) ne manjkaju slični primeri, dok se u delima *Cuoovi komentari* (左传) i *Guoju* (国语) sreće veliki broj rimovanih rečenica od po četiri karaktera. Međutim, pojava dela *Laoci* označava veliku prekretnicu u kineskom književnom stilu, i to zato što je delo *Laoci* u celini napisano kao kombinacija proznog i

²³⁶ Četrdeset drugo poglavlje dela *Laoci* (《老子·第四十二章》), *Laoci dindžu dinji* (《老子今注今译》), str.233.

²³⁷ Ova rečenica potiče oz poglavlja „Ďin gua“ dela *Klasična knjiga mena* (《易经·晋卦》). „Liju er“ objašnjenje dijagrama za proricanje. (“六二”爻辞). U prevodu, značenje je sledeće: Izgleda kao da napreduje, izgleda kao da brine. Od kraljeve majke dobiće dobru vesti. Videti *Džouji jidžu* (《周易译注》), str.124.

rimovanog teksta. Drugim rečima, ono je imalo i karakteristike proznog i karakteristike poetskog dela. Njegov tvorac Lao Dan je inspiraciju našao u narodnim pesmama države Ču, koje je kombinovao sa umetničkim jezičkim stilom Središnje nizije i država Ba i Ču (巴楚), stvorivši na taj način jedinstveni prozno-poetski književni stil koji nikada do tada nije postojao. Rečenice u ovom delu imaju neujednačenu strukturu, rimovani karakteri kombinovani su s delovima slobodnije rime, čime je umetnost kombinovanja proznih i rimovanih elemenata dostigla do tada neviđeni vrhunac. Ovakav stil kojeg karakteriše dinamičnost i lepota rime, predstavljao je prelaznu fazu između rimovanih rečenica (韵语) i rimovane proze (韵文), kao i prelaz sa usmene na pisanu književnost u periodu pre dinastije Ćin, što ga čini kamenom temeljcem u istoriji klasične kineske književnosti. Upravo se u upotrebi antiteze (骈偶) i paralelizama (排比) u delu *Laoci* konkretno ispoljava sva lepota rimovanih reči kineskog jezika, koja je upravo i zasnovana na njima.

U delu *Laoci* rima je vrlo bogato korišćena. Nju je odlikovao slobodan stil i premda nije bila ograničena samo na jedan tip, kada se čita ostavlja utisak apsolutne metričke zaokruženosti. Ova naizgled konfuzna i raznovrsna rima, upravo je bila spoljašnja manifestacija Lao Cijeve velike veštine s rečima, i upravo je ona učinila da se ovo delo nazove i velikim književnim dostignućem.. Tako se, na primer, u Dvadesetom poglavlju, daje sledeći opis „mene“ koje je dostiglo *dao*:

众人熙熙，如享太牢，如登春台；我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩；累累兮若无所归。众人皆有余，而我独若遗。……众人昭昭，我独昏昏；众人察察，我独闷闷。澹兮其若海，飏兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。²³⁸

Značenje citata je sledeće: Svi su uzbuđeni i srećni, kao da učestvuju na nekoj značajnoj svečanosti i da će uskoro uživati u bogatoj gozbi, kao da su lepog prolećnjeg dana kada cveće cveta izašli na terasu da se dive pejzažu. Ja sam jedini koji tada stoji po strani i koji nije ničim dirnut. Poput tek rođenog deteta, kao da ne umem ni da se nasmejem. Sam sam izdvojen od svih, kao da nemam dom kome se mogu vratiti. Ljudi imaju stvari i više nego što im je potrebno, samo meni, od početka pa do kraja, nešto nedostaje. Baš sam

²³⁸ Dvadeseto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第二十章》), *Laoci dindžu đinji* (《老子今注今译》), str.150.

„budala“. Kada su svi trezveni, samo sam ja taj koji je u magli. Kada je drugima sve do najmanjeg detalja jasno, samo sam ja taj koji nije osvešćen i u konfuziji je. Ta moja dubina podseća na beskrajni okean, a moj je nesmireni duh poput snažnog vetra koji duva, bez kraja. Kada se čini da svi imaju neobične moći, samo ja delujem trapavo i nesposobno. Zašto sam ja toliko drugačiji od drugih? Zato što ja težim da se približim životnom putu koji sledi *dao*. U ovom pasusu, srećemo parove rimovanih reči: „台“ (tai) i „孩“ (hai), „昏“ (hun) i „闷“ (men). Pa čak i kod reči „余“ (yu), „遗“ (yi), „止“ (zhi) i „鄙“ (bi), iako im se finali razlikuju, ipak nemamo osećaj nelagodnosti, već, čitajući ih, osećamo harmoničnost, mekoću i izuzetnu ekspresivnost. Pogledajmo i sledeću rečenicu:

是以圣人之治：虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。²³⁹

U prevodu, ova rečenica znači: Mudraci (圣人) upravljaju narodom i čine da su im misli čiste i jednostavne. Obični ljudi (žele samo) da su toplo obučeni i dobro uhranjeni, kod njih ne postoji ambicija i zato su oni fizički zdravi. Očigledno je da se u prevodu književna lepota ove rečenice znatno smanjuje, ali je u originalu, Lao Ci upotrebio promenu rime u rečima „治“ (zhi), „心“ (xin), „腹“ (fu), „志“ (zhi), „骨“ (gu) čiji je ritam kratak i brz, jezik prefinjen, živahan, moćan i opčinjuje čitaoca. Pogledajmo i sledeći primer:

昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，侯王得一以为天下贞。其致之也，天无以清将恐裂，地无以宁将恐废，神无以灵将恐歇，谷无以盈将恐竭，侯王无以为贞而贵高将恐蹶。²⁴⁰

U prevodu, značenje ovog citata je sledeće: U drevnim vremenima oni koji su dostigli *dao* (odlikovali su se sledećim karakteristikama): Nebo je, kada dostigne *dao* mirno i vedro. Zemlja je, kada dostigne *dao* mirna. Besmrtnici kada dostignu *dao* dobijaju čudotvorne moći, rečna dolina kada dostigne *dao* postaje puna. Kada sve stvari dostignu *dao* one rastu. Kada dostigne *dao*, vladar upravlja državom tako što u njoj uspostavi mir. Drugim rečima,

²³⁹ Treće poglavlje dela *Laoci* (《老子·第三章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.86.

²⁴⁰ Trideset deveto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第三十九章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.221.

Nebo koje nije mirno i vedro, teško da će moći da izbegne da se sruši. Zemlja koja ne dostigne mir, teško da će moći izbeći zemljotrese i propadanje. Ljudi, ukoliko ne poseduju inteligenciju, teško da će moći izbeći istrebljenje. Ukoliko rečna dolina ne ostane puna, ona će, neminovno, presušiti. Ukoliko se sve stvari na ovom svetu ne razvijaju, one će neminovno nestati. Vladar koji nije u stanju da zavede mir u državi, biće, nažalost, zbačen s vlasti.²⁴¹ Iz potpuno istog razloga kao što je to bio slučaj u citatu iznad, prevod po svome stilu i estetskim kvalitetima daleko zaostaje za Lao Cijevim originalom, koji se sastoji od dve duge rečenice čije se klauze međusobno rimuju. Reči „清“ (qing), „宁“ (ning), „灵“ (ling), „盈“ (ying), „贞“ (zhen), „裂“ (lie), „废“ (fei), „歇“ (xie), „竭“ (jie) i „蹶“ (jue), koje se pojavljuju u parovima, ritmične su i snažne, milozvučne, a harmonična rima u velikoj meri povećava snagu paralelizama i jasnoće izlaganja. Ova vrsta rečenica modulira ton čitavog teksta, što je jako prijemljivo za čitaoca. Upravo je ta melodičnost Lao Cijevog teksta koja nastaje kombinacijom proznih i poetskih elemenata, bila razlog zašto su, kasnije, pojedini istraživači delo *Laoci* definisali kao „poetsku prozu“.

Smatram da jedinstvenost teksta *Laoci* leži u tome što ono, u celini odiše poetskom lepotom, bez obzira na to što je čitavo delo napisano u formi proznog dela. Razlog za to leži u tome što se u periodu pre dinastije Ćin verovalo „da su poezija, muzika i igra jedno, a da se književnost, istorija i filozofija ne mogu odvojiti“, pa su učenjaci uglavnom imali solidno obrazovanje u književnosti, te je prisustvo rime u njihovim delima bilo nešto uobičajeno. Zbog toga mi možemo reći da je ovo delo imalo poetski šarm, ali bi bilo preterano nazivati ga poezijom. Razlog tome je, s jedne strane, specifičnost Lao Cijevog razmišljanja. Primarni cilj Lao Cija bio je da objasni svoje filozofske stavove, tj. svoj specifični pogled na svet, koji se u osnovi razlikovao od tradicionalnog pogleda na svet koji je bio zasnovan na žuističkom naglašavanju društvenog morala, i kao takav bio dominantan u Središnjoj niziji. Budući da je Lao Cijev pogled na svet bio bliži „metafizičkoj“, duhovnoj sferi, on je odabrao jezički stil i način izražavanja koji je bio najprikladniji za izražavanje takvih ideja, pa tako dolazi do neobičnog spoja s poezijom. Zato filozofska teorija, poetski stil, dovitljivi komentari i teško razumljiv jezik bivaju spojeni u jednu

²⁴¹ Za prevod na savremeni kineski videti *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.224.

celinu, ne bi li nas, rečima, približili njegovom stavu o svetu u kome se „o *daou* ne može govoriti“. Veliki doprinos koji je delo *Laoci* imalo na književnost kasnijih perioda, ogleda se upravo u tom veštom spoju filosofije i lepog književnog stila. Specifično mesto dela *Laoci* u odnosu na ostale spise perioda pre dinastije Ćin leži u tome što mi nismo u mogućnosti da u okviru kontinuuma koji čine prozni i poetski tekstovi, tačno odredimo njegovo mesto.

Iako možemo zaključiti da se književni značaj dela *Laoci*, u kome je utemeljena filosofija daoizma, ne može uporediti sa značajem i doprinosom koje je ono imalo za istoriju razvoja drevne kineske misli, ipak ne smemo zanemariti ni njegovu bogatu i raznoliku književnu formu i jedinstvenu umetničku vrednost. Kao monumentalno filozofsko delo, Lao Ci je rečenice kojima je izlagao svoje dubokoumne stavove, obogatio i izuzetnom umetničkom lepotom. Izbor reči kao i organizacija teksta nisu samo izvršili uticaj na kasnija dela filozofskog i religijskog daoizma, već predstavljaju i značajnu i neizbrisivu kariku u nekoliko hiljada godina dugoj istoriji razvoja književnosti od vremena pre dinastije Ćin naovamo. U tekstu iznad bilo je reči o realističkim tehnikama u delu *Laoci*, njegovim romantičarskim načinima ekspresije osećanja, bogatim i više nego adekvatnim retoričkim sredstvima kao i odlikama književne forme koji su izvršili uticaj i svestrano se ispoljili u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, o kojima će detaljnije biti reči u trećem odeljku ovog poglavlja.

3.2. Vrhunac književnosti daoističke škole misli i izvor inspiracije za književnost religijskog daoizma – delo Džuangci

Džuangci, delo mislioca Džuang Džoua (庄周) iz Perioda zaraćenih država, njegovih učenika i sledbenika, predstavlja drugo vrhunsko delo daoističke filosofije, koje je nasledilo i razvilo učenja izložena u delu *Laoci*. Istovremeno, baš kao i delo *Laoci*, i delo *Džuangci* nije ostvarilo samo akademske vrhunce na polju filosofije, već je i jedan od kamena temeljaca u istoriji razvoja kineske književnosti. Džuang Ci je posedovao izuzetan književni talenat i veoma široko obrazovanje. Njegova mudrost i elegancija književnog stila predmet su poštovanja akademskih pregalaca potonjih vremena. U svome delu *Istorijski*

zapisi (史记), Si Mačijen (司马迁), na sledeći način ocenjuje Džuang Cija i njegovo učenje: „其学无所不窥“²⁴² (Čini se da njegovo znanje obuhvata sve moguće oblasti). U *Kratkom pregledu istorije kineske književnosti* (汉文学史纲要) Lu Sjun (鲁迅) na sledeći način govori o delu *Džuangci* i njegovim dostignućima: „著书十万馀言，大抵寓言，人物土地皆空言无事实，而其文则汪洋辟阖，晚周诸子之作，莫能先也。“²⁴³ („Delo od otprilike sto hiljada reči, manje više je alegorija. Ličnosti i mesta nisu realni, ali je zato njegov jezik beskrajn. Među autorima iz perioda kasnog Džoua, nema nikog ko se s njim može porediti“. Delo *Ji gai*, Ven Gai (艺概·文概) ovako ocenjuje delo *Džuangci*: „意出尘外，怪生笔端。“²⁴⁴ U sledećim odeljcima, detaljno ćemo govoriti o književnim karakteristikama ovog dela.

3.2.1 Romantičarski elementi u delu *Džuangci* i način na koji su oni ispoljeni

Romantičarski duh dela *Džuangci* ogleda se u njegovoj izuzetno bogatoj imaginaciji, stalnoj promeni stila pisanja i izuzetno intenzivnim osećanjima koja su u njemu izražena. Kao filozofsko delo koje se bavi izuzetno ozbiljnim temama kao što su postojanje, greh, smrt, ispravnost i greške, u izražavanju sopstvenih stavova po ovim pitanjima delo *Džuangci* nije koristilo jezik preciznog zaključivanja i obazrive reči, već izdašno koristi ekscentrične i izvrsne umetničke slike bogate snažnim osećanjima. Posredstvom izuzetno lepih reči izražene su duboke i mudre misli. Jasna romantičarska obojenost najznačajnija je književna odlika ovog dela.

Kada posmatramo delo *Džuangci*, kao celinu, vidimo da je i u Unutrašnjim (内篇) i u

²⁴² *Istorijski zapisi*, tom 63. Biografije Laocija i Hanfeija (《史记·卷六十三·老子韩非列传》), izdanje iz 1959. godine u horizonatnom ispisu, *Istorijski zapisi* (《史记》), sveska 7 (第7册), 中华书局, 1959:2143.

²⁴³ Lu Sjun (鲁迅), *Kratak pregled istorije kineske književnosti* (《汉文学史纲要》), *Lu Sjunova sabrana dela*, tom 9 (《鲁迅全集(第九卷)》), 人民文学出版社, 1973:375.

²⁴⁴ *Ji gai*, tom 1. Ven gai (《艺概·卷一·文概》), Liju Sicai (刘熙载) (aut), Juen Đinhu (袁津琥) (koment.), *Ji gai džū gao* (《艺概注稿》), 上海古籍出版社, 2009:43.

Spoljašnjim poglavljima (外篇) kao i u Mešovitim poglavljima (杂篇), autor kreirao niz začuđujućih slika, kojima je stvoren jedan samostalan i fantastičan imaginativni prostor. Čitavo delo odlikuje brza smena misli i maksimalna upotreba opisa, a neobične analogije nižu se jedna za drugom, doprinoseći tako raznolikosti teksta, u kome su jasno i hrabro izraženi autorovi stavovi. Primer toga je i ovaj citat:

北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也；化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也；怒而飞，其翼若垂天之云。……鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里，去以六月息者也。”²⁴⁵

Značenje citata je sledeće: Nekoliko hiljada *lija* velika riba *kun* (mitska riba ogromnih razmera, *Prim. prev.*) pretvara se u nekoliko hiljada *lija* veliku pticu *peng* (ptica rok, mitska ptica ogromnih razmera, *Prim. prev.*), čija se krila, čini se, spajaju s oblacima. Ona leti ka Južnom moru i krilima udara vodu površine tri hiljade *lija*, poput tajfuna diže se u nebesa do visine od devedeset hiljada *lija* i nastavlja da lebdi dalje uz pomoć junskog vetra.

Pogledajmo i sledeći primer:

任公子为大钩巨缁，五十辖以为饵，蹲乎会稽，投竿东海，旦旦而钓，期年不得鱼。已而大鱼食之，牵巨钩，鉞没而下，鰲扬而奋鳍，白波若山，海水震荡，声侔鬼神，惮赫千里。²⁴⁶

Princ jedne feudalne države napravio je udicu tešku deset hiljada *dina* i debelo uže dugo stotinu *lija*, pa je krenuo u ribolov. Kao mamac služilo mu je pedeset debelih volova. Čučajući na planini Huidi on je zabacio udicu u Istočno more. Dan za danom je pecao i za godinu dana nije uspeo ništa da ulovi. Nešto kasnije, jedna riba je zagrizla mamac. Borila se vukući udicu, tako da su se podigli talasi veličine brda. More se uznemirilo i zatutnjalo poput čudovišta, unevši strah u kosti svim ljudima koji su živeli u prečniku od hiljadu *lija*. U ovim dvema citatima, Džuang Ci koristi veliki broj klasifikatora, od kojih se ogromna

²⁴⁵ „Slobodno tumačenje, 1.“, Unutrašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子内篇·逍遥游第一》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.18-21.

²⁴⁶ „Vaivu, 26.“, Mešovita poglavlja dela *Džuangci* (《庄子杂篇·外物第二十六》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.675.

većina koristi za veliku količinu ili ogromno prostranstvo, kao i za stvari gigantskih razmera, kao što je to slučaj u sledećim izrazima: „几千里也“ (nekoliko hiljada *lija*), „三千里“ (tri hiljade *lija*), „九万里“ (devet hiljada *lija*), „五十辖“ (pedeset *sijaa*), „期年“ (cele *godine*), „千里“ (hiljadu *lija*) itd. Prilikom prvog čitanja svesni smo da je reč o hiperbolama, ali svako sledeće čitanje teksta ne samo da nas oduševi veštinom opisa već nas i preplavi najrazličitijim emocijama. Osim opisa gigantskih bića i predmeta, Džuang Ci je bio i majstor detaljnih opisa minijaturnih stvari:

彼节者有间，而刀刃者无厚。以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣，是以十九年而刀刃若新发于硎。²⁴⁷

Značenje ovog citata je sledeće: Između kože i skeleta govečeta nalaze se šupljine, a debljina oštrice noža može se zanemariti. Ukoliko oštricu noža zabodemo baš na mestu te šupljine, nož će se kretati glatko pa će zato i nakon desetak i kusur godina izgledati kao da je tek juče naoštren. Na osnovu ovoga vidimo da je pod Džuang Cijevom perom vrlo živopisno opisano ono minuciozno, što bi običnom čoveku bilo teško da opiše, kao što je tekstura kože govečeta, ležerno kretanje noža i tome slično. Čitajući pred nama se stvara slika, kao da to što je opisano svojim očima gledamo, što svedoči o stepenu njegove književne veštine. Pogledajmo i sledeći primer:

有国于蜗之左角者，曰触氏，有国于蜗之右角者，曰蛮氏。时相于争地而战，伏尸数万，逐北旬有五日而后反。²⁴⁸

Na levom rogu puža nalazi se država po imenu Ču. Na desnom rogu puža nalazi se država po imenu Man. (Te dve države) često (međusobno ratuju) zarad teritorije. Na bojnopolju (tako) su izginule desetine hiljada ljudi. Svaki put, kada bi pobednička strana krenula u poteru za pobeđenom, bilo bi joj potrebno pet dana, da se opet vrati na početak. Iz ova dva citata, tj. kroz minuciozni opis Pao Dinga koji kasapi goveče jasno je opisana

²⁴⁷ „Jang šeng džu, 3.“, Unutrašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子内篇•养生主第三》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.100.

²⁴⁸ „Ce jang, 25.“, Mešovita poglavlja dela *Džuangci* (《庄子杂篇•则阳第二十五》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.651.

njegova vrhunska veština koja je bliska *daou*, dok su kroz opis sukoba dve države na rogovima puža, s izuzetnom dubinom ismejani česti sukobi u društvu i iskazana njihova besmislenost.

Bizarni opisi dati u delu *Džuangci*, vrlo su raznoliki i neuobičajeni. Neki od njih se odnose na čudan izgled, kao što je to slučaj kod drveta koje se nije moglo koristiti za ogrev ili deformisanog Šen Tuhea; Neki se odnose na nenormalno ponašanje, što se vidi na primerima lepog i talentovanog Dao Džija (盜跖) i lojalnog Bi Gana koga je vladar-tiranin ubio i izvadio mu srce. U pojedinim slučajevima, karakteri su hiperbolizovani, kao što je to slučaj s vladarem tiraninom i nemoćnim emisarem i td. Ovi opisi su na živopisan način u sebe koncentrisali prikaze tadašnjih prilika u društvu i izrazili Džuang Cijev podsmeh prema aktuelnoj situaciji njegovog vremena. Osim toga, tu su još i opisi njega samog i njegovog više nego neuobičajenog ponašanja:

庄子妻死，惠子吊之，庄子则方箕踞鼓盆而歌。²⁴⁹

Kada je Džuang Ciju umrla supruga, Hui Ci je došao da mu izjavi saučesće, ali je zatekao Džuang Cija kako sedi na podu i lupajući u lavor peva. Upravo jedna ovakva slika, koja se kosi s uobičajenim merilima ponašanja izražava Džuang Cijev jedinstveni stav o životu. On kraj smatra početkom, ne raduje se zbog rođenja, kao što i ne tuguje zbog smrti. Upravo je ta slika Džuang Cija „koi lupajući u lavor peva“, kasnije postala njegov zaštitni znak.

Slike koje je svojim opisima Džuang Ci stvorio nisu bile samo inovativne i jedinstvene. On je sva bića i sve stvari na svetu posmatrao kao objekte kroz koje se mogu izraziti osećanja i koje se mogu transformisati jedne u druge. Na primer:

罔两问景曰：‘曩子行，今子止；曩子坐，今子起。何其无特操与？’景曰：‘吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蜩翼邪？恶识所以然？恶识所以不然？’²⁵⁰

²⁴⁹ „Dži le, 18.“; Spoljašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子外篇·至乐第十八》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.453.

²⁵⁰ „O jednakosti stvari, 2“, Unutrašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子内篇·齐物论第二》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.95.

Tanušno zatamnjenje izvan senke pitalo je senku: „Tek što si otišla, a još uvek si tu. Samo što si sela, a opet ustaješ. Što si tako nestabilna? Senka je odgovorila: „To je zato što svakom mom pokretu prethodi čekanje, a i stvari na koje ja čekam takođe moraju čekati. Ja čekam, kao što zmija da bi se kretala mora čekati na mišiće svog stomaka, i cvrčak na svoja krila da bi poleteo. Moji pokreti nisu samo moji i nezavisni, tako da ja i ne mogu znati zašto to mora biti tako, kao što ne mogu znati ni zašto to ne bi moralo biti tako. Slika senke i minijaturnog zatamnjenja koju je Džuang Ci stvorio kao i opisani razgovor između njih, za cilj je imalo da izrazi da sve stvari predstavljaju spoj vidljivog i nevidljivog, te da su činioци koji utiču na njihov nastanak međusobno povezani i nerazdvojivi. Iako na jedinstven način zamišljena, ova priča ljude uči ispravnom pogledu na svet. U poglavlju „O jednakosti stvari“ (齐物论) najpoznatija je sledeća priča:

昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蓬蓬然周也。不知周之梦为蝴蝶与？蝴蝶之梦为周与？周与蝴蝶则必有分矣。此之谓物化。²⁵¹

Sinoć je Džuang Džou usnio da je postao leptir koji leprša unaokolo. Osećajući se vrlo zadovoljno, on je potpuno zaboravio na onog Džuang Džoua koji postoji u ljudskom svetu. Iznenada se probudivši, on se prisetio da se preziva Džuang i da mu je ime Džou, zbog čega se vrlo začudio. Bio je zbunjen. Da li je to Džuang Džou zaista usnio da je postao leptir? Ili se to leptir u snu pretvorio u Džuang Džoua? To stanje promene naziva se međusobna transformacija stvari (物化). „Džuang Džouov san o leptiru“ (庄周梦蝶) jedan je od najpoznatijih opisa u ovom delu. Moguće je da je priča „San o zlatnom prosu“ (黄粱一梦) (maštarija, *Prim.prev.*) iz kasnijih vremena za inspiraciju imala upravo ovu priču. Svakako, jedno je sigurno, Džuang Ci je bio jedini koji je, ne znajući u snu ko je zapravo i gde se nalazi, ali nesputano tumarajući unaokolo, na kraju krajeva uspeo da pronikne u suštinu *daoa*. Ova jedinstvena i mistična zamisao predstavljena kroz jedva razumljive ali ingeniozne reči, izraz je slobode i nesputanosti Džuang Cijevih misli.

²⁵¹ „O jednakosti stvari, 2.“, Unutrašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子内篇·齐物论第二》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str. 96.

Imidži koje je kreirao Džuang Ci, u većini slučajeva su u toj meri tipični da je književnost kasnijih perioda, kad god bi se susrela sa sličnim slikama, uzimala delo *Džuangci* kao model. Pogledajmo, na primer, opis „besmrtnika“ (真人) u poglavlju „Veliki učitelj“ (大宗师):

若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热，是知之能登假于道者也若此。古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。……古之真人，不知说生，不知恶死。其出不欣，其入不距，倏然而往，倏然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终。受而喜之，忘而复之。是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人。若然者，其心志，其容寂，其颡頡。凄然似秋，暖然似春，喜怒通四时，与物有宜而莫知其极。²⁵²

Značenje citata je sledeće: Ovakvi ljudi se ne plaše čak ni kada stoje na ivici litice. Oni se ne iskvasu čak ni kada uđu u vodu, niti se opeku kada se nađu u vatri. To je zato što istinsko znanje odgovara *daou*. Besmrtnici drevnih vremena u snu nisu sanjali, a kada bi se probudili nisu brinuli. Hrana koju su jeli nije sadržala meso i ribu, a disanje im je bilo duboko. Besmrtnici drevnih vremena nisu imali ništa za šta su za života bili vezani, niti išta za čim bi žalili zbog smrti. Niti su nešto odbijali, niti su prihvatili, živeli su kao da plutaju vazduhom, ne ostavljajući nikakav trag. Oni su se sećali početka, ali nisu zahtevali neki poseban završetak. Voleli bi ono što bi dobili, ali nisu insistirali na onome što bi izgubili. Oni se nisu trudili da se inteligencijom suprotstavljaju zakonima prirode, niti da ljudskom snagom izmene sudbinu datu od Neba. Upravo to su bili besmrtnici (真人). Takvi ljudi su zaboravljali na sopstvena srca, oni su bili bezbrižni i opušteni, mirnih izraza lica. Bili su topli poput proleća, prohladni poput jeseni, a njihova osećanja ličila su na četiri godišnja doba. Bili su pristupačni svima, ali niko nije bio u stanju da sazna nešto više o njima. Ova slika besmrtnika iz drevnih vremena, koju je oslikao Džuang Ci, njihovog stava, ponašanja, izgleda i ophođenja prema drugima, postala je najviši stepen dostignuća kome su težili svi sledbenici religijskog daoizma u istoriji razvoja daoističkog učenja. Osim toga, slični opisi

²⁵² „Da cunɡ ši, 6.“ Unutrašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子内篇•大宗师第六》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.178.

neprestano se pojavljuju i u spisima koji su nastali kasnije, naročito u književnim delima perioda Vei-Đin i Tang. Drugim rečima, Džuang Cijev „besmrtnik“ (真人) postaje ideal kome teže svi ljudi od pera u drevnoj Kini. U *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*, jasno se uočava da je Ge Hungov opis „besmrtnika“, njegovog izgleda i ponašanja, direktno zasnovan na opisu datom u ovom Džuang Cijevom pasusu. Osim toga, najreprezentativnija u delu *Džuangci* je zasigurno predstava samog Džuang Cija o kojoj je bilo reči u tekstu iznad: On je najpre sebe transponovao van sopstvenog tela, da bi potom u delu stvorio jednog aktivnog „sebe“, koga posmatra sa strane i koga opisuje: Džuang Ci kome je žena umrla a on peva, Džuang Ci koji se pretvara u leptira, Džuang Ci koji polemiše s Hui Šijem, Džuang Ci koji ismeva poslanika države Ču itd. Svi ovi opisi stvorili su imidž jednog velikana filozofskih misli koji nije bio ograničen na običaje ovozemaljskog sveta, koji je bio prirodan, nesputan i samovoljan, i koga su stotinama godina poštovali, obožavali ali kome je bilo teško približiti se. Pored toga, opisi ribe Kun, ptice Peng, He Boa (boga Žute reke, *Prim. prev.*), Pao Dinga, veštog zanatlije Šija i dr. predstavljaju večne književne klasike koji su proizašli iz Džuang Cijevog pera.

Džuang Ci je čitav svoj život težio za lepotom i istinom, a gnušao se grozote i laži. Iz njegovih opisa vidimo da je to bio iskren čovek koji je bespoštedno kritikovao i ismevao zla i grozote sveta koje je iz dna duše prezirao. U poglavlju „Planinsko drvo (山木), on sledećim rečima kritikuje društvo toga vremena „今处昏上乱相之间而欲无惫，奚可得以及？“²⁵³ –Smatrati današnje društvo, kojim upravljaju glupi vladari i ekstravagantni premijeri, odgovarajućim – to je lakše reći nego uraditi. On ističe: „彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉，则是非窃仁义圣知邪？“²⁵⁴ Čoveka koji ukrade udicu osuđujemo na smrt, a onog ko ukrade državu unapređujemo u feudalnog gospodara. Ti feudalcu vrlo nadahnuto govore o čovekoljublju i ispravnosti (仁义), ali, nisu li oni to

²⁵³ „Planinsko drvo, 20.“, Spoljašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子外篇·山木第二十》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.504.

²⁵⁴ „Ču ćije, 10.“, Spoljašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子外篇·胠篋第十》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.267.

upravo ukrali? Zahvaljujući ovoj snažnog kritici, pred očima čitalaca jasno iskrsava sva pretvornost „čovekoljubivosti i ispravnosti“ feudalaca, potpuni gubitak društvenog morala i neizdržive teškoće života običnog naroda. Pogledajmo i sledeću rečenicu:

破痈溃痤者得车一乘，舐痔者得车五乘，所治愈下，得车愈多。²⁵⁵

Ukoliko postoji neko ko bi monarhu koji ima ranu na leđima mogao smanjiti upalu i otkloniti gnoj, njemu bi trebalo na poklon dati kočije. Ukoliko postoji onaj ko bi mogao da poliče krv i gnoj iz monarhiovih hemoroida, njega bi trebalo nagraditi s pet konjskih kočija. Što se čovek više ponizi i više zaboravi na dostojanstvo u svom ponašanju, to će nagrade biti veće. Jasno je u kojoj se meri Džuang Ci grozio gorepomenutog ponašanja, pa je iz tog razloga i njegova kritika oštra i puna ogorčenja. Slične sarkastične priče sreću se i u poglavlju „Dao dži“ (盜跖), u kome je opisao nekoliko domišljatih razgovora o *daou* koji su vodili Dao Dži i Konfucije, a posredstvom kojih otkriva svu ograničenost konfucijanske etike i morala, i izražava svoje razočaranje i nemoć koju je osećao prema tadašnjem društvu.²⁵⁶ Džuang Ci maksimalno izražava svoje zgražavanje nad stvarima koje ne voli, baš kao što se bezrezervno divi onim stvarima koje iz sveg srca voli:

藐姑射之山，有神人居焉。肌肤若冰雪，绰约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外；其神凝，使物不疵疠而年谷熟。……之人也，物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不热。是其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也，孰肯以物为事！²⁵⁷

Na planini Guše, obavijenoj velom magle, živi jedna besmrtnica. Njena koža je svetlucava i bela poput leda i snega. Njeno lice je prefinjeno i lepo, poput devojčice. Ona se ne hrani ni žitaricama niti bilo kojim drugim namirnicama. Kada ogladni, udahne vetar, a kada ožedni, napije se rose. Ona leti na oblacima, jaše letećeg zmaja i tako putuje po

²⁵⁵ „Lije jukou, 32.“, Mešovita poglavlja dela *Džuangci* (《庄子杂篇·列御寇第三十二》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.762.

²⁵⁶ „Dao dži, 29.“, Mešovita poglavlja dela *Džuangci* (《庄子杂篇·盗跖第二十九》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.720—736.

²⁵⁷ „Slobodno tumaranje, 1.“, Unutrašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子内篇·逍遥游第一》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.37.

čitavom svetu. Kada se skoncentriše, može spasti sve stvari i sva bića na svetu od zala i nedaća. ... Takvog besmrtnika, ništa što postoji na ovome svetu, ne može da povredi. Nju ni poplave ne mogu da potope, kao što je ne mogu oprljiti ni otopljeni metal, ni kamen, ni sušom spržena zemlja. Čak se i iz prašine i prljavštine na njenom telu mogu stvoriti (legendarni carevi) Jao i Šun. Takav neuobičajeni i gotovo savršen opis besmrtnika dat u ovom citatu, predstavlja jedan od klasičnih prikaza idealnog ljudskog karaktera u istoriji kineske književnosti. Pogledajmo i sledeći opis:

旧国旧都，望之畅然。纵使丘陵草木之缙入之者十九，犹之畅然。况见见闻闻者也，以千仞之台悬众间者也。²⁵⁸

Kada iz daleka vidim svoju domovinu i svoj rodni grad, osetim sreću. Čak i kada bi ostala samo jedna jedina litica, koju bi progutalo drveće i korov, ja bih i dalje bio srećan. A kamoli kada je sve što vidim i što čujem rodni kraj, a platforma visoka deset *džanga* uzdiže se u centru grada. Ovaj citat obiluje snažnim i iskrenim osećanjima koja osoba koja putuje daleko od svog doma, gaji prema svom rodnom kraju. Ta dubina izraženih osećanja u stanju je da dirne čoveka i danas, hiljadama godina kasnije. Zahvaljujući dubini izraženih osećanja, ekspresivnost teksta *Džuangci* prevazilazi logičku argumentaciju. Sva stanja i situacije u ljudskom svetu nikle su već u tim Džuang Cijevim slikama, kreirajući tako bogati i raznoliki tekst. Upravo je taj nsvakidašnji način pisanja učinio da delo *Džuangci* obiluje romantičarskim karakteristikama. Intenzivna i suptilna osećanja kao i maestralnost imaginacije, otelotvorenje su Džuang Cijevog vrhunskog literarnog talenta.

3.2.2. Alegorija u delu Džuangci i odlike književnosti simbolizma

Osnovne karakteristike književnosti simbolizma jesu: implikativnost i skrivenost značenja. Za razliku od realističke književnosti koja naglasak stavlja na oživaljavanje realnosti, ali i idealističke književnosti koja insistira na ekspresiji sećanja, književnost simbolizma odlikuje skrivenost značenja i implikativnost. Iz tog razloga, slike koje nastaju

²⁵⁸ „Ce jang, 25.“, Mešovita poglavlja dela *Džuangci* (《庄子杂篇·则阳第二十五》), *Džuangci điši* (《庄子集释》), str.645.

u ovom tipu književnosti, vrlo često odlikuje transcendentalnost značenja. Alegorije u književnosti simbolizma vrlo često se ostvaruju posredstvom insinucija, drugim rečima, na posredan način se impliciraju objektivne zakonitosti ili subjektivna osećanja. Tu se stvari ne imenuju direktno, već se stvaranjem određene slike ostvaruje namera pobuđivanja izvesnih osećanja a čitalac navodi da otkrije dublje, skriveno značenje koje se nalazi u njenoj pozadini. Pored toga, taj metod insinucija koje koristi književnost simbolizma, daje joj određeni stepen neprozirnosti. Drugim rečima, tu vrstu insinucije ne možemo izraziti jednim, tačno određenim značenjem zato što ona u sebi sadrži mnogo sveobuhvatniji smisao koji prevazilazi pojedinačne predstave. Uopšteno govoreći, književnost simbolizma čitaocu ostavlja neograničeni prostor za imaginaciju i navodi ga da razmišlja i odgonetne bogato „značenje skriveno u rečima“.²⁵⁹ Kada iz ugla ove gorepomenute književne teorije krenemo da razmatramo delo *Džuangci*, videćemo da alegorije koje se u njemu pojavljuju poseduju sve ove osobine. Gotovo da u svakom od ukupno 33 teksta Unutrašnjih, Spoljašnjih i Mešovutih poglavlja srećemo alegorijske priče, a pojedini od tih tekstova, kao što su, recimo „Jesenja voda“ (秋水), „Konjsko kopito“ (马蹄), „Krađa“ (胠篋) gotovo u celini su alegorijske priče. Jasno je da delo *Džuangci*, osim karakteristika romantizma, predstavlja i primer književnosti simbolizma.

Kao što je već bilo pomenuto, najbrilijantnija karakteristika dela *Džuangci*, po kojoj se ono razlikuje od svih ostalih jeste izuzetno veliki broj alegorijskih priča koje u ovom delu srećemo. Čini se da Džuang Ci i nije filosof već majstor alegorije, jer je čitav niz alegorijskih priča koje se pojavljuju u delu kao celini, stvorio bezbroj klasičnih književnih predstava, koje su prozor u njegov izuzetno bogat unutrašnji svet. Koristeći simbolizam za izražavanje filozofskih ideja, bila je svesna Džuang Cijeva odluka koju je on doneo u uslovima tadašnjeg društva. U poglavlju „Pod kapom nebeskom“ (天下) kaže se:

以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不儻，不奇见之也。以天下为

²⁵⁹ Ovo gorenavedeno stanovište preuzeto je iz Devetog poglavlja knjige *Kurs književne teorije* (文学理论教程·第九章), Tung Čingbing (童庆炳)(gl.ur.), 高等教育出版社, 1998: 189—191.

沈浊，不可与庄语。以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。²⁶⁰

Značenje ovog citata je sledeće: (Moj tekst) se koristi lakim i brzim teorijama koje je teško shvatiti i čudnim i izvanrednim jezikom kojeg je nemoguće razumeti, potpuno neuhvatljivim rečima, nesputanim i svojevolejnim i bez ikakvih predrasuda. (To je zato što je) sve pod kapom nebeskom ustajalo i zamagljeno, i zato što se ne mogu govoriti ozbiljne stvari, pa se zato koristi preterivanje i samovoljno zaključivanje, ne bi li se snažnim rečima predstavila stvarnost i alegorijama izrazili stavovi. Karakter „寓“ u reči „寓言“, odnosi se na alegoriju, parabolu, u kojoj se koriste drugi ljudi i stvari za izražavanje realne namere i značenja. U reči „重言“, karakter „重“ znači „pridavanje važnosti, vrednovanje“, i služi za pojačavanje verodostojnosti izraženih stavova i skretanje pažnje čitaoca, a stavljanjem reči u usta drevnim mudracima i poznatim ljudima iznose se sopstveni stavovi. Originalno značenje karaktera „卮“ u reči „卮言“ bilo je „posuda za vino“, ali se ovde koristi da opiše reči koje se izlivaju iz srca kao vino iz prepunjene posude. Drugim rečima, shodno različitim prilikama i situacijama, iz srca (duše) se izlivaju različite reči. Od početka do kraja prepliću se ove tri karakteristike, čineći najvažnije i najspecifičnije načine izražavanja u delu *Džuangci*. O svom tekstu Džuang Ci kaže sledeće: “寓言十九；重言十七；卮言日出；以和天倪。”²⁶¹ Devedeset posto rečenica jeste alegorijskog karaktera, a sedamdeset posto je citiranih reči drevnih mudraca; Ono što iz dubine duše želimo reći i one reči oslobođene predrasuda svaki dan se menjaju, te su tako u skladu s prirodnim promenama. Iz ovoga se može videti koje mesto alegorije zauzimaju u ovom tekstu. A što se tiče razloga zbog koga je usvojena alegorijska forma, Džuang Ci je to objasnio na sledeći način:

亲父不为其子媒。亲父誉之，不若非其父者也；非吾罪也，人之罪也。

Značenje citata je sledeće: Umesto da otac hvali svoga sina i tako upadne u sumnju das sam tera vodu na svoju vodenicu, bolje je tu hvalu staviti u usta nekog drugog. To ni u

²⁶⁰ „Pod kapom nebeskom, 33.“, Mešovita poglavlja dela *Džuangci* (《庄子杂篇·天下第三十三》), *Džuangci* điši, (《庄子集释》), str.797.

²⁶¹ „Alegorija, 27.“, Mešovita poglavlja dela *Džuangci* (《庄子杂篇·寓言第二十七》), *Džuangci* điši (《庄子集释》), str.691.

kom slučaju nije očeva greška, već nužni izbor do koga je dovelo realno stanje u društvu. Bogatstvo alegorijskog sadržaja u delu *Džuangci* obuhvata ne samo istorijske aluzije, već i mitološke priče, legende, ali i izmišljene priče u kojima se pojavljuju realne istorijske ličnosti kao što su Konfucije, Jen Juen i dr.

Ni delima ostalih filozofa u periodu pre dinastije Ćin ne manjka upotreba alegorija. To je, recimo, bio slučaj s delima *Sjunci* (荀子) i *Hanfeici* (韩非子) u kojima ih ima veliki broj. Pa ipak, oni su alegoriju upotrebljavali samo kao pomoćnu ilustraciju, kao sredstvo pomoću koga su, dodatno, isticali svoje stanovište. Nakon završene alegorije, ovi autori su često davali dodatne komentare i objašnjenja u čemu se to ogledala alegorija. Jedino je Džuang Ci u čitavom tekstu koristio alegoriju ili bi tekstove koncipirao kao niz alegorijskih priča, kao što je to slučaj s tekstovima „Slobodno tumaranje” (逍遥游), „Majstor očuvanja zdravlja“ (养生主), „Jesenja voda“ (秋水), Džibeijou (知北游) i dr. U ovim tekstovima postoje samo velika ptica Peng, Pao Ding, bog Žute reke He Bo, Žuti car i drugi, bilo izmišljeni, bilo realni likovi, kao i potpuno izmišljene alegorijske priče, i ni jedna jedina rečenica u kojoj bi sam Džuang Ci iznosio svoju kritiku, objašnjenje ili argumentaciju. Alegorijske priče same po sebi nosioci su Džuang Cijevih filozofskih poruka, one čine suštinu njegovog stila. Iako on ni u jednoj jedinoj reči ne iznosi direktno svoje stavove, ipak je način na koji je to uradio prevazišao hiljade i hiljade reči. Razlog zbog koga se Džuang Ci poslužio alegorijom ne bi li na slikovit način izrazio osnovna stanovišta i principe leži u sledećoj rečenici: „道不可言，言不尽意。”²⁶² (Kada već običan jezik nije u stanju da objasni značenje *dao*, onda je najbolje koristiti alegorijske priče, koje se iznose pred čitaoca ne bi li (to značenje) on sam mogao da shvati.

U delu *Džuangci* srećemo sledeću alegoriju:

南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倏与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍以视听食息，此独无

²⁶² „Dži bei jou, 22.“, Spoljašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子外篇·知北游第二十二》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.553.

有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而浑沌死。²⁶³

Šu (倏) je gospodar Južnog mora, a Hu (忽) gospodar Severnog, dok je gospodar Centralne zemlje Haosa (浑沌). Šu i Hu se često sastaju na teritoriji Haosa, koji ih svaki put vrlo ljubazno dočeka. Želeći da mu se oduže zbog te njegove gostoprимljivosti, Šu i Hu diskutuju o tome koji bi način bio najbolji za to: „Svi ljudi na ovome svetu imaju oči, uši, nos i usta, tj. sedam šupljina koje im služe da gledaju i slušaju, jedu i dišu, a Haos nema ni jednu od njih. Zašto ne bismo probali da ih i njemu otvorimo?“ I tako su njih dvojica svaki dan bušili po jedan otvor. Sedam dana kasnije, svih sedam otvora bilo je napravljeno, ali je, kao rezultat, Haos umro. Originalna namera ove priče bila je da objasni da se društvom ne sme na silu uspostavljati kontrola, ali Džuang Ci nije direktno izrazio taj stav, već je, naizgled prozaičnim jezikom, vrlo odvažno i sa puno detalja, opisao uzrok i kraj te priče, što je pak bilo sasvim dovoljno da precizno izrazi sopstveno stanovište. Izmene koje su gospodar Južnog i Severnog mora načinili Haosu simbolizuju napornu kontrolu koju vladari sprovode nad narodom, a smrt Haosa simbolično označava potpuno uništenje iskonske ljudske prirode. Generalno gledano, u čitavom delu *Džuangci* mogu se naći ovako žive i domišljate alegorije koje prevazilaze sva očekivanja. Autor je na izuzetno mudar način svoje duboke uvide i filozofske stavove sakrio u naizgled potpuno apsurdne priče prepune preuveličavanja. S druge strane, onog trenutka kada čitalac rastumači ove promenljive i misteriozne prikaze, biva potpuno ubeđen u istinitost izrečenih ideja. Upravo u ovakvom stilu koji kombinuje istinitost, dubinu, fantastičnost i čudnovatost, u kome je čak izuzetno teško napraviti razliku između izmišljenog i istinitog, leži sva mudrost i privlačnost dela *Džuangci*.

Većina alegorija u delu *Džuangci* uzima *dao* kao svoj početak i osnovno stanovište, i kroz najrazličitije priče sumira pravilnosti njegovog kretanja. Njegova magična fantazija, nestvarni zapleti, kitnjast rečnik i živopisni opisi međusobno se prepliću i nadopunjuju, kreirajući tako vrhunsko umetničko delo koje predstavlja kombinaciju prefinjenog jezičkog

²⁶³ „Jing divang, 7.“, Unutrašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子内篇•应帝王第七》), *Džuangci điši* (《庄子集释》), str.239.

izraza i dubine filozofskih ideja. Alegorijska priča kao što je „Pao Ding seče goveče“, ne samo da je opisala Pao Dingovu vrhunsku umešnost koja se približila *daou* (kada neka veština dostigne vrhunac, ona se približila *daou*, tj. zakonitostima Univerzuma), ona u sebi sadrži i principe ponašanja u društvu i principe očuvanja života i dostizanja dugovečnosti, koji nagnaju čoveka na duboko razmišljanje. S druge strane, literarna prefinjenost i elegancija opisa Pao Dinga u sledećoj rečenici podseća na pesmu ili sliku, ali i ples i muziku: „手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音，合于《桑林》之舞，乃中《经首》之会”²⁶⁴ ((Pao Ding) sve što dotakne rukama, sve na šta se ramenima nasloni, sve što zgazi stopalima i dotakne kolenima, stvara milozvučne melodije, od kojih je najlepša ona koja nastaje kada nož prolazi kroz telo govečeta. Ti zvukovi u skladu su plesnim pokretima Senlina i ritmom Đingšoua“²⁶⁵). Gospodin Ven Jiduo (闻一多) ističe: „Alegorija je, takođe, nastala evolucijom normalnog jezika. Pa ipak, alegorija kao umetnička forma nastaje nakon Džuang Cija koji ju je najviše i najmajstorski koristio.“²⁶⁶ Džuang Cijeve alegorijske priče i klasični prikazi koje u njima srećemo izvršili su ogroman uticaj na kasniju književnost, pa tako i Ge Hung u svojim *Unutrašnjim poglavljima Baopucija* koristi alegoriju kao formu kojom simbolizuje sve teškoće ali i realni značaj traganja za besmrtnošću i prosvetljenjem, ili pak direktno citira Džuang Cijeve klasične predstave kako simbole kojima ukazuje na neko značenje. O tome će detaljnije biti reči u trećem odeljku ovog poglavlja.

3.2.3. Ostale stilske figure u delu *Džuangci* i njihove karakteristike

Iako delo *Džuangci* obiluje različitim stilskim figurama, ipak, u poređenju s delom

²⁶⁴ „Majstor očuvanja zdravlja“, Unutrašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子内篇·养生主第三》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.99.

²⁶⁵ Za prevod na savremeni kineski konsultovan je Čen Gujing (陈鼓应), *Džuangci đindžu đinji* (《庄子今注今译》), str.120, 商务印书馆,2007.

²⁶⁶ Ven Jiduo (闻一多), *Džuangci, Sabrana dela Ven Jiduo*, tom 2 (《闻一多全集(第2卷)》), str.288, 三联书店,1982.

Laoci, ono prednost daje analogiji, čemu je, verovatno, doprineo izrazito romantičarski duh ovog teksta. Analogije, koje je Džuang Ci upotrebljavao na pravom mestu i u pravoj meri, vrlo su vešto koncipirane, živopisne i ekspresivne. U njima se dubokoumne filofske teorije predstavljaju kroz sasvim nove i neobične nosioce metaforičkog značenja, čineći ih tako ne samo vrlo živopisnim već i lako razumljivim ali i živahnim i interesantnim:

泉涸，鱼相与处于陆，相嘘以湿，相濡以沫，不若相忘于江湖。²⁶⁷

井蛙不可以语于海者，拘于虚也；夏虫不可以语于冰者，笃于时也；曲士不可以语于道者，束于教也。²⁶⁸

知无用而始可与言用矣。夫地非不广且大也，人之所用容足耳，然则厕足而垫之致黄泉，人尚有用乎？²⁶⁹

Kada izvorska voda presuši, ribe su potisnute na kopno, pa jedna drugu pljuju kako bi preživele. Tako dobri odnosi ne mogu se uporediti s predašnjim stanjem dok je vode još bilo, kada se nisu ni poznavale. Žaba na dnu bunara ne može diskutovati o moru zbog prostorne razdvojenosti. Letnji insekti ne mogu govoriti o snegu i ledu, zbog vremenske odvojenosti. Ljudi s bogatim iskustvom ipak ne mogu govoriti o „značenju *daod*“ (道意), zbog ograničenosti sopstvenog znanja. Kada neko shvati šta znači beskorisnost, tek tada možeš s njim govoriti o korisnosti (nečega). Zar nebo i zemlja nisu veliki i široki? Ljudima tu jednostavno treba mesto da se nastane. A opet, kakva je korist od svega toga kada čovek umre? Ovde srećemo tri analogije u kojima se ono što je malo ili malobrojno koristi da pobedi ono što je veliko ili mnogobrojno. Ti opisi su koncizni, jasni i nadasve živopisni. Prva analogija služi da razjasni povezanost između mikrosfere ljudske grupe i velike sfere društva: Kada je atmosfera u društvu prijatna i lagodna, svaki čovek može biti nesputan i samodovoljan, pa su zato veze između ljudi slabe i površne. U lošim i nepovoljnim

²⁶⁷ „Kretanje Nebeskih tela, 14.“, Spoljašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子外篇·天运第十四》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.389.

²⁶⁸ „Jesenja voda, 17.“, Spoljašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子外篇·秋水第十七》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.417.

²⁶⁹ „Vai vu, 33.“, Mešovita poglavlja dela *Džuangci* (《庄子杂篇·外物第三十三》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.683.

društvenim okolnostima, odnosi između ljudi postaju bliskiji zbog potrebe za preživljavanjem. Druga analogija objašnjava ograničenost zatucanih ljudi u poimanju i razumevanju stvari. Treća analogija još jednom naglašava Džaung Cijev konzistentan stav da je ono što je beskorisno, upravo najkorisnije.

U delu *Džuangci* srećemo najrazličitije tipove figurativnog izražavanja. Poređenje i metafora, kao osnovni tipovi figurativnog izražavanja, izvrsno su koncipirani i upotrebljeni:

汝不知夫螳螂乎？怒其臂以当车辙，不知其不胜任也，是其才之美者也。戒之，慎之！积伐而美者以犯之，几矣。汝不知夫养虎者乎？不敢以生物与之，为其杀之之怒也；不敢以全物与之，为其决之之怒也。

U ovom citatu iz poglavlja „Stvari ljudskog društva“ (人间事) dat je izmišljeni dijalog između Ću Bojua (蘧伯玉) i Jen Hea (颜阖). Pozadina priče je sledeća: Jen He se spremao da kod princa, sina Vei Linggunga, preuzme dužnost tutora. Ali, kako je Vei Linggung bio grozne i naprasite naravi, on pita Ću Bojua da li je takav postupak dobar ili ne, na šta mu je ovaj odgovorio gorenavedenim citatom. Tako je nastala čuvena priča „bogomoljka koja rukom pokušava da zaustavi kočiju“ (tj. preceniti sopstvene mogućnosti, *Prim. prev.*) Značenje citata je sledeće: Zar ne znaš za tu bogomoljku? Ona se trudi da se podignutom rukom zaštititi od kolskih točkova, a ne zna da tome nije dorasla, zato što je precenila svoje sposobnosti. Zato treba biti vrlo oprezan i preuzeti zaštitne mere. Ne treba preterano hvaliti sopstvene sposobnosti, jer se tako lako može upasti u opasnost. Zar nisi čuo za ljude koji odgajaju tigra? Oni se nikada ne usuđuju da ga hrane živim mesom, jer se plaše da će tako probuditi njegov prirodni instinkt. Ovde Džuang Ci koristi tri uzastopne metafore. Bogomoljka je poslužila da označi Jen Hea koji je precenio sopstvene mogućnosti. Ljudi koji čuvaju tigra ovde označavaju ministre koji se nalaze uz vladara, dok tigar označava vladara. Na prvi pogled, ova priča nema nikakve veze s onim što je Jen He pitao, ali svaka rečenica pogađa pravo u suštinu i tera ljude da se nad njima duboko zamisle.

Džuang Ci je bio prirodan, iskren i romantičan čovek, pa su zato i njegovi tekstovi raznoliki, moćni i nesputani. Čitavo delo pisano je lakim i tečnim stilom, naizgled bez nekog utvrđenog pravila, ali je u realnosti, ono vrlo kompaktno. Iako se čini haotičnim, čitav tekst se zapravo vrti oko jedne centralne misli, a to je *dao*. Uzećemo odeljak

„Slobodno tumaranje“ (逍遥游) kao primer:北冥有鱼，其名曰鲲。鲲之大，不知其几千里也；化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也；怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运则将徙于南冥。……上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋。而彭祖乃今以久特闻，众人匹之，不亦悲乎？²⁷⁰

Čitajući ovaj citat, kroz elegantan jezički izraz i prizore koji se neprestano menjaju, čitaocu pred očima iskrsava riba gigantskih razmera koja diže talase visoke tri hiljada *lija*, ogromna ptica koja na krilima vetra lebdi i odmara iznad Južnog mora, ali i ona malena, koja ne može da uzleti ni do visine prosečnog drveta, tanušni insekt koji se ujutru rađa a umire te iste večeri, kao i drvo staro hiljadu godina i stogodišnji Peng Cu... Čitalac biva opčinjen ovakvom imaginativnošću, i uzburkanim osećanjima koji ovakvi opisi u njemu bude. Pa ipak, kada stane, zažmuri i počne da kontemplira, Džuang Cijeva ideja mu postaje sve jasnija, a to je težnja ka apsolutnoj slobodi duhovnog sveta i potpunoj nezavisnosti ljudskog karaktera. Pogledajmo i sledeći citat:

大知闲闲，小知间间。大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开。与接为构，日以心斗……²⁷¹

U prevodu, značenje citata je sledeće: Velika mudrost je široka i prostrana, a ona mala fina i precizna. Kada govore važne reči, ljudi se osećaju važnim, dok se o nevažnim stavovima vodi večita diskusija. Kada spavaju, oni su napeti, a kada se probude uznemireni su. U kontaktu sa stvarima spoljašnjeg sveta, stalno zakeraju, i po ceo dan gledaju kako da se dočepaju položaja, pa nikada ne nalaze mira... Lepota originala ogleda se u preciznoj

²⁷⁰ Za čitav pasus videti „Slobodno tumaranje,1.“, Unutrašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子内篇·逍遥游第一》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.18-25. Prevod gorecitiranog dela je sledeći: U Severnom moru postoji jedna riba, koja se zove Kun. Velika, ko zna koliko *lija*. Kun se transformiše u pticu koja se naziva Peng. Njena su leđa ogromna, ko zna koliko *lija*. Snažno se podigne i uzleti, pa njena krila podsećaju na oblake rasute po nebu. Podigavši morski vetar ta ptica kreće ka Južnom moru... U drevnim vremenima postojalo je mahagoni drvo, čije je proleće trajalo osam hiljada godina, a zima isto toliko. Do dan danas Peng Cu je poznat po svojoj dugovečnosti Zar u poređenju s njim, obični ljudi nisu jadni i zavređuju sažaljenje? (Prevod s klasičnog na savremeni kineski prema Čen Gujingu (陈鼓应), *Džuangci đindžu đinji* (《庄子今注今译》), str.17).

²⁷¹ „O jednakosti stvari, 2.“, Unutrašnja poglavlja dela *Džuangci* (《庄子内篇·齐物论第二》), *Džuangci diši* (《庄子集释》), str.52.

upotrebi tačno odgovarajućih reči i promeni rečenične forme, čime se, s jedne strane ukazuje na ogromne razlike koje postoje između Velikog *daoa* i običnog sveta, a s druge, na vrlo precizan način oslikava duhovno stanje običnih ljudi i njihova abnormalna i poremećena svest. Pa ipak, još važnije je to što nakon čitanja ovog pasusa u kome je dat izvanredan, kompaktan opis, i mi postepeno počinjemo da uviđamo šta je njime Džuang Ci zapravo hteo reći: da je potrebno osloboditi se subjektivnih predrasuda i težiti za jasnoćom i čistoćom duha.

Delo *Džuangci* je specifično i po organizaciji poglavlja, koja se sva, njih ukupno trideset i tri, koncentrišu oko jedne glavne teze od koje se, postepeno razvijaju. Upotreba povezanih priča koje su, samo naizgled samostalne, a u stvari povezane zajedničkom idejom, podseća na žbice točka, koje se postepeno šire iz jednog zajedničkog centra. Uopšteno posmatrano, svih trideset i tri poglavlja spojeni su u knjigu posredstvom jedinstvene centralne ideje – *daoa*, i iako se čini da radnje priča nisu previše kompaktne, pa ponekad čak obuhvataju i razdoblja od hiljadu godina, kada podrobnije analiziramo u njima izložene ideje uviđamo da su spojene jedinstvenom niti. Ako se tome doda i izrazito promenljiva rečenična forma (duga i kratka), promenljivi odnosi između rečenica (ponekad suprotni a ponekad sastavni), kao i izrazito pažljivo odabrane reči i bogata leksika, ali i sve druge karakteristike književnog stila o kojima je bilo reči u tekstu iznad, Džuang Cijeve misli postaju pitke poput vode, za njih ne postoji strah da će biti zaboravljene ili da će ih pregaziti vreme. Njih čitaoci iz bilo kog vremenskog perioda mogu čitati, procenjivati i svaki put razumeti na jedan sasvim novi način.

Delo *Džuangci* predstavlja vrhunac stvaralaštva perioda pre dinastije Ćin. U njemu izložena filozofija ponašanja u društvu, njegov unikatni književni stil i humorom obojena mudrost izvršili su uticaj na generacije kasnijih učenjaka i sledbenika. Počevši od dela Tao Juenminga (陶淵明) iz vremena Istočnog Ćina, preko Li Baija (李白) iz dinastije Tang i Su Šija (苏轼) iz vremena Sunga, pa sve do Guo Možuoa (郭沫若), pisca modernog vremena, oseća se snažan uticaj Džuang Cijeve misli i estetike. Uopšteno govoreći, za književnost kasnijih perioda delo *Džuangci* je pružilo jednu novu inspiraciju, imaginativnost i slobodu mašte, koje se nisu mogle sresti u standardizovanim žuističkim istorijama i tradicionalnim pesmama i prozi. Koristeći lepotu književnog izražavanja, u njemu su iznete vrlo duboke

filosofske ideje, a upravo je to takvo neuobičajeno i duboko razmišljanje u osnovi i odredilo taj elegantni i nekonvencionalni književni stil. Zahvaljujući posebnoj simboličkoj formi, Džuang Ci je kreirao veliki broj fantastičnih predstava koje će kasnije postati klasici, dok je, s druge strane, originalnost i ekscentričnost njegovog načina pisanja, iz jednog sasvim drugog ugla dokazala i još više pojačala svu dubinu i složenost njegovog filozofskog sistema. Njegov poetski jezik, romantična imaginativnost, živopisne alegorije i jezik bogat analogijama, bili su izvor inspiracije za Ge Hunga u njegovom književnom stvaralaštvu.

3.3 Sinteza književnosti religijskog daoizma – delo Unutrašnja poglavlja Baopucija

Prethodna izučavanja estetike *Baopucija* uglavnom su se koncentrisala na *Spoljašnja poglavlja*, kako iz tog razloga što je u njima naglasak stavljan na žuistička učenja o ponašanju pojedinca u društvu, posebna pažnja poklanjana stilskom izrazu, ali i zbog njegovih osobenosti i izuzetnog kvaliteta, tako i zato što je u njemu bila izneta delimična ocena književnog stila toga doba i književnih dela, odnosno rasprava na tu temu, na osnovu čega su se vrlo jasno videli Ge Hungovi stavovi po pitanju estetike. Pa ipak, ukoliko ostavimo po strani važne doprinose koje je ono imalo u razvoju učenja o besmrtnosti religijskog daoizma ali i primitivnog oblika prirodnih nauka u drevnim vremenima, delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, kao prvo sistematski napisano teorijsko delo religijskog daoizma, po svom književnom i estetskom opredeljenju nastavlja književni stil dela filozofskog daoizma iz perioda pre dinastije Ćin, tj. dela *Laoci* i *Džuangci*, koji dodatno sređuje i pod uticajem aktuelnih estetskih stavova perioda Vei- Ćin, kreira književni izraz autentičan za religijski daoizam. Iz tog razloga, i ovo delo svakako vredi podrobnije izučiti i analizirati. U tekstu koji sledi probaćemo da ukažemo kako na specifičnosti ovog dela u pogledu jezičkog izraza, stilističkih sredstava, karakteristika forme i drugih aspekata o kojima će ponaosob biti reči, ali i vezama sa delima iz prethodnih perioda i elementima koji su od njih nasleđeni.

3.3.1. Kombinacija realističkog i romantičarskog stila u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* i njihov izraz

Slično delima *Laoci* i *Džuangci*, i delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* predstavlja kombinaciju jednostavnog realističkog i romantičarskog književnog stila. Zahvaljujući tome, Ge Hung je svoja razmišljanja mogao da izrazi na mnogo bogatiji i raznovrsniji način. Upravo ova odlika čini delo *Unutrašnja poglavlja* pesmom u prozi s elementima realizma:

乾以之高，坤以之卑，云以之行，雨以之施。胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类，回旋四七，匠成草昧，譬策灵机，吹嘘四气……故玄之所在，其乐不穷。玄之所去，器弊神逝。²⁷²

Značenje ovog citata je sledeće:

Nebo je samo zahvaljujući njemu (skrivenom *daou*, 玄道) visoko iznad, a zemlja dole, ispod. Zahvaljujući njemu oblaci plutaju, kiša pada i spušta se rosa. On je izrodio „prvobitno jedno“ (元一), uobličio *jin* i *jang*. Iz njegovog daha nastao je izvor života i koren svih stvari na svetu. On pokreće sazvežđa i stvara primordijalni kaos. On upravlja veličanstvenim mehanizmima i podstiče sva četiri godišnja doba... i zato je mesto na kome se nalazi skriveni *dao* živo i vitalno, a ono na kome njega nema rasuto telom i duhom.

U prvom delu gorecitiranog pasusa iskorišćen je veliki broj kratkih rečenica od po četiri karaktera kojima je opisana promenljivost *daoa*. U drugom delu citata veličanstvenim izborom reči opisano je da samo uz prisustvo *daoa* sve stvari na ovome svetu mogu dostići večnost. Svoje razumevanje *daoa* Ge Hung je pretvorio u sentiment prema ljudskom životu i svim bićima i stvarima. Tu on svojim mislima pušta na volju. Ta vrsta razumevanja *daoa* u biti je identična idejama iznetim u delu *Laoci*. Jedina razlika se sastoji u tome što je po pitanju „nemogućnosti definisanja i imenovanja *daoa*“, delo *Laoci* bilo sklonije realističkim objašnjenjima, dok su *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, bila naklonjenija upotrebi Džuang

²⁷² „Čang sjuen“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·畅玄》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.1.

Cijevog romantizma i njegovoj elaboraciji. To je naravno neraskidivo povezano s činjenicom da je delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* bilo religijskog karaktera, o čemu je već bilo reči u četvrtom odeljku prvog poglavlja ovog rada.

Romantičarski narativ opisao je suštinu Ge Hungovog *daoa*, dok je za opis njegovog „smisla“ (道意), tj. istinskog značenja traganja za *daoom*, on više koristio realističke tehnike:

仙法欲静寂无为，忘其形骸，而人君撞千石之钟，伐雷霆之鼓，砰磕嘈讖，惊魂荡心，百技万变，丧精塞耳，飞轻走迅，钓潜弋高。仙法欲令爱逮蠢蠕，不害含气，而人君有赫斯之怒，芟夷之诛，黄钺一挥，齐斧暂授，则伏尸千里，流血滂沱，斩断之刑，不绝于市。仙法欲止绝臭腥，休粮清肠，而人君烹肥宰脑，屠割群生，八珍百和，方丈于前，煎熬勺药，旨嘉饜饩。……又不得有道之士，为合成仙药以与之，不得长生，无所怪也。²⁷³

Značenje ovog citata je: magijske veštine besmrtnika zahtevaju smirenost, usamljenost, odsustvo bilo kakve akcije i zaboravljanje sopstvenog tela. Ali monarh ipak udara u zvono teško koliko hiljadu kamenova i u veliki bubanj bubnja poput groma i stvara se nenasna graja, što uzbuđuje i uznemirava dušu. Stotine intriga, hiljade i hiljade promena, utiču da izgubi dušu, da ogluvi. To čini da brzi jastreb-kokošar poleti i poput munje brzi lovački pas dâ se u trk, uhvati riba koja pliva duboko u vodi i ustreliti ptica koja leti visoko na nebesima. Magijske veštine besmrtnika podrazumevanju humanost čak i u odnosu prema insektima, i ni u kom slučaju se ne smeju povrediti ljudi. Ali onog trenutka kad se kod monarha iznenada rodi bes, on može da dovede do masakra koji za sobom ostavlja pustoš. Onog trena kad se zamahne oružjem, i kad se u ruke uzmu oštre sekire, tela koja padaju na sve strane prekriju hiljadu *lija* a krv poteče kao reka. Kazne odrublivanja glave neprestano se izvršavaju. Magijske veštine besmrtnika insistiraju na zabrani konzumiranja ribe i mesa ali i drugih namirnica, da bi stomak bio prazan, ali monarh, s druge strane kolje stoku i

²⁷³ „O besmrtnicima“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·论仙》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.7.

priprema masne obroke i kasapi mnoga živa bića. Ta raznovrsna, pomešana hrana se nakon kuvanja servira ispred vladara u takvoj količini da zauzima hiljadu *džanga*... najrazličitije muke napadaju monarha, i ljudi i duhovi ga zajedno preziru, pa su zato carevi poznati samo po tome što vole besmrtnost, ali im manjka praksa praktikovanja doktrine i iskustvo *daoa*. Oni razumeju samo one najpliće principe traganja za besmrtnošću, ali ni njih nisu u stanju sprovesti. One najdublje veštine puta besmrtnosti, oni još uvek nisu spoznali. A još manje su dobili eliksire koje bi za njih napravili pustinjaci, pa tako ne mogu da dostignu besmrtnost, što i nije nimalo iznenađujuće.²⁷⁴ U ovom citatu, Ge Hung je kontrastiranjem vrlo živopisno opisao realno stanje u društvu toga doba. Pokazao je da je osnovni razlog političke nestabilnosti i nereda eksploatacija i vladanje posredstvom pritisaka i time otkrio svoj prezir i osudu prema ekstravagantnim željama i tiraniji. Osim toga, njegov krvavi opis nesreća koje ratovi donose običnom narodu, u sebi krije ogromno ogorčenje, ali i nemoć u vezi s tim, kao i duboki bol koji je zbog toga osećao. Sve u svemu, u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* dati su svestrani uvidi u prirodne fenomene i društvene prilike toga doba, i premda je reč o delu religijskog daoizma, u njemu je dosta mastila potrošeno na razmatranje i otkrivanje realnih problema i izražavanje realnih osećanja, zbog čega književni stil čitavog dela odiše mešavinom realizma i romantizma. I zaista, budući pod uticajem književnog stila perioda Vei-Đin, metaforički jezik u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* ponekad deluje fragmentisano i izlišno, ali, kada se čitalac udubi, on biva dirnut dubokim osećanjima koja su njime izražena.

Kada smo u drugom odeljku ovog poglavlja analizirali književne karakteristike dela *Džuangci*, pomenuli smo da je on koristio klasike i alegoriju, i upravo je ta upotreba klasičnih priča i alegorija izvršila izuzetan uticaj na delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija*. Mesto koje Džuang Ciju pripada kao majstoru alegorije je neosporivo, a delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, budući sinteza svega prethodnog, odlikuje sistematizacija i sveobuhvatno preuzimanje od autora prethodnih perioda. Upravo iz tog razloga, njemu ne nedostaju citati i proširivanje alegorija iz dela *Džuangci*. Pogledajmo sledeći primer:

²⁷⁴ Za prevod sa klasičnog na savremeni kineski korišćen je Gu Điju (顾久) (prevod i komentari), *Baopuci neipijen čuen ji* (《抱朴子内篇全译》), 贵州人民出版社, 1995:41.

吾子乃欲延螻蛄之命，令有历纪之寿，养朝菌之荣，使累晦朔之积，不亦谬乎？²⁷⁵

(Pa ipak) ti želiš da produžiš život cvrčku i učiniš da živi tri stotine dana. Želiš takođe da se jutarnji lišaj razbuja i da proživi žitav jedan dan. Pa zar to nije apsurdno? Pogledajmo i sledeći primer:

老彭之寿，殇子之夭，其可故哉？²⁷⁶

Na ovom svetu postoji Lao Dan, Peng Cu i drugi tako dugovečni ljudi, ali postoje i oni koji su nastradali pre nego što su dočekali zrelost. Zašto je to tako? U ovim i njima sličnim rečenicama, Ge Hung pominje „cvrčka“, „jutarnji lišaj“, „dugovečnost Lao Cija i Peng Cua“ i „one koji su umrli mladi“, što su sve primeri alegorije poreklom iz poglavlja „Slobodno tumaranje“ (逍遥游) dela *Džuangci*. „朝菌不知晦朔，螻蛄不知春秋，此小年也。“²⁷⁷ (Jutarnje pečurke ne poznaju promene koje se dešavaju u toku jednog meseca, kao što ni cvrčak ne zna za promene u toku jedne godine. To se naziva kratkim životom.) „而彭祖乃今以久特闻，众人匹之，不亦悲乎？“²⁷⁸ (Pa ipak, Peng Cu je i dan danas čuven po svojoj dugovečnosti, u poređenju s kojom, obične ljude možemo samo sažaljevati.) Pojava ovih slika u oba ova dela obogatila su sadržaj *Unutrašnjih poglavlja Baopucija*, učinila ga slikovitijim, ali su takođe uticala i na to da su ljudi kasnijih vremena mogli na mnogo dublji način da razumeju i delo *Džuangci*. Iz tog razloga može se reći da delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* karakteriše književna sveobuhvatnost koja se može uporediti s morem koje u sebe prima vodu iz stotinu reka.

²⁷⁵ „O besmrtnicima“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·论仙》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.13.

²⁷⁶ „O besmrtnicima“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·论仙》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.14.

²⁷⁷ „Slobodno tumaranje, 1.“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《庄子内篇·逍遥游第一》), *Džuangci điši* (《庄子集释》), str.25.

²⁷⁸ *Ibid.*

3.3.2 Najvažnije stilske figure u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* i njihove odlike

U delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* u potpunosti je ispoljena Ge Hungova veština baratanja jezikom. Zahvaljujući njegovom sjajnom vladanju stilskim figurama, ovo delo nije samo filofska sistematizacija već i veličanstveni književni spektakl.

Sve stilske figure koje se sreću u delu *Laoci*, u značajnoj meri upotrebljavane su i u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija* osim anadiploze nije koja korišćena u preteranoj meri. U te ostale stilske figure spadaju: antiteza, paralelizmi, analogija, postavljanje pitanja i davanje odgovora i pitanje umesto odgovora. Zahvaljujući tome stil čitavog dela je živopisan i energičan, rezonovanje tečno i detaljno a jezik veoma upečatljiv.

Antiteza je jedna od najčešće upotrebljivanih stilskih figura u proznim tekstovima. Za razliku od spontanosti upotrebe ove stilske figure u delu *Laoci*, Ge Hung je upotrebljava na jedan standardizovani i šablonski način. Ta takva upotreba predstavlja s jedne strane nastavak i elaboraciju Lao Cijeve upotrebe, ali je, s druge strane, i izraz književnog stila perioda Vei-Đin koga su odlikovali paralelizmi i prefinjenost izraza. U poređenju sa običnim rečenicama, antitezu karakteriše izrazita urednost, konciznost i jasnoća prenošenja značenja, a njena harmoničnost i muzikalnost prikladne su sa čitanje naglas. U delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* upotrebljen je veliki broj antiteza, čime je postignuta ritmičnost teksta i lepota jezičkog izraza. Pogledajmo sledeći primer:

紆鸾龙之翼於细介之伍，养浩然之气於蓬荜之中。褰褕带索，不以贸龙章之炜晔也；负步仗策，不以易结驷之骆驿也。藏夜光于嵩岫，不受他山之攻；沉灵甲于玄渊，以违钻灼之灾。²⁷⁹

(Ti velikani koji su dostigli *dao*), njihov talenat je zaslepljujući, poput krila feniksa i zmajeva, ali oni, ipak, kriju tu svoju veličanstvenost. Skrivajući se u oronuloj kolibi, oni

²⁷⁹ „Čang sjuen“ *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·畅玄》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.2.

uspevaju da zadrže svoj plemeniti duh. Radije će nositi pohabanu odeću koju će povezivati kaišem od slame, nego što bi se odenuli u sjajne odore, postali službenici i bavili se politikom. Radije bi hodali šumama u planini, noseći na leđima težak teret i poštapajući se bambusovim štapom, nego što bi seli u neku od tih brojnih kočija koje idu tamo amo, i zaputili se u ljudski svet. Njihovo je ponašanje poput žada koji svetluca i u mraku, ali je skriven duboko u planini, kako bi izbegao gubitke i smetnje koje dolaze iz spoljašnjeg sveta. Mudri su baš kao i premudra hiljadu godina stara koranjača, koja je skrivena duboko u jezeru, kako bi izbegla da je spoljašnji svet iskoristi i povredi.²⁸⁰ U ovom pasusu nalazimo ukupno šest antiteza, kao i kombinaciju dugih i kratkih rečenica, što mu daje ritmičnost i milozvučnost prilikom čitanja. S druge strane, za njima sledi slika talentovanih ljudi koji čekaju skriveni u planinskim šumama krijući svoj talenat. Pogledajmo i sledeći primer:

餐朝露之沆瀣，吸玄黄之醇精，饮则玉醴金浆，食则翠芝朱英，居则瑶堂瑰室，行则逍遥太清……²⁸¹

Značenje ovog citata je sledeće: (Nakon što dostigne *dao* i postane besmrtnik) (on) može jesti srž ružičastih jutarnjih oblaka, u sebe upijati esenciju neba i zemlje, može piti ukusno vino spravljeno od žada i sladiti se gustom kašom od zlata. (Može) žvakati sveže magične gljive i jarko crvene cvetove, živeti na dragocenim i retkim terasama od žada i kretati se nesputano u svetu čistote... Ovakva upotreba antiteze Ge Hungovom tekstu daje glatkoću izraza i ritmičnost. Slične antiteze se sreću na mnogim mestima u tekstu, one ne samo da su uočljive prilikom čitanja i ostavljaju utisak urednosti, već su, u celini uzevši, melodične i prijatne za uho, ali i lake za pamćenje i čitanje što je važno za njihovo lakše širenje i prenošenje.

U cilju pojačavanja jezičkog izraza i podsticajne snage, Ge Hung je od stilskih figura, odabrao još i upotrebu paralelizama. Prijatna i živopisna asimetrija i brojnost paralelizama doprinela je ritmičnosti teksta u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*, pojačavajući tako i

²⁸⁰ Prevod ovog pasusa na savremeni kineski dat je na osnovu: Gu Điju (顾久) (prevod i komentari), *Baopuci neipijen cúenši* (《抱朴子内篇全译》), 贵州人民出版社, 1995:12.

²⁸¹ „Dui su“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·对俗》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.52.

ubedljivost izloženih ideja:

虽有至明，而有形者不可毕见焉。虽稟极聪，而有声音不可尽闻焉。虽有大章竖亥之足，而所常履者，未若所不履之多。虽有禹益齐谐之智，而所尝识者未若所不识之众也。²⁸²

Značenje citata je sledeće: Čak i onaj s najboljim vidom ne može da vidi sve stvari koje je moguće videti; Čak i onaj s najboljim sluhom nije u stanju da čuje sve moguće zvukove; Čak i za one koji su hitrog koraka poput Da Džanga (大章) i Šu Haija (竖亥), broj mesta na kojima nisu bili mnogo je veći od broja onih koja su posetili; Čak i za one koji su mudri poput Velikog Jaoa (大禹), Bo Jia (伯益) i Či Sijea (齐谐), mnogo je više onih stvari koje ne znaju od onih koje znaju.²⁸³ Četiri paralelizma tipa „虽……而“ (u prevodu „čak i...“) ne samo da odaju utisak urednosti i ritmičnosti, već omogućavaju i progresivnost u izlaganju ideja, a argumentacija se postepeno pojačava što opet doprinosi i ubedljivosti samog teksta. Ovakva organizacija gorenavedene četiri rečenice, iz četiri različita aspekta naglašava jednu te istu osnovnu ideju, a to je ograničenost ljudske kognicije i njihovih mogućnosti. Ona je ne samo veoma ubedljiva, već ostavlja i duboki utisak na čitaoca.

Pored toga, u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* sreće se još i izuzetno veliki broj analogija, što je, svakako, vrlo blisko povezano sa samosvešću kao popularnim trendom u književnosti perioda Vei-Đin. Literate i učenjaci toga perioda su svesno i sa tačno utvrđenim ciljem pribegavali upotrebi analogije i ostalih stilskih figura, pa je zato Liju Sijeov (刘勰) tekst *Bi i sing* (比兴, stilske figure, *bi* označava poređenje, a *sing* aluziju, *Prim.prev.*) u okviru dela *Vensin dijaolung* (文心雕龙) nastao zahvaljujući specifičnosti toga vremena. Na osnovu Liju Sijeovog zaključka, literate toga vremena su koristili

²⁸² „O besmrtnicima“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·论仙》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.12.

²⁸³ Prevod na savremeni kineski dat je na osnovu: Gu Điju (顾久) (prevod i objašnjenja), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇全译》), 贵州人民出版社 1995 :20.

analogiju ne bi li centralnu ideju neke apstraktne stvari izrazili na jasan i konkretan način. Raznovrsne, jedinstvene i originalne analogije koje je Ge Hung koristio u *Unutrašnjim poglavljima Baopucija*, pomogle su mu da ostvari upravo taj cilj. Tako na primer, u poglavlju Di džen (地真), kako bi naglasio važnost očuvanja zdravlja i dostizanja besmrtnosti, Ge Hung kaže:

故一人之身，一国之象也。胸腹之位，犹宫室也。四肢之列，犹郊境也。骨节之分，犹百官也。神犹君也，血犹臣也，气犹民也。故知治身，则能治国也。²⁸⁴

Značenje citata je sledeće: Čovekovo telo može se uporediti s državom. Položaj njegovih grudi i trbuha može se uporediti s palatom ili hramom, a raspored gornjih i donjih ekstremiteta s periferijom i pograničnim oblastima. Podela kostiju u okviru skeleta može se uporediti sa stotinu različitih funkcionera od kojih svaki obavlja zasebnu dužnost. Čovekov duh odgovara vladaru, a krv ministrima. Čovekov primordijalni *ci* (元气) je poput običnog naroda. I zato, razumeti kako se održava zdravlje i dostiže besmrtnost, znači razumeti i kako se upravlja državom. Kao što je svima dobro poznato, kada je napisano, delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* je kao čitalačku publiku imalo moćni, aristokratski sloj društva, zbog čega se njegovo učenje i naziva „religijskim daoizmom aristokratskih slojeva“. Iz tog razloga on u ovoj analogiji, kao izvorni domen koristi ustrojstvo države, koje je bilo dobro poznato aristokratiji, kako bi time izrazio relativno apstraktnu veštinu religijskog daoizma, očuvanje sopstvene vitalnosti, ali i zato što su je oni, na taj način, mogli lakše prihvatiti.

Osim toga, delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* je iz dela *Laoci* i *Džuangci* preuzelo i ostale stilske figure, poput, pitanja i davanja odgovora:

若幸可止家而不死者，亦何必求於速登天乎？²⁸⁵

Značenje citata je sledeće: Ako bi mogli imati tu sreću da ostanu kod kuće, a da

²⁸⁴ „Di džen“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·地真》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.326.

²⁸⁵ „Dui su“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·对俗》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.53.

istovremeno mogu postići besmrtnost, zašto bi onda (oni koji dostignu *dao*) bili u žurbi da se uzdignu na nebesa? Ovde je upotrebljena forma postavljanja pitanja samome sebi i davanja odgovora, kako bi se rasvetlilo pravo značenje praktikovanja doktrine i traganja za besmrtnosti. Pogledajmo i sledeći primer u kome je upotrebljena forma postavljanja povratnih pitanja umesto davanja direktnih odgovora:

彼二君两臣，自可求而不得，或始勤而卒怠，或不遭乎明师，又何足以定天下无仙乎？²⁸⁶

Značenje citata je sledeće: Kako je moguće da se zbog slučajeva kao što su bili car Ćina (秦皇), Han Vu (汉武), Šao Đun (少君) i Luan Tai (栾太), koji su se posvetili traganju za besmrtnosti ali je na kraju nisu dobili iz tog razloga što su, ili bili vredni i predani na početku, da bi se kasnije opustili, ili zato što nisu naišli na mudrog učitelja, može izvesti zaključak da na svetu ne postoje besmrtnici? Ovde je upotrebljeno pitanje umesto jasnog i konkretnog odgovora, ali je smisao koji je Ge Hung želeo izraziti u potpunosti izražen, dok je s druge strane naglašen stav da na svetu uistinu postoje besmrtnici.

U opisima nedokučivog „skrivenog *daoa*“ i stanja nakon dostizanja *daoa* i besmrtnosti, Ge Hung usvaja izuzetno hiperboličan jezik karakterističan za delo *Džuangci*. Osim toga, u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* korišćen je i veliki broj istorijskih aluzija, u kojima se uglavnom vidi uticaj dela *Laoci* i *Džuangci*. U poglavlju „Kategorije“ (事类) dela *Vensin dijaolung* (文心雕龙), Liju Sije kaže: „据事以类义，援古以证今“²⁸⁷ (postoje dve vrste istorijskih aluzija, one koje se odnose na jezik i one koje se odnose na događaje. Jezičkih i aluzija koje se odnose na događaje u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* je zaista puno da ih je nemoguće sve pobrojati. Tako je na primer sam naziv dela „Baopuci“ jezička aluzija,

²⁸⁶ „O besmrtnicima“ *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·论仙》), *Baopuci neipijen dijaoshi* (《抱朴子内篇校释》), str.17.

²⁸⁷ „Kategorije, 38.“, *Vensin dijaolung* (《文心雕龙·事类第三十八》), Liju Sije (刘勰) (autor), Fan Venlan (范文澜) (komentari): *Vensin dijaolung džū* (《文心雕龙注》), 人民文学出版社, 1978:614.

koja potiče iz jedne rečenice dela *Laoci* koja kaže: „见素抱朴，少私寡欲“²⁸⁸. *Unutrašnja poglavlja* koncipirana su ili kao Baopucijev govor (u formi: 抱朴子曰: Baopuci je rekao), ili kao njegovi odgovori (u formi 抱朴子答: Baopuci je odgovorio). Ge Hung je sam sebe nazivao Baopucijem, kako bi izrazio čistotu svoje duše, odsustvo želja i svesrdnu posvećenost *daou*. S druge strane, ova tehnika nadilaženja sopstvenog „ja“ koje vodi diskusiju, preuzeta je iz dela *Džuangci*. Početno poglavlje „Čang sjuen“ vrhunski je primer upotrebe aluzije, u kome se sreću aluzije na događaje koje potiču iz dela *Džuangci*, kao što su: „隋珠弹雀“²⁸⁹, „吮痂舐痔“²⁹⁰ i dr. U opisu čoveka koji je dostigao skriveni *dao* (玄道) iz istog tog poglavlja se kaže: „高不可登，深不可测。乘流光，侧飞景，凌六虚，贯涵溶。出乎无上，入乎无下，经乎汗漫之门，游乎窈渺之“。 U njemu su spojene predstave o „čoveku koji je dostigao *dao*“ iz dela *Laoci* i opis „besmrtnika“ iz dela *Džuangci*, koje su proširene i elaborirane. Na taj način opisana je čast i slava čoveka koji dostigne skriveni *dao* (玄道).

Kada smo u drugom odeljku ovog poglavlja govorili o književnim karakteristikama dela *Džuangci*, pomenuli smo da je on za svoje delo rekao sledeće: „寓言十九；重言十七；卮言日出；以和天倪。“²⁹¹ (Devedeset posto rečenica jeste alegorijskog karaktera, a sedamdeset posto je citiranih reči drevnih mudraca; Ono što iz dubine duše želimo reći i one reči oslobođene predrasuda svaki dan se obnavljaju i menjaju, te su tako u skladu s prirodnim promenama.) Džuang Ci je svoj način pisanja okarakterisao kao „alegoriju“ (寓言), ponovljene reči mudraca (重言) i slobodan jezik oslobođen predrasuda (卮言). Tra tri

²⁸⁸ Devetnaesto poglavlje dela *Laoci* (《老子·第十九章》), *Laoci đindžu đinji* (《老子今注今译》), str.147.

²⁸⁹ 隋珠弹雀: iz „Žang vang, 28.“ Mešovitih poglavlja dela *Džuangci* (《庄子杂篇·让王第二十八》). Čuvenim blistavim Sui Houovim biserom gađati ptice, metaforički označava nešto što je uzaludno protračeno. Na osnovu *Džuangci đinši* (《庄子集释》), str.708.

²⁹⁰ 吮痂舐痔: iz „Lije jukou, 32.“, Mešovita poglavlja dela *Džuangci* (《庄子杂篇·列御寇第三十二》), značenje je: olizati nekome gnoj s hemoroida. Metaforički se odnosi na najbednije laskavce. Prema *Džuangci điši* (《庄子集释》), str.762.

²⁹¹ „Alegorija“, Mešovita poglavlja dela *Džuangci* (《庄子杂篇·寓言第二十七》), *Džuangci điši* (《庄子集释》), str.692.

različita načina pisanja koriste se u različitim situacijama. Ge Hung je od Džuang Cija preuzeo ovu karakterizaciju i podelu sopstvenog načina pisanja, pa je književni jezik svog dela podelio na dve vrste, i to: „jezik bez preteranih ukrasa“ (直语) i „jezik s izuzetnim stilskim ukrasima“ (骋辞章). U poglavlju „Zlato i srebro“ (黄白) *Unutrašnjih poglavlja Baopucija* se kaže:

余若欲以此辈事, 骋辞章于来世, 则余所著外篇及杂文二百余卷, 足以寄意于后代, 不复须此。且此内篇, 皆直语耳, 无藻饰也。

Značenje ovog citata je: Ukoliko sam želeo da se pred generacijama koje dolaze pohvalim svojom umetnošću pisanja, onda su *Spoljašnja poglavlja Baopucija* i preko dve stotine različitih spisa, dovoljni da pokažu svu lepotu i književnu eleganciju, pa ne bi bilo potrebe da napišem i *Unutrašnja poglavlja*. U *Unutrašnjim poglavljima* korišćen je direktan jezik, bez kitnjastih književnih ukrasa. Istinu govoreći, osnovne ideje *Unutrašnjih* i *Spoljašnjih poglavlja* se u potpunosti razlikuju. Prvo delo pripada religijskog daoizmu, a drugo žuističkoj filozofskoj školi, pa je sasvim normalno što se i literarni stil kojima su pisana razlikuje. Trenutno nećemo raspravljati o tome da li je jezik *Unutrašnjih poglavlja* u potpunosti jednostavan, iskren i direktan, ali na osnovu ovakve podele možemo sasvim jasno videti da je Ge Hung, isto kao i Džuang Ci, bio potpuno svestan različitih književnih tehnika koje je koristio kao i cilja njegovog književnog stvaralaštva.

3.3.3. Specifičnosti književne forme dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija*

Od dela *Laoci*, preko dela *Džuangci*, pa sve do dela *Baopuci*, uočava se kontinuitet i nasleđivanje karakteristika književne forme. Ukoliko književnu formu dela *Laoci* odredimo kao poetsku prozu, a dela *Džuangci* kao alegorijsko-teorijsku, onda za delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, koje predstavlja sintezu prethodnih učenja filozofskog i religijskog daoizma, možemo reći da je koristilo kombinaciju poetskog, proznog i stila *fu* (诗赋散文体) koja je nešto sređenija i preciznija. Prefinjenost jezika koja ima snažnu privlačnu moć,

modulacije tona i izmešanost kratkih i dugih rečenica, učinili su da napisane reči ne budu samo nosioci ideja, već i pravo umetničko delo. Čovek se u potpunosti utopi u ono što čita, i upravo je ta odlika ovog književnog stila i najvredniji deo estetike *Unutrašnjih poglavlja Baopucija*:

是以遐栖幽遁，韜鳞掩藻，遏欲视之目，遣损明之色，杜思音之耳，远乱听之声，涤除玄览，守雌抱一，专气致柔，镇以恬素……²⁹²

Značenje citata je sledeće: (Velikani koji su dostigli *dao*) borave na osamljenim mestima. Njihova mudrost je (blještava kao krljušti zmaja), njihov literarni talenat je neprevaziđen. Ali oni nikada olako ne otkivaju svoju nadarenost. Oni ne uživaju u raskošnim bojama, jer upravo one štete ljudskom vidu. Ne slušaju milozvučnu muziku, jer upravo ona povređuje čovekov sluh. Oni su se oslobodili svih želja koje su u vezi sa spoljašnjim svetom, koje su beskorisne i nerealne, i posvetili se skromnosti i očuvanju spostvenog tela i duše, čuvajući na taj način i svoju vitalnost. I tako oni, na kraju, bivaju spojeni s *daom*, koncentrisani na „primordijalni *čí*“ života svakim svojim udisajem i izdisajem, čime dostižu mekoću tela i duše. U ovom pasusu dat je opis kojim se objašnjava *dao*. Paralelizam, analogija i antiteza koje on ovde kombinuje, međusobno se prepliću, a kombinacija rečenica različite dužine ostavlja utisak poetske neodređenosti kao i slobode i ležernosti stila *fu*. Upravo u tome leži i veoma važna odlika književnog stila dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija* koji predstavlja kombinaciju poezije, *fua* i proznog teksta.

Kao delo filozofskog daoizma, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* nisu usvojila samo učenja izložena u delima *Laoci* i *Džuangci* i obogatila ih novim i originalnim idejama, već se u njemu uočava i veoma veliki uticaj ovih dvaju dela u pogledu melodičnosti samog teksta. Baš kao što je to slučaj s delom *Laoci*, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* ne odlikuje samo lepota neujednačenog proznog teksta, već je posebna pažnja poklonjena i harmoničnosti rime. Karakteriše ga ne samo izbor britkih reči, već i onih koje su vrlo pogodne za čitanje. Kombinacija ravnih, uzlaznih i silaznih tonova kao i sjedinjavanje

²⁹² „Dži li“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·至理》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.111.

proznih i poetskih karakteristika u potpunosti izražavaju melodičnost tekstova na kineskom jeziku. Na primer:

沦大幽而下沈，凌辰极而上游。金石不能比其刚，湛露不能等其柔。方而不矩，圆而不规。来焉莫见，往焉莫追。²⁹³

Značenje citata je sledeće: Kada *dao* padne sve do „velike osamljene države“, (on) nastavlja da tone još više, a kada se prebaci preko zvezde Severnjače, (on) ide dalje, nagore. Ni najčvršći metal ne može se uporediti s njegovom čvrstinom, kao što se ni guste kapljice rose po svojoj mekoći ne mogu uporediti s njim. Da kažemo da je četvrtast, (opet), ne možemo ga premeriti lenjirom. Da kažemo da je okrugao, ne možemo ga izmeriti šestarom. Njega ljudi ne vide kada dolazi, niti ga mogu stići kada odlazi.²⁹⁴ Poput niske bisera, jezik ovog pasusa je elegantan i prefinjen, a majstorska kombinacija poezije i *fua* pred našim očima otvara sliku unikatnu poput one na svitku.

乘流光，策飞景，凌六虚，贯涵溶。出乎无上，入乎无下。经乎汗漫之门，游乎窈眇之野。²⁹⁵

Značenje citata je: ljudi koji su dostigli *dao* jure za mesečinom, jašu na zvezdama. Oni prevazilaze sve četiri strane sveta i povezuju se sa svim stvarima u univerzumu. Dostižu visine od kojih većih nema, i dubine od kojih dubljih nema. Njihovo iskustvo je bezgranično, oni bazaju po senovitoj i misterioznoj livadi, slobodno tumaraju u nejasnoći i nerazgovetnosti. Lutaju bez žurbe u tom nestvarnom i nejasnom stanju. Ovaj pasus se posebno ističe zvučnom harmonijom, za koju možemo reći da potiče od osnovne Ge Hungove ideje traganja za besmrtnošću, zbog koje su izvrsno odabrane reči poslužile kao osnova za uvođenje u jedva vidljivi duhovni svet besmrtnika. Čitajući, čitaoci osećaju lakoću i zadovoljstvo.

²⁹³ „Čang sjuen“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·畅玄》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.1.

²⁹⁴ Prevod ovog odlomka dat je na osnovu: Gu Điju (顾久) (prevod i objašnjenja), *Baopuci neipijen đuenši* (《抱朴子内篇全译》), 贵州人民出版社, 1995:6.

²⁹⁵ „Čang Sjuen“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·畅玄》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.2.

进趋尤有不达者焉，稼穡尤有不收者焉，商贩或有不利者焉，用兵或有无功者焉。²⁹⁶

Uprkos svestranom trudu da se ide napred, postoji mogućnost da se ne stigne do cilja. Iako se obrađuje zemlja, postoji mogućnost da izostane žetva. Čak i ulični prodavci ponekad imaju gubitke, kao što i oni koji ratuju bivaju ponekad poraženi. U rečenici je četiri puta iskorišćena konstrukcija „尤有……焉“ koja rečenici daje melodičnost, a ono što je izrečeno, zahvaljujući takvim ukrasima, ne deluje kruto, već dobija na živosti. Pored toga, u poglavlju „O besmrtnicima“ (论仙) *Unutrašnjih poglavlja Baopucija*, kada se govori o karakteru koje sve stvari i bića razvijaju kada stupe u kontakt s primordijalnim *ćijem*, dati su primeri fazana koji se pretvara u veliku žabu, ptica koje se pretvaraju u školjke zevalice, larvi kojima izrastaju prelepa krila, devojke iz države Ćin koja se pretvorila u kamen, mrtvaka koji su oživelili i muškaraca koji su se pretvorili u žene i obratno. Svi ti prosto nezamislivi primeri su, posredstvom izvanredne moći imaginacije, opisali svet u kome su sva bića i stvari međusobno povezani, što je potpuno identično osnovnoj ideji teksta „Slobodno tumaranje“ (逍遥游) u delu *Džuangci*. To je otelotvorenje Džuang Cijevog stava o „međusobnoj transformaciji stvari“ (物化), s tom razlikom što su primeri koje je naveo Ge Hung bili mnogo bogatiji i detaljniji od Džuang Cijevih.

Da sumiramo: mnoge stilske figure koje srećemo u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, nastale su i dalje elaborirane po uzoru na dela *Laoci* i *Džuangci*. One su u različitom obimu pojačale slikovitost jezika i doprinele ubedljivosti iznetih argumenata, što na čitaoca ostavlja dubok utisak i olakšava mu razumevanje teksta. Ujednačenost tona i kompaktna struktura su, istovremeno sa oslikavanjem organskih veza koje postoje između bića i stvari, i dirljive i upečatljive, i omogućavaju da čitalac, tokom čitanja neprestano kontemplira o tome što je pročitao.

Uopšteno govoreći, jezičke i stilske karakteristike dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija* uglavnom su nasleđene iz dela *Laoci*, ali su istovremeno bile i pod uticajem

²⁹⁶ „O besmrtnicima“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·论仙》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.7.

estetskih trendova perioda Vei-Đin. Ova vrsta štiva koga odlikuju ponekad kratke, ponekad duge rečenice, ponekad ostrašćeni a ponekad smireni i prefinjeni stil, ne predstavlja samo otelovljenje estetskih karakteristika teksta, već u sebi nosi i filofske stavove o ponašanju u društvu. Iznoseći svoje teorije o besmrtnosti, Ge Hung, uprkos tome što za jezik dela *Džuangci* kaže: „宪章玄虚，永无至言“²⁹⁷, u konkretnom tekstu, svojim teško shvatljivim pripovedanjem, bogatom upotrebom figurativnog jezika, kao i istorijskih aluzija, ali i romantičarskom osećajnošću, pa čak i priznavanjem i definisanjem stila pisanja i cilja napisanog teksta, nije mogao da izbegne izuzetno veliki uticaj tog dela. Uistinu, najveća vrednost *Unutrašnjih poglavlja Baopucija* leži u idejama religijskog daoizma koje su u njemu iznete, a ne u njegovim književnoumetničkim karakteristikama. Ge Hungova književna veština je mnogo više došla do izražaja u delu *Spoljašnja poglavlja Baopucija*. Ali, kao delo u kome se iznosi učenje o *daou* besmrtnosti, *Unutrašnja poglavlja* se i po književnoj formi i stilu, kao i po upotrebi stilskih figura razlikuju od *Spoljašnjih poglavlja*, u čemu upravo i leži razlog zašto je važno izučavati njegovu estetiku.

Na samom kraju, potrebno je napomenuti i to da je specifičnost teme o kojoj se u ovom delu govori, uticala na upotrebu teško razumljivog jezika kojim je ono pisano, jer je u cilju razjašnjavanja nerealnih stvari, bilo neophodno vešto osmisliti samu kompoziciju dela. Tako je i nastala književna forma koja kombinuje romantičarske i realističke elemente, poetski, prozni i stil *fu*. Osnovni cilj *Unutrašnjih poglavlja Baopucija* bio je da se uobličii sistem teorije o besmrtnosti unutar religijskog daoizma, pa su zato, svi koncepti na koje je stavljena posebna pažnja u delu, poput „skrivenog *daod*“ (玄道), „okultnih veština *fangšu*“ (方术), „eliksira besmrtnosti“ (金丹), „skrivenog ralma“ (秘境) i dr., nužno uticali da se stvori jedan osobeni, religijski književni stil. Iako jezik ovog religijskog književnog stila nije predmet izučavanja ovog poglavlja, i u njemu se ispoljava jedinstvena književno estetska vrednost ovog dela. Uopšteno govoreći, delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* ne zauzima samo izuzetno važno mesto u istoriji filofsije i religije u Kini, već mu i na planu istorijskog razvoja klasične kineske književnosti pripada značajna pozicija budući da

²⁹⁷ „Ši dži“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·释滞》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.151.

predstavlja sintezu književnosti religijskog daoizma iz vremena pre dinastije Đin.

4. Zaključak

Shodno naslovu ove teze koji glasi „Ishodište ideja izloženih u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*“, do sada smo, manje-više iscrpno govorili o tri najkarakterističnija i najvažnija aspekta ovog dela, i to: verovanju u besmrtnost, žuističko-daoističkom stanovištu i njegovim književno-estetskim karakteristikama, kao i o njihovim ishodištima. U nastavku ćemo dati kratak zaključak svega dosad rečenog:

U prvom poglavlju govorili smo o veri u besmrtnost izloženoj u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* i njenom ishodištu. Cilj tog poglavlja bio je: 1. Da istraži na koji način se, strukturalno potpuno celovit i kompaktan sistem vere u besmrtnost koji je stvoren u ovom delu, postepeno, korak po korak, razvio iz ideje o besmrtnosti daoističke filosofije perioda pre dinastije Ćin, i; 2. Da sumira i izvede najznačajnije karakteristike vere u besmrtnost izložene u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, kao i da otkrije koje su to inovacije koje je ovo delo unelo u učenja prethodnih perioda na kojima se zasnivalo. Pre no što je počela da se bavi otkrivanjem ishodišta, autorka ovog rada je, najpre, napravila razliku između koncepta „相信“ s jedne i „信仰“ s druge strane, i na taj način ukazala na suštinsku razliku koja postoji između „stavova o besmrtnosti“ (神仙观念) i „vere u besmrtnost“ (神仙信仰). Prvo poglavlje podeljeno je na ukupno četiri odeljka: U prvom koji nosi naslov „Začeci stavova o besmrtnosti u daoističkoj filosofiji iz perioda pre dinastije Ćin – dela *Laoci* i *Džuangci*“, naveli smo sve one rečenice u delu *Laoci* koje, uprkos tome što to u njima nije direktno izrečeno, ipak sasvim jasno impliciraju stavove o besmrtnosti ili ideje o večnom životu. Takođe smo ukazali i na činjenicu da, s obzirom na specifičnost Lao Cijevog jezičkog izraza i dubinu njegovih razmišljanja, njegov tekst odlikuje neograničena mogućnost proširenja značenja, što je religijskom daoizmu kasnijih perioda pružilo vrlo čvrstu filozofsku potporu. Odmah nakon toga, naveli smo čitav niz opisa „prosvećenog čoveka“ (真人) i „besmrtnika“ (神人) iz dela *Džuangci*, kao i ogroman broj analogija i hiperbola, ukazujući na to da je upravo ono bilo jedno od važnih ishodišta stavova o besmrtnosti religijskog daoizma. Takođe smo istakli i uticaj koje je izvršilo na

književni stil dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija*. Na kraju smo istakli da su snažni i čarobni prikazi i čitava atmosfera dela *Džuangci*, na još direktniji način i u još većem obimu obogatili razne aspekte okultnih veština *fangšu* za dostizanje besmrtnosti i na taj način, veri u besmrtnost religijskog daoizma, čiji je predstavnik delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, bili sledeći važan izvor inspiracije, odmah nakon dela *Laoci*. U drugom odeljku koji nosi naziv „Pretvaranje daoističke filosofije u teoriju religijskog daoizma – *Laoci Daodeding Hešang Gung džangđu*“, posebno smo govorili o delu *Hešang Gung džangđu* koje se s jedne strane nadovezivalo na nasleđe daoističke filosofije perioda pre dinastije Ćin, a s druge se povezivalo s verovanjem u besmrtnost religijskog daoizma perioda Vei-Đin. Bilo je reči o tome kako je „*dao* prirodne dugovečnosti“ (自然长生之道) bio korišćen da se njime objasni koncept „večitog *daoa*“ (常道) iz Lao Cijeve filosofije, kao i tome u kojoj je meri jedno takvo objašnjenje bilo važno za postavljanje temelja religijskog daoizma. Osim toga, pre no što smo analizirali učenje o besmrtnosti izloženo u delu *Hešang Gung džangđu*, dali smo i kratak opis situacije koja je postojala u vezi sa verovanjem u besmrtnost u periodu između dinastija Ćin i Han, tj. pre pojave tog dela, kao i karakteristike tog učenja. Na taj način smo objasnili važnu razliku koja je postojala između sujeverja koje je bilo popularno u periodu te dve dinastije i verovanja u besmrtnost religijskog daoizma izloženog u delu *Hešang Gung džangđu*. Istovremeno, objasnili smo i razliku između koncepta „očuvanja zdravlja“ u drevnim vremenima i danas i razjasnili posebnu važnost koju je vera u očuvanje zdravlja i dostizanje dugovečnosti imala za religijski daoizam. U trećem odeljku govorili smo o delu *Taiping đing* koje je predstavljalo prve korake u formiranju vere u besmrtnost religijskog daoizma. U tom odeljku posebnu pažnju smo posvetili dvema važnim doprinosima koje je ovo delo imalo u ranoj fazi razvoja vere u besmrtnost religijskog daoizma. Drugim rečima, analizirali smo „uvođenje *ćija* u *dao*“ (纳气入道) i začetke stvaranja hijerarhije besmrtnika. Istakli smo da je delo *Taiping đing*, uvođenjem koncepta *ći* u koncept *daoa*, stvorilo ideju „očuvanja jednog“ (守一), i tako se postepeno odvojilo od kategorije ontoloških rasprava tipične za filosofiju Lao Cija i ušlo u sferu religije i teologije. U isto vreme, uporedo sa obogotvorenjem koncepta *dao*, delo *Taiping đing* je prvi put oformilo hijerarhiju besmrtnika, kreirajući tako nadljudski svet koji je

obuhvatao Besmrtnike Neba (天神), Zemaljske besmrtnike (地仙), vrle ljude (人贤) i ostale, u kome je postojala jasna podela posla i statusna podela. Iako hijerarhijski sistem besmrtnika dat u delu *Taiping đing* nije bilo u potpunosti zreo, u njemu izložene ideje i njegove karakteristike nastavile su da postoje i u svetu besmrtnika koji se razvio u kasnijim fazama religijskog daoizma, zbog čega je ovo delo i značajno jer je tom sistemu postavilo osnove. U četvrtom odeljku koji nosi naslov „Sistematizacija i uobličavanje vere u besmrtnost religijskog daoizma – delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija*“, najpre smo ukazali da je osnovni razlog zbog koga se ovo delo razlikovalo od daoističkih klasika prethodnih perioda u tome što je Ge Hungova vera u besmrtnost bila utemeljena u preispitivanju, a nije, kako je to bio slučaj u prethodnim vremenima, bila direktno data, što se vezuje za suštinsku promenu forme verovanja u besmrtnost religijskog daoizma. To je ujedno i razlog zašto je Ge Hungov teorijski sistem religijskog daoizma i bio nazivan „religijskim daoizmom aristokratskih krugova“. Zasnivajući se na tome, autorka je u nastavku dala podrobnu analizu karakteristika učenja o „skrivenom *daou*“ (玄道论), teorijske utemeljenosti tehnike spravljanja i ispijanja eliksira besmrtnosti (金丹术), kao i prihvatanja i odbacivanja različitih okultnih veština *fangšu* religijskog daoizma prethodnih perioda kao što su „negovanje ćija“ (养气), „metoda ćušen“ (屈伸), tehnika središta sobe (房中术) i dr. Naposletku smo ukazali i na to da je Ge Hungova vera u besmrtnost kao teorijsku osnovu imala „skriveni *dao*“ (玄道), kao okosnicu praktikovanja doktrine rafinisanje *dana* i eliksira od zlata, kao i razne druge metode različitih škola različitih perioda, čime je obogaćena, produbljena i razvijena ideja o očuvanju zdravlja i dostizanju besmrtnosti religijskog daoizma, ali i izvršen dalekosežni uticaj na razvoj nauke drevne Kine i religijskog daoizma kasnijih perioda.

Drugo poglavlje nosi naslov „Žuističko-daoistička shvatanja izložena u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* i njihovo ishodište“. Razloga za pisanje ovog poglavlja ima dva: 1. Kako bi se razjasnio razvoj ideje o postizanju kompromisa između žuizma i daoizma koja se sreće u daoističkim klasicima počevši od *Luovih anala Proleća i jeseni*, preko *Huainancija* pa sve do *Unutrašnjih poglavlja Baopucija*, i; 2. Da bi se sumirala vrednost unošenja daoističkih elemenata u žuistička etička učenja, do čega je došlo u delu

Unutrašnja poglavlja Baopucija i njegove odlike. Ovo poglavlje podeljeno je na tri odeljka. U prvom se govori o delu *Ljuovi Anali proleća i jeseni* kao prvom delu u kome je došlo do integracije žuističkih i daoističkih učenja. Tu je najpre data analiza ideje vladanja posredstvom vrline koja je izneta u okviru učenja o upravljanju državom o kojima je bilo reči u tom delu, i istaknuto je da je ona proizvod spoja učenja o „prirodnom nedelanju“ (自然无为) filozofskog daoizma i učenja o narodu kao osnovi (民本思想) koje je pripadalo žuističkoj školi. Zatim je data analiza teorija o obrazovanju datih u tom delu i ukazano je da je upravo ideja o „moralnom obrazovanju“ (德育) klasični primer kompromisa između daoizma i žuizma. Na kraju smo ukazali da je kompromis između žuizma i daoizma koji je prisutan u delu *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* a u vezi sa upravljanjem državom i idejama o obrazovanju, izvršio kasnije ogroman uticaj na delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija*. U drugom odeljku bilo je reči o delu *Huainanci* kao paragonu kompromisa između žuizma i daoizma. Tu smo najpre analizirali mešovite, žuističko-daoističke karakteristike „učenja o čovekovoj prirodi“ (人性论) koje je izneto u tom delu, i istakli smo da je konkretno govoreći o ljudskoj prirodi delo *Huainanci* spojilo žuističke koncepte „čovekoljublja“ (仁) i ispravnosti (义) s daoističkim konceptima *daoa* i „vrline“ (德), te da je žuističko shvatanje „天人合德“ spojilo s daoističkim „与道冥合“ a unutar okvira „jedinstva čoveka i Neba“ (天人合一). Odmah nakon toga analizirali smo objašnjenja koja su u delu *Huainanci* data u vezi sa konceptom *čí*, i ukazali da je teorija *číja* u tom delu bila zasnovana na daoističkoj kosmologiji u koju je uvela elemente žuizma, i to posebno učenja žuista iz perioda dinastije Han o „međusobnoj reakciji Neba i čoveka“ (天人感应) kao i koncept „*číja* čoveka“ (人气), na koji način koncept *čí* dobija karakteristike žuističkog društvenog morala. Na kraju smo ukazali na to da je tendencija spajanja žuističkog učenja o „čovekoljublju i ispravnosti“ (仁义) s daoističkim učenjem o „putu i vrlini“ (道德) bila veoma inspirativna za Ge Hunga koji je inicirao put praktikovanja doktrine u kome žuistika etika biva obojena elementima religijskog daoizma. Teorija *číja* u delu *Huainanci* je posebno izvršila uticaj na Ge Hunga koji se nije slagao s teorijom o predodređenosti ljudske sudbine. U trećem odeljku, govorili smo o tome na koji je način delo *Unutrašnja poglavlja*

Baopucija uvelo žuističku mudrost u religijski daoizam. Tu smo najpre razjasnili kakav je stav Ge Hung zauzima u pogledu definisanja položaja žuizma i daoizma, što se može sumirati rečenicom: Daoizam je osnova, a žuizam predstavlja dodatak, daoizam je primaran, a žuizam sekundaran, daoizam je lakši, žuizam teži, i Konfucije i Lao Ci se obojica mogu smatrati mudracima. Zatim smo na osnovu ovako određenih pozicija, detaljno analizirali na koji način se konkretno manifestovalo obogaćivanje žuističke etike elementima religijskog daoizma i kakvu je to vrednost imalo, da bismo na kraju istakli da je to obogaćivanje žuističke etike elementima religijskog daoizma s jedne strane direktno povećalo privlačnost i moć kontrole žuističke etike zahvaljujući privlačnoj snazi vere u besmrtnost religijskog daoizma, a s druge, uticalo da religijski daoizam, zahvaljujući usvajanju žuističke etike, stvori osnove svoje teorije namenjene aristokratama i činovnicima. Upravo je ovaj Ge Hungov trud učinio da se, nastavljajući započeto u delima *Ljuovi Anali Proleća i jeseni* i *Huainanci*, još više produbi i konkretizuje spajanje žuističkih i daoističkih učenja, što je ostavilo posebno snažan i dugotrajan beleg na kasniji razvoj kineske kulture.

Naša namera u trećem poglavlju, naslovljenom: „Književne karakteristike dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija* i njihovo ishodište“, bila je da se: 1. Da sistematski prikaz razvoja daoističke književnosti počevši od dela iz vremena pre Čina, dela *Laoci* i *Džuangci*, pa sve do *Unutrašnjih poglavlja Baopucija*, tj. pruži uvid u preovladavajući trend književne misli, karakteristike stila i forme, tj. njihovo prenošenje i razvoj; 2. da se pruži analiza književnog i estetskog stila dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija* koje je predstavljalo sintezu svega prethodnog, ali je i unelo mnogobrojne inovacije, što je ujedno bio i naš fokus u ovom poglavlju. U prvom od ukupno tri odeljka ovog poglavlja bilo je reči o delu *Laoci* kao izvorniku književnosti filozofskog i religijskog daoizma. U tom odeljku odvojeno smo govorili o realističkim i romantičarskim karakteristikama ovog dela i njihovim manifestacijama, stilskim figurama i odlikama njegove književne forme. Detaljno smo analizirali književno-estetske karakteristike ovog dela i ukazali na to da su u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* u različitom stepenu preuzete i elaborirane karakteristike sva četiri gorepomenuta aspekta iz dela *Laoci*. U drugom odeljku ovog poglavlja govorili smo o delu *Džuangci* koje predstavlja vrhunac književnosti filozofskog daoizma i

nepresušni izvor inspiracije za književnost religijskog daoizma. Tu smo analizirali romantičarske karakteristike ovog dela i načine na koje su one ispoljene, alegoriju i karakteristike književnosti simbolizma i ostala stiliska sredstva upotrebljena u ovom delu. Data je i detaljna analiza književno-estetskih karakteristika dela *Džuangci* i istaknuto da je njegova romantičarska tehnika kao i obimna upotreba alegorijskog izražavanja izvršila direktan uticaj na književni stil dela *Unutrašnja poglavlja Baopucija*. U trećem odeljku analizirali smo delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* koje predstavlja sintezu književnosti religijskog daoizma. Posebno je bilo reči o kombinaciji realističkog i romantičarskog književnog stila i njenoj konkretnoj manifestaciji, stilskim sredstvima i njihovim karakteristikama, kao i odlikama književne forme ovog dela. Tu je data detaljna analiza književnih karakteristika ovog dela, kao i nasleđe književnog stila dela *Laoci* i *Džuangci* i njegova elaboracija. Na samom kraju smo istakli da delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* ne zauzima samo izuzetno važno mesto u istoriji kineske filosofije i religije, već da je od veoma velikog značaja i u književnom smislu jer predstavlja sintezu književnosti religijskog daoizma iz perioda pre dinastije Đin.

U tekstu iznad pružili smo kratak pregled sadržaja ove teze. Gospodin Lju Sjun je svojevremeno rekao da osnove Kine u potpunosti leže u religijskom daoizmu. Budući da predstavlja sponu između svega onoga što je bilo pre i onoga što je došlo posle, delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija* nužno predstavlja istraživačku temu koja se ne može izbeći. Upravo je i podrstek za pisanje ove teze bila želja da se odgonetne ishodište u njemu iznetih ideja i razjasni evolucija učenja religijskog daoizma u njenoj ranoj fazi razvoja.

Pre samog kraja, potrebno je ipak da damo i neka dodatna pojašnjenja. Iako je predmet proučavanja ove teze delo *Unutrašnja poglavlja Baopucija*, i pmda smo u svakom od tri poglavlja, bez izuzetka, posebno isticali značaj koji su Ge Hung i njegova učenja imala na razvoj religijskog daoizma, moramo priznati da zbog ograničenosti Ge Hungovih saznanja i činjenice da je razvoj religijskog daoizma još uvek bio u svojoj ranoj i nezreloj fazi, u učenjima izloženim u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* postoje vrlo očigledni nedostaci i kontradiktornosti, koje ćemo, ukratko, u nastavku objasniti: Kao prvo, izvori Ge

Hungovih ideja su izuzetno heterogeni. On je materijal nalazio u učenjima različitih filozofskih škola, vršio je izbor njihovih ideja, što se posebno odnosi na učenja Lao Cija i Džuang Cija koja je u velikoj meri prihvatao ili pak odbacivao. Tako je, na primer, direktno usvojio ili pak izmenio učenja daoističke filozofije koja su predstavljala teorijsku osnovu njegove vere u besmrtnost, a zatim je, iz ugla vernika u besmrtnost, kritikovao Džuang Cijevu filozofiju ravnopravnog tretmana života i smrti. On je smatrao da se Džuang Cijevo učenje u mnogome razlikuje od težnje religijskog daoizma za dugovečnošću i dostizanjem besmrtnosti. Pored toga, on je kao originalni gradivni materijal svog učenja koristio tehnike *fangšu* različitih škola rane faze narodskog religijskog daoizma, u koji je ubacio tehnike spravljanja i ispijanja eliksira dugovečnosti koje su bile metode traganja za besmrtnošću aristokratskih slojeva. Ovakav spoj različitih teorija i shvatanja, nužno je morao izgledati prilično mehanički i konfuzno, što je ostavilo posledice na dugoročnost i unutrašnju ujednačenost učenja koja su u *Unutrašnjim poglavljima* izneta. Pored toga, ontološka teorija o „skrivenom *daou*“ (玄道), iako je u velikoj meri zadržala kosmološke stavove filozofskog daoizma perioda pre dinastije Ćin, je te kosmološke stavove spojila s praktikovanjem doktrine radi dostizanja dugovečnosti, što je za posledicu imalo da u pojedinim delovima ovog dela, Ge Hungov koncept „skrivenog *daoa*“ (玄道) pripada različitim kategorijama koje su međusobno kontradiktorne. Sem toga, kada je elaborirao i dokazivao postojanje besmrtnika, Ge Hung s jedne strane zastupa empirističku teoriju da se kultivisanjem (i trudom) može dostići besmrtnost, a s druge fatalističku teoriju po kojoj na rođenju biva odlučeno da li neko može postati besmrtnik ili ne. Empiristička i fatalistička teorija su međusobno kontradiktorne, ali njih Ge Hung istovremeno koristi u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* ne bi li iz različitih uglova odgovorio na različite zamerke i pitanja. Naravno, taj metod je bio usvojen iz razloga što nije bilo drugog rešenja, ali, svejedno, zbunjuje čitaoca kome na kraju ne bude jasno da li je besmrtnost sudbinski predodređena ili se može postići ljudskim trudom.

Na posletku, kada je reč o teoriji praktikovanja doktrine, Ge Hung stalno iznova dokazuje večnost „skrivenog“ (玄), kojeg personifikuje, čime pronalazi najbazičniju potporu za svoju teoriju da se besmrtnost može dostići. Pa ipak, Ge Hungove metode

kojima bi se trebalo ostvariti jedinstvo „besmrtnosti“ (长生不死) i „skrivenog *daoa*“ (玄道), ponekad deluju suviše usiljeno i veštački. Baš kao što smo već istakli u prvom poglavlju ovog rada, smatramo da osnovna razlika između religijskog daoizma i zapadnih religija, leži upravo u čitavom nizu konkretnih metoda praktikovanja doktrine koje su sastavni deo vere u besmrtnost. Drugim rečima, kineski religijski daoizam ima jasno izraženu orijentisanost ka tom cilju, dokazivost i jasnu tendenciju vrednovanja života. Ta odlika dokazivosti i tendencija vrednovanja života, posebno je istaknuta u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija*. Može se reći da je krajnje uporište Ge Hungove teologije religijskog daoizma upravo u realnom ljudskom životu, pa je iz tog razloga on i mogao izreći sledeću rečenicu: „我命在我不在天，还丹成金亿万年“²⁹⁸ (u prevodu: ja odlučujem o sopstvenom životu, a ne Nebo. Potrebno je samo rafinisati *dan* i eliksir od zlata i moći ću da živim eonima). Upravo iz tog razloga on se i protivio Džuang Cijevoj duhovnoj transcendenciji i ravnopravnom tretmanu života i smrti, i isticao da čovek ličnim trudom može da se oslobodi okova prolaznosti. Možemo reći da su sve teorije u delu *Unutrašnja poglavlja Baopucija* stvorene ne bi li se dokazalo realno postojanje besmrtnika i mogućnost da se besmrtnost dostigne. Snažna orijentisanost k određenom cilju i dokazivost su mač sa dve oštrice. S jedne strane, one predstavljaju pogonsku snagu za praktikovanje Ge Hungove doktrine dostizanja besmrtnosti, a sa druge su glavni uzrok dvosmislenosti i jednostavnosti njegovih teorija koje zahtevaju usavršavanje.

²⁹⁸ „Zlato i srebro“, *Unutrašnja poglavlja Baopucija* (《抱朴子内篇·黄白》), *Baopuci neipijen đijaoši* (《抱朴子内篇校释》), str.287.

Literatura

Klasična dela:

1. 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版。
2. 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局 1985 年版。
3. 杨明照：《抱朴子外篇校笺》，中华书局 1991 年版。
4. 陈飞龙：《抱朴子内篇今注今译》，台北商务印书馆 2001 年版。
5. 高明：《帛书老子校注》，中华书局 1996 年版。
6. 陈鼓应：《老子今注今译》，商务印书馆 2006 年版。
7. 马端临：《文献通考》，中华书局 2011 年版。
8. 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，中华书局 1993 年版。
9. 严遵著、王德有校：《老子指归》，中华书局 1994 年版。
10. 饶宗颐：《老子想尔注校正》，上海古籍出版社 1991 年版。
11. 陈奇猷：《韩非子新校注》，上海古籍出版社 2000 年版。
12. 王明：《太平经合校》，中华书局 1979 年版。
13. 龙晦：《太平经全译》，贵州人民出版社 1999 年版。
14. 罗焯主编：《太平经注译》，西南师范大学出版社 1996 年版。
15. 张君房：《云笈七签》，中华书局 2003 年版。
16. 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局 1982 年版。
17. 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局 2001 年版。
18. 许维遹撰，梁运华整理：《吕氏春秋集释》，中华书局 2009 年版。
19. 刘文典：《淮南鸿烈集解》，中华书局 1989 年版。
20. 葛洪：《神仙传》，齐鲁书社 1988 年版。
21. 葛洪撰，程毅中点校：《西京杂记》，中华书局 1985 年版。
22. 黄晖：《论衡校释》，中华书局 1990 年版。

23. 周振甫：《周易译注》，中华书局 1991 年版。
24. 谢浩范、朱迎平：《管子全译》，贵州人民出版社 2009 年版。
25. 汉班固著，清王先谦注解：《汉书补注》，上海古籍出版社 2009 年版。
26. 李民、王健：《尚书译注》，上海古籍出版社 2004 年版。
27. 司马迁著，韩兆琦译注：《史记》，中华书局 1959 年版
28. 班固著，颜师古注：《汉书》，中华书局 1999 年版。
29. 范晔撰，李贤等注，陈芳译注：《后汉书》，中华书局 1999 年版。
30. 房玄龄等撰：《晋书》，中华书局 1974 年点校本。
31. 许慎：《说文解字》，中华书局 1963 年影印版
32. 段玉裁：《说文解字注》，成都古籍书店影印本 1981 年版。
33. 杨伯峻：《论语译注》，中华书局 1980 年版。
34. 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局 1960 年版。
35. 王先谦：《荀子集解》，中华书局 1988 年版。
36. 王文锦：《礼记译解》，中华书局 2003 年版。
37. 刘熙载撰，袁津琥校注：《艺概注稿》，上海古籍出版社 2009 年版。
38. 陈寿撰，裴松之注：《三国志》，中华书局 1999 年版。
39. 朱熹：《四书章句集注》，中华书局 2005 年版。
40. 程俊英：《诗经译注》，上海古籍出版社 2006 年版。

Monografije koje se bave datom temom:

1. 陈撷宁：《道教与养生》，华文出版社 1989 年版。
2. 钱穆：《庄老通辨》，三联书店 2002 年版。
3. 汤一介：《早期道教史》，昆仑出版社 2006 年版。
4. 蒋伯谦：《诸子通考》，浙江古籍出版社 1985 年版。
5. 丁原明：《黄老学论纲》，山东大学出版社 1997 年版。
6. 蒙文通：《略论黄老学》，巴蜀书社 1987 年版。

7. 王明：《道家和道教思想研究》，中国社会科学出版社 1984 年版。
8. 孔令宏：《从道家到道教》，中华书局 2004 年版。
9. 胡孚探：《魏晋神仙道教》，人民出版社 1989 年版。
10. 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，中国社会科学出版社 1987 年版。
11. 洪王漠：《道教内丹养生术》，上海书店 1991 年版。
12. 容志毅：《中国炼丹术考略》，上海三联书店 1998 年版。
13. 牟钟鉴、胡孚深、王葆炫：《道教通论》，齐鲁书社 1991 年版。
14. 陈鼓应主编：《道家文化研究》，上海古籍出版社 1996 年版。
15. 李养正：《道教概说》，中华书局 1989 年版。
16. 张岱年：《中国哲学史大纲》，中国社会科学出版社 1982 年版。
17. 徐复观：《两汉思想史》，华东师范大学出版社 2001 年版。
18. 鲁迅：《汉文学史纲要》，人民文学出版社 1973 年版。
19. 童庆炳主编：《文学理论教程》，高等教育出版社 1998 年版。
20. 卿希泰主编：《道教与中国传统文化》，福建人民出版社 1992 年版。
21. 胡孚深：《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》，人民文学出版社 1991 年版。
22. 卢央：《葛洪评传》，南京大学出版社 2006 年版。
23. 牟钟鉴：《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉思想研究》，齐鲁书社 1987 年版。
24. 潘显一：《大美不言》，四川人民出版社 1997 年版。
25. 汪涌豪：《中国游仙文化》，复旦大学出版社 2005 年版。
26. 韦伯：《儒教与道教》，商务印书馆 1995 年版。
27. 李刚：《汉代道教哲学》，四川人民出版社 1996 年版。
28. 刘国良：《道教养生秘法》，吉林大学出版社 1994 年版。
29. (法)索安著，吕鹏志陈平等译：《西方道教研究编年史》，中华书局 2002 年版。
30. (德)黑格尔：《自然哲学》，商务印书馆 1980 年版。

31. (英)休谟：《自然宗教对话录》，商务印书馆 1961 年版。
32. (英)李约瑟：《中国科学技术史》，科学出版社 1990 年版。
33. RADOSAV PUŠIĆ: 《宇宙的纹理：中国古代哲学思想对美的认识》，贝尔格莱德，Plato 出版社 2001 年版。
34. RADOSAV PUŠIĆ: 《禅宗及其对中国艺术的影响》贝尔格莱德 Plato 出版社 2003 年版
35. RADOSAV PUŠIĆ: 《凝结于具象的时间：中国社会及文化问题初探》，贝尔格莱德 Plato 出版社，2011 年版。
36. RADOSAV PUŠIĆ: 《火凤凰——中国文明史精要》，贝尔格莱德 Cigoja 出版社 2012 年版。
37. RADOSAV PUŠIĆ: 《爱之道——早期道教房中术研究》，贝尔格莱德 Cigoja 出版社 2013 年版。
38. Radosav Pušić: Prazne ruke : čan budizam i njegov uticaj na kinesku umetnost, Broširani povez, Čigoja, 2015, ISBN: 978-86-531-0148-0, ćirilica.
39. Radosav Pušić: Ptica u suncu - osnovi kineske civilizacije, Broširani povez, Čigoja, 2013, ISBN: 978-86-7558-944-0, ćirilica.
40. Radosav Pušić: Dao ljubavi - oblaci i kiša, Broširani povez, Čigoja, 2013, ISBN: 978-86-7558-998-3, latinica

Naučni radovi na datu temu:

研究论文:

1. 吴则虞：《〈淮南子〉书录》，《文史》1963 年第 2 辑。
2. 卿希泰：《从葛洪论儒道关系看神仙道教理论特点》，《世界宗教研究》1981 年第 1 集。
3. 许抗生：《葛洪道教思想研究》，《北大学报》1981 年第 3 期。
4. 陈广忠：《〈淮南子〉的倾向性与淮南王之死》，《江淮论坛》1981 年第 1 期。

5. 牟钟鉴：《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉的比较分析——兼论秦汉之际的学术思潮》，《哲学研究》1984年第1期。
6. 李刚：《道教哲学当议》，《哲学研究》1989年第10期。
7. 李刚：《魏晋道教哲学三题》，《四川大学学报》1990年第2期。
8. 郭武：《论道教的长生成仙信仰》，《世界宗教研究》1994年第1期。
9. 李刚：《论太平经的生命伦理观》，《道教研究》，四川人民出版社1994年版。
10. 唐大潮：《略论明清之际道教三教合一思想的特点》，《世界宗教研究》1996年第4期。
11. 徐文明：《论葛洪的文艺美学思想》，《文艺研究》1997年第3期。
12. 金毅：《葛洪〈抱朴子外篇〉概论》，《北京第二外国语学院学报》1997年第1期。
13. 唐大潮：《道教科仪与中国古老宗教仪式》，《中国道教》1997年第3期。
14. 李刚：《葛洪及其神仙学》，《中华文化论坛》1998年第3期。
15. 李刚：《葛洪神仙学隐含的认识论》，《天府新论》1998年第2期。
16. 潘显一：《太平经的伦理美学思想》，《宗教学研究》1998年第3期。
17. 曾海春：《玄学及〈抱朴子外篇〉中的理想人生》，（台湾）《哲学与文化》1999年第7期。
18. 李希运：《论葛洪对神仙道教的发展的贡献》，《山东工业大学学报》1999年第4期。
19. 胡孚深：《道学及其八大支柱》，《世界宗教研究》1999年第3期。
20. 杨贵德：《葛洪文艺思想论》，《中州学刊》2000年第3期。
21. 杨玉辉：《〈抱朴子内篇〉的人学思想探讨》，《宗教学研究》2000年第3期。
22. 庄朝兰：《葛洪论仙的逻辑分析》，《宗教学研究》2000年第4期。
23. 郭晓东：《葛洪“外儒内道”的社会思想》，（台湾）《中国文化月刊》2000年7月第244期。
24. 李刚：《葛洪及其人生哲学》，《文史哲》2000年第5期。

25. 朱越利:《论六朝方士的方中术》,《江西社会科学》2000 第 4 期。
26. 陈昌文:《葛洪——由儒入道的心理历程》,《四川大学学报》2001 年第 4 期。
27. 朱越利:《论六朝贵族道教房中术的产生》,《世界宗教研究》2001 年第 3 期。
28. 朱越利:《道教养生术》,《中国道教》2001 年第 4 期。
29. 潘显一:《葛洪的神仙美学思想》,《世界宗教研究》2001 年第 1 期。
30. 周永忠:《略论〈老子〉的文学价值》,《广西大学学报》(哲学社会科学版)2001 年第 1 期。
31. 何淑贞:《从出处进退看葛洪的人生抉择》,《中华道教学院南台分院学报》2001 年第 2 期。
32. 潘显一:《早期道教美学思想的发展与分化——〈太平经〉与〈抱朴子〉美学思想比较》,《四川大学学报》2002 年第 6 期。
33. 王燕:《葛洪仙道学说的统一性》,《安庆师范学院学报》2002 年第 6 期。
34. 陈桐生:《〈史记〉与〈淮南子〉》,《东南大学学报》(哲学社会科学版)2002 年第 2 期。
35. 王齐洲:《论〈老子〉的文体风格》,《南阳师范高等专科学校学报》2002 年第 4 期。
36. 张泽洪:《道教斋醮仪式的文化意义》,《中国文化研究》2002 年第 2 期。
37. 盖建民:《道教与中国传统医学》,《中国宗教》2002 年第 2 期。
38. 李远国:《道教的孝道思想》,《文史杂志》2002 年第 5 期。
39. 黄伟龙:《〈吕氏春秋〉研究》,西北师范大学 2003 年博士论文。
40. 曹剑波:《〈抱朴子内篇〉养生智慧管窥》,《中国道教》2003 年第 2 期。
41. 刘生良:《〈庄子〉文学研究》,陕西师范大学 2003 年博士论文。
42. 孙雪霞:《文学庄子探微》,华南师范大学 2003 年博士论文。
43. 徐梅:《葛洪文艺美学思想述论》,《通化师范学院学报》2004 年第 9 期。

44. 李霞:《20世纪国内老子研究述评》,《安徽史学》2004年4月。
45. 詹石窗:《道教神仙信仰及其生命意识透析》,《湖北大学学报》2004年第5期。
46. 刘学:《〈道德经〉诗美辨析》,《中国文学研究》2005年2月。
47. 杨苕:《〈老子〉中的修辞格》,《楚雄师范学院学报》2005年2月。
48. 姚明会:《“身国同构、儒道互补”——葛洪关于社会运行模式的构建》,安徽大学2006年硕士论文。
49. 胡孚深:《道学文化的新科学观》,《哲学研究》2006年第12期。
50. 董恩林:《葛洪道论辨析:与诸家道论比较》,《哲学研究》2006年第5期。
51. 孔令宏:《从葛洪在岭南的史实论其道术结合的思想》,《广州大学学报》(社会科学版)2006年第2期。
53. 詹石窗:《道教人格完善思想及其现代价值》,《哲学研究》2006年第4期。
54. 邬溯源:《〈老子〉研究综述》,《集宁师专学报》2006年第3期。
55. 赵芑:《论葛洪的“君道”思想》,《宗教学研究》2007年第3期。
56. 张媛:《儒家思想对葛洪的影响》,山东大学2007年硕士论文。
57. 许小峰:《葛洪神仙思想的生命哲学研究》,南京理工大学2007年硕士论文。
58. 陆进林:《论葛洪的“人间神仙”观》,西藏民族学院2007年硕士论文。
59. 李倩:《道教的“神人”概念向“地仙”概念的转变》,厦门大学2007年硕士论文。
60. 范军:《〈抱朴子内篇〉的本体论及其思想渊源》,《华侨大学学报》2008年第3期。
61. 赵文朝:《〈抱朴子〉养生思想综论》,西北大学2008年硕士论文。
62. 张泽洪:《中国道教史上的葛洪》,《西南民族大学学报》2009年第6期。
63. 章伟文、黄义华:《试论葛洪的道教教义思想及其历史影响》,《中国道教》2009年第2期。

64. 刘翼民：《葛洪儒道兼综思想研究》，中南大学 2009 年硕士论文。
65. 孙亦平：《道教与基督教的幸福观比较——以葛洪与奥古斯丁为例》，《江苏社会科学》2010 年第 1 期。
66. 朱学君、梅全喜：《葛洪生卒年代小考》，《亚太传统医药》2010 年第 3 期。
67. 林荣：《〈吕氏春秋〉与百家合流》，吉林大学 2010 年硕士论文。
68. 王伟：《〈吕氏春秋〉体道和治道思想研究》，南开大学 2010 年博士论文。
69. 孔令梅：《道融合视域下的〈吕氏春秋〉之道研究》，安徽大学 2010 年博士论文。
70. 何伙旺：《宗教学视域中的葛洪神仙信仰体系探析》，《云南社会科学》2010 年第 1 期。
71. 熊铁基、肖海燕：《再论葛洪的神仙思想》，《中国道教》2011 年第 2 期。
72. 宋晓宇：《基于〈抱朴子〉的葛洪养生思想与实践的研究》，广西师范大学 2011 年硕士论文。
73. 李小艳：《葛洪的仙道思想》，《江南大学学报》（人文社会科学版）2012 年第 2 期。
74. 曾勇：《葛洪伦理养生智慧及其现代价值》，《宗教学研究》2013 年第 3 期
75. 姚明会：《托马斯·阿奎那“上帝观”与葛洪“神仙说”比较研究》，《长沙铁道学院学报》（社会科学版）2014 年第 2 期。
76. 张少辉：《〈庄子〉韵文研究》，山东大学 2015 年硕士论文。
77. 李飞：《先秦道家的辩证法思想》，山东大学 2016 年博士论文。
78. 刘娟娟：《从〈淮南子〉到〈抱朴子〉看道家与道教养生观的演进》，河北师范大学 2016 年硕士论文。
79. RADOSAV PUŠIĆ：《婴儿与水：老子的道》，《道家文化研究》第 4 期，上海古籍出版社 1994 年。
80. RADOSAV PUŠIĆ：《论老子的宇宙观》，《当代海外汉学研究》，南京大学出版社 1997 年。

81. RADOSAV PUŠIĆ: 《论老子的“无”》,《道家文化研究》第14期,三联书店1998年。
82. RADOSAV PUŠIĆ: 《论柏杨对人性的看法》,《柏杨文学史学思想》,台北2003年。
83. RADOSAV PUŠIĆ: 《玄女与老子的宇宙模型》,卢布尔雅那国际汉学会议论文,2006年。
84. RADOSAV PUŠIĆ : 《中国与西方:上帝、仁爱与其他》,《当代中国与传统》,贝大语言学院出版社2009年。
85. RADOSAV PUŠIĆ : 《道教与儒教:论中国两大宗教》,《世界宗教论文集》,塞尔维亚诺威萨德出版社2011年。
86. RADOSAV PUŠIĆ: 《人·权力·自由与梦想》,《2011年柏杨国际学术研讨会》,国立台南大学2011年。
87. RADOSAV PUŠIĆ: 《美:古老的中国经验》,《世界汉学第11卷》中国人民大学出版社2013年。

Биографија аутора

Ли Сја, рођена је 5. маја 1986. године у граду Баођи, у кинеској провинцији Шанси. Јуна 2008. године дипломирала је кинески језик и књижевност на Факултету за Кинески језик и књижевност Пекиншког Универзитета за стране језике и стекла звање дипломираног филолога кинеског језика и књижевности. Јуна 2012. године магистрала је на Факултету за књижевност, журналистику и комуникације Централног кинеског Универзитета и стекла звање магистра књижевности. Наслов њене магистарске тезе је: „Истраживања корелације мисли у делима *Срце књижевника и резани змај* и *Спољна поглавља Баопуција*.“ Почетком октобра 2013. године уписала је и похађа докторске студије на Одсеку за кинески језик и књижевност Филолошког факултета у Београду.

Године 2014. стекла је *Националну стипендију за изузетне самофинансирајуће студенте у иностранству*, а такође је и први корисник ове стипендије међу српским и кинеским стипендистима у иностранству. Децембра 2015. године узела је учешће на међународној конференцији под насловом „Трећа интердисциплинарна конференција младих истраживача друштвених и хуманистичких наука у контексту“ коју је организовао Новосадски универзитет и изложила рад под насловом „Конфучијанизам и његов утицај на кинеску медицину.“ Септембра 2012. године је у часопису „Књижевност Мудан“ објавила рад под насловом „Промена и промоција форме бесмртне вере – О фундаменталним разликама *Унутрашњих поглавља Баопуција* и раног даоизма.“

Од октобра 2013. године до децембра 2016. године Ли Сја је на Филолошком факултету у Београду у континуиету била професор Интензивног читања кинеског језика, као и Говорног кинеског језика; такође, на Институту Конфуције у Београду била је професор на курсевима Виши кинески, Пословни кинески, Напредни кинески и другим.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а : Сја (Хонг) Ли

Број уписа : 13143Д

Изјављујем

Да је докторска дисертација под насловом

Исходиште идеја изложених у делу *Унутрашња поглавља Баопуција*

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користила интелектуалну својину других лица.

У Београду, _____

Потпис докторанда

Прилог 2.

**Изјава о истоветности штампане и електронске верзије
докторског рада**

Име и презиме аутора: Сја (Хонг) Ли

Број уписа: 13143Д

Студијски програм: ЈКК

Наслов рада: Исходиште идеја изложених у делу *Унутрашња поглавља Баопуција*

Ментор: проф. др Радосав Пушић

Потписани _____

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања 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.

У Београду, _____

Потпис докторанда

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Исходиште идеја изложених у делу *Унутрашња поглавља Баопуција*

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство – некомерцијално
- 3.** Ауторство – некомерцијално-без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа)

У Београду, _____

Потпис докторанда

1. Ауторство – дозвољавате 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. Дозвољавате 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 прераде. Дозвољавате 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. Дозвољавате 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 прераде. Дозвољавате 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. Дозвољавате 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.