

taoističko, konfučijansko i kinesko *ja*

Mnogi autori upoređivali su kinesko i indijsko shvatanje *ja*, i oba sa zapadnom "individualizovanom" strukturom *ja*. Dok je empirijsko *ja* u hindu tradiciji interiorizovano kao stanje bića i smatra se hijerarhijski nižim u odnosu na istinsko *ja*, *atman*, smatra se da je kinesko poimanje *ja* u biti sociocentrično, orijentisano prema važnim drugima, i da podrazumeva samorazvoj u društvenom kontekstu. Lični razvoj u Indiji izvodi osobu iz materijalnog sveta ka duhovnom, a *moksha* se smatra vrhunskom vrednošću. U kineskoj kulturi, ili bar u konfučijanskom učenju (jer, kao što ćemo videti, taoizam ima sasvim drugačiji koncept *ja*), lični razvoj je komunalni čin: "Ideja o usamljeniku koji pokušava da pronađe spasenje u potpunoj izolaciji bez iskustvene podrške zajednice, neshvatljiva je konfučijanskom društvu. Mnogo prihvatljiviji pristup je samokultivacija kroz komunikaciju sa i deljenje s drugima u sve širem krugu ljudske povezanosti" (Tu Wei-Ming).

Da bi se ispitalo kinesko shvatanje *ja*, neophodno je prvo izložiti neke od osnovnih pojmova kineske kulture, jer su oni temelj njihovog poimanja *ja*.

Često se kaže da su kinesko istorijsko iskustvo i religija spoj ideja, stavova i praksi iz tri različite tradicije, od kojih su dve nastale u antičkoj Kini (taoizam i konfučijanstvo), dok je treća (budizam) nešto kasnije došla iz Indije. U ovom poglavlju bavićemo se samo s dve originalno kineske tradicije. Premda taoizam i konfučijanstvo predstavljaju dve suprotstavljene orijentacije prema životu, koje su u kineskoj istoriji često bivale u sukobu, zajedničko im je teorijsko nasleđe, kao što je simbolizam *I Chinga*, knjige divinacije nastale oko 1150. p.n.e. Postoje, u stvari, tri osnovna zajednička koncepta u taoizmu i učenju Konfučija i svi potiču iz starije usmene tradicije – koncept taoa, teorija polarnosti (Yin-Yang) i teorija o pet stupnjeva ili elemenata. Sve ćemo ih redom razmotriti, podvlačeći, pri tom, neke razlike između taoizma i konfučijanstva.

TAO

Tao (*Dao*) je centralni pojam kineske kulture i zajednički je konfučijanstvu i taoističkoj filozofiji. U kineskoj kosmologiji ne postoji tvorac univerzuma kao takav, pošto se mislilo da je svet samog sebe stvorio. Iz prvobitnog haosa je apstraktni izumitelj Tao stvorio dva osnovna načela ili sile, Yin i Yang, koje su potom postale aspekti sveta i svih pojava. Međutim Tao, koji se prevodi kao "put", nastavlja da deluje upravljajući

funkcionisanjem svega u univerzumu. Pojam se tumači na različite načine. Čuveni stih (25) iz *Tao Te Chinga*, koji se pripisuje Lao Tzeu, penzionisanom arhivaru i savremeniku Konfučija (551-479 p.n.e.), kaže sledeće: "Ovaj odlomak izražava složene ideje.« Maks Veber je smatrao da Tao označava "večni poredak kosmosa i u isto vreme njegov tok", jer su u to doba, piše, te dve strane stvarnosti bile spojene, a antičkoj metafizici nedostajala je prava "dijaleksička struktura". Drugi autori tumačili su Tao u religioznijim kategorijama i izjednačavali ga s teističkim "bogom" i "svemogućim", ili budističkim pojmom "misteriozne praznine", nirvanom ili hinduističkim Brahmanom. Anri Veij je izjednačio Tao sa sva tri pojma. Smatram da su sva ta tumačenja pogrešna (Bloufeld, Merton).

Mislim da je, o čemu sam na drugom mestu izložio argumentaciju, savršeno moguće tumačiti Tao u naturalističkim kategorijama. To su radili i mnogi drugi. Alen Vots, na primer, sugerise da je Tao "smer, tok... ili proces prirode", pa tako u podnaslov svoje knjige o taoizmu stavlja "put vodenog toka". Dalje, piše da je u taoističkom pogledu na svet "načelo da kad bi svemu bilo dozvoljeno da ide svojim putem, bila bi uspostavljena harmonija univerzuma«, jer svaki proces na svetu može "dati svoj doprinos" jedino u odnosu sa svim drugima. Politička analogija je Kropotkinov anarhizam.

Ako se Tao tumači kao organski totalitet, "poredak i tok prirode" (kako to kaže Vots), onda je Lao Tzu neka vrsta prirodnog mistika u straciji Spinoze i Džefrija, a ne u religijskoj tradiciji Ekharta, sv. Jovana od Srca, Šankare, Bude ili sufističkih mistika. Ima mnogo razloga da mislimo da je upravo to slučaj.

Prvo, učenje Lao Tzua je suštinski suprotno svim opštim koncepcijama "religije". Tao se ni na koji način ne može tumačiti kao "bog" u značenju duhovnog tvorca sveta. Tao je, pored toga, kao što su Kuper i drugi primetili, potpuno nepersonalan. Kao što su mnogi naučnici isticali, u kineskom jeziku gotovo da nema reči koja bi se mogla prevesti kao "bog", jer je čak i pojam *T'ien* impersonalan i najbolje je razumeti ga kao nebo ili "boravište predaka". Isto kao budizam, i klasični tekst *Tao Te Ching* podrazumeva jednu strogo neteističku kosmologiju. Ali i više od toga, u njemu nema pozivanja na božansko i duhovno carstvo, ni na skup pravila koja bi trebalo slediti ili rituala koje bi trebalo izvoditi. Taoizam je, kao što piše Kuper, pre svega kosmička religija, koja podrazumeva "proučavanje univerzuma i mesta i funkcije čoveka i svih bića i pojava u njemu".

Drugo, ni u kom smislu se učenje Lao Cea ne može smatrati bekstvom, "asketskim traganjem za spasenjem" (Weber), ili "načinom oslobađanja", kako se te ideje obično shvataju u raspravama o misticizmu. *Tao Te Ching* se ne bavi odricanjem, a smatrati *wu-wei* za "nečinjenje", odnosno "ne-akciju" savim je netačno. Čitava filozofija Lao Cea je afirmacija života, pa je jedan autor preveo Tao kao "tok životne svesti" (Mears). Ništa ne može biti dalje od budističkog pojma praznine. Postoji zanimljiva legenda o trojici osnivača "tri religije" u Kini (kako je beleži Kuper), koja kazuje kako su jednoga dana stajali oko posude sa sirćetom, simbolom samog života. Jedan po jedan probali su tečnost. Konfučije je kazao da je kisela, Buda da je gorka, a Lao Ce da je slatka. Interesovanje taoista za travarstvo i alhemiju i traganje za fizičkom besmrtnošću – traganje za eliksirom života (dugovečnosti) – pokazuje da se Lao Ce bavio ovozemaljskim aktivnostima i aspiracijama. Važno je koncept *wu-wei* razumeti u tom kontekstu. On ne ukazuje na besmrtnost ili život posle smrti, niti traži povlačenje od normalne aktivnosti, ni da se čovek mora isprazniti od svih želja. Još manje upućuje na inerciju,

laissez faire, lenčarenje ili običnu pasivnost, kao što s pravom tvrdi Vots. Meni se čini da je kvijetizam neprikladan kao termin za Lao Ceovu filozofiju. Duhovni stav i aktivnost koju Tao podrazumeva jesu stavovi i aktivnosti afirmacije života i težnje ka skladu s Taom, vladajućim načelom kosmosa. Kao što je pisao Voli: "Biti u skladu sa, ne u pobuni protiv, temeljnih zakona univerzuma prvi je korak, dakle, na putu ka Tau."

Treće, mada je Lao Ceova koncepcija "poslednje stvarnosti" Tao ciklična, tekst upućuje i na dijalektički pristup stvarnosti, kao što je Veber pronicljivo primetio. Tao je put, proces prirode i izražava se u slikama spontanosti i rasta. On je nešto što postoji po sebi i kroz sebe, kao samogenerišući entitet ili načelo. Nema tu dualizma između boga i prirode, ni između sveta toka i nepromenljivog, ispod njega, sveta "formi" ili "duha", već pre između prirodnog sveta kakav se manifestuje i njegovog načela "pokretne sile" ili pokreta. Nesumnjiva je velika sličnost između ideja *Tao Te Chinga* i Spinozine filozofije, naročito njegovog razlikovanja između *natura naturata* (nature as found) i *natura naturans* (nature creating). Ovaj drugi koncept, kao što misli Vots, ima značenje vrlo slično Taou. Podjednako zanimljivo jeste da s njim spojeni koncept *Te*, obično preveden (bez, treba primetiti, ikakvih moralnih ili religijskih konotacija) kao »power« ili »vrlina«, označava u biti tu stranu Taoa, koja se manifestuje u prirodnim pojavama. *Te* (vrlina) je stoga naturalistički koncept, a u *Tao Te Chingu* nema ni nagoveštaja nikakvih animističkih ili šamanističkih konotacija. U vrlo značajnoj raspravi o taoizmu, Ejms je nagovestio da su *Tao* i *Te* dva polarna koncepta intrinzično povezana. Dinamički proces sveta viđen kao integrisan totalitet je *Tao*; viđen u kategorijama integriteta individualnih egzistencija on je *Te*.

Četvrto, nedavna istraživanja Džozefa Nidhema podvukla su da je taoizam, kao vrsta naturalističkog pristupa koja ističe jedinstvo i spontanost operacija prirode, bio koristan u razvoju nauke u Kini. On je bio "jedini sistem mističizma koji je svet ikad video, koji nije bio duboko antinaučni" (Ronan). U doba kad su pojave većinom objašnjavane u kategorijama duhova, naturalizam taoista, piše Nidhem, bio je krajnje neobičan, pa čak ukazuje i na dijalektički kvalitet taoističkih tekstova jer su, videći promenu kao večnu a stvarnost kao proces, imali mnogo zajedničkog s Hegelom. Prihvatanje fizičkog rada, nesklonost izricanju etičkih sudova o ljudskoj vrsti i prihvatanje empirijskog pogleda na svet prirode, naveli su Nidhema da pomisli da je taoistička filozofija, iako zasigurno religijska i poetična, bila i proto-naučna.

U toj naturalističkoj filozofiji, ljudska bića viđena su kao mikrokosmos univerzuma i podložna istim načelima i uticajima kojima i priroda sama. Jedini način na koji ljudi mogu dostići pravi put, *Tao*, jeste da oponašaju i slede prirodne ritmove i obrasce univerzuma.

I konfučijanstvo i taoistička filozofija bavili su se obnovom harmonije, ali šta je ona bila, veoma je različito u ovim filozofijama. Osnovna briga Konfučija (koji je očito bio putujući učitelj željan da nađe zaposlenje kod bilo kog vlastodršca) bila je ponovno uspostavljanje harmonije zastupajući pre-existing "nebeski put" (*T'ien*). Da bi se usprotivio preovlađujućoj političkoj dezintegraciji razvio je jedno, u suštini, društveno i etičko učenje. Kao i taoizam, i ono je bilo duboko praktično i "ovosvetsko". Dok su mnogi mistici, od Bude i Platona do kulta Hare Krišna, videli spasenje u odvajanju pojedinca od "materijalno zagađenog sveta", težnja konfučijanstva je afirmativno-životna. "Duh" kineske filozofije, kako je to Fung Ju-Lan s pravom smatrao, bio je istovremeno krajnje

spiritualan i mističan, ali i krajnje realističan. Taj “duh” zajednički je i Lao Ceu i Konfučiju, ali im je to jedino zajedničko.

Konfučijansko učenje je aristokratsko i feudalno, uredsređeno na nekoliko centralnih i međusobno povezanih vrlina koje treba da neguje plemenstvo (*Chun tzu*). Tu je koncept *yen-a*, ljudske ljubaznosti ili benevolencije. Time se podvlači da ljudska akcija treba da bude ispunjena simpatijom, te da sve transakcije treba da budu nesebične i neuslovljene i da doprinose društvenom dobru. To isključuje trku za zaradom. Dakle, u Konfučijevim delima snažna je humana tendencija. Pridružena vrлина bila je *li*, ispravnost – “činjenje stvari zato što je ispravna bez obzira na posledice” (Day). Vrлина je ponovo smeštena u socijalni kontekst, a pravila su propisana za čisto utilitarne ciljeve. Ali, “ispravno” je definisano u odnosu na druge dve vrline. Prva je *hsiao* ili pobožnost; ona podrazumeva prihvatanje i poštovanje pet hijerarhijskih odnosa: podanik/vladar, dete/roditelj, mlađi/stariji brat, žena/muž, mlađi/stariji prijatelj. Druga je bila poštovanje tradicionalnog rituala *li*, posebno ceremonija usredsređenih na kultove predaka, koji su bili od temeljne važnosti za Konfučija.

Iako je ispravno kazati da su Konfučijeva učenja pre svega etička, on nikako nije bio sekularni humanist. Ima dokaza da je sebe smatrao božanski nadahnutim (Blakney), mada je pre bio učenjak nego prorok, i gledao na nebo kao kvazibožanstvo. Važnije je što je kult predaka bio intrinzičan njegovoj filozofiji i zbilja bio “jedini oblik religije koji je ohrabrivao Konfučije”. Ima čuveni epigram “Poštuj nebeske i zemaljske duhove i drži se na odstojanju od njih” – pridržavanjem rituala i moralnim pristojnim ponašanjem (Day).

Ispravnim izvođenjem rituala i negovanjem ispravnosti, ljudskih osećanja i pobožnosti, može se doći do mudrosti (*chih*), obnoviti socijalna i duhovna harmonija, ova poslednja poistovećena sa prošlim Zlatnim – ali feudalnim – dobom. Bio je to konfučijanski odgovor na političku krizu koja je preovladavala za vreme Zaraćenih država (481-221.p.n.e.).

Može se videti da je konfučijanstvo, iako je bilo racionalizacija poretka i mira (kao što je primetio Veber), zastupalo društvo feudalnog tipa i smatralo da religija ima značajnu funkciju u održavanju društvenog poretka. Njegov moral definisan je u kategorijama tog poretka i nedostaju mu bilo kakav naučni odnos ili fokus na prirodni svet. Lao Ceov misticizam prirode bio je prava antiteza konfučijanskoj filozofiji; imao je drugačiji fokus, drugačiju etiku i drugačiji društveni ideal.

Nema sumnje da je taoistička filozofija podrazumevala, kao što je Bloufeld primeo, protivljenje svakoj vrsti pretnje, prinude, kazne ili nasilja. Kao što sam na drugom mestu raspravljao, izvesno je da se može smatrati da je Lao Ce zastupao anarhistička stanovišta: “Bez zakona i prinude”, pisao je, “ljudi bi živeli u harmoniji.” Lao Ceova politička filozofija mogla bi se sažeti kao dosledna kritika države i zastupanje plemenskog obrasca življenja – sasvim suprotno konfučijanskom idealu uređene feudalne aristokratije. Kao što je Tojnbi to formulisao: “Taoistički recept za lečenje rana u Doba zaraćenih država sastojao se u odbacivanju civilizacije i povratku načinu ljudskog života samodovoljne neolitske zajednice.” I Nidhemova istraživanja dolaze do istog zaključka: “Taoistička ideja društva bila je neka vrsta agrarnog kolektivizma, bez trgovaca; oni su, u stvari, zagovarali povratak jednostavnijem načinu života.” (Ronan).

Sada ćemo se usredsrediti na dva važna pojma koji su u osnovi kineske misli: polaritetu Yin-Yang i teoriji o pet stupnjeva.

YIN I YANG

Negde u četvrtom veku pre naše ere, filozofska škola "stari mudraci" postavila je, primetivši smenjivanje polarnosti u prirodi (ciklični obrazac u smenjivanju plime i oseke i dana i noći), pojmove Yina i Yanga. Oni su shvaćeni kao primordijalni par suprotnosti, komplementarni dualizam koji leži u osnovi dinamike svih pojava, i pokreće Tao. Taj dualizam je osnovno načelo kineske medicine i kineskog poimanja pojedinca. Yin i Yang su se prvobitno odnosili na topografske odrednice, odnosno na senovitu i osunčanu stranu brega. Zbirka narodnih pesama (*shih-ching*) iz prvog milenijuma pre naše ere verovatno je prvi nagoveštaj ovog dualističkog sistema (Unschuld).

Yin se povezuje sa "hladnim", "ženskim", "unutrašnjim", "negativnim", "kišom", a Yang sa "toplotom", "muževnošću", "letom", "spoljnim" i "pozitivnim". Čitav sistem korenspondencije izgrađen je oko ovog sistema dualističke polarnosti:

Yin-Yang

zemlja - nebo
mesec - sunce
jesen- proleće
zima - leto
žensko- muško
prijemčivost - kreativnost
hladno - toplo
vlažno - suvo
unutrašnje - spoljašnje
tamno - svetlo
donje - gornje
voda - vatra
nepokretnost - kretanje
noć - dan
metal - drvo

Taj dualizam je osnov stare knjige proricanja, *I Ching* (Knjige promena). Ta koncepcija bitno je drugačija od gnostičkog ili zoroastrijskog dualizma, jer Yin i Yang nisu antagonističke već dve nezavisne i komplementarne strane postojanja. Kao što je Voli primetio, cilj kineskih filozofa nije bio trijumf svetlosti, već to da se u ljudskom životu ostvari savršena ravnoteža između dva načela. Mada Yang preovladava u muškarcima a Yin u ženama, nijedno od načela nije u čistom obliku i u svakom funkcionalnom ljudskom biću mora postojati uravnotežena proporcija oba. U *Nei Ching Su Wen* taj se kosmički dualizam primenjuje na fizičku strukturu ljudskog bića, organi ljudskog tela svrstani su u Yin i Yang kategorije, s njihovim različitim funkcijama (Veith).

Zanimljivo je da je svaki Yin organ uparen s Yang organom u nečem što se naziva odnos unutrašnje-spoljašnje, i da je svaki organ u posebnom odnosu sa određenim delom telesne površine.

Yin organ (tsang) - Yang organ (fu)

srce - tanko crevo
pluća - debelo crevo

slezina – stomak
jetra – žučna kesa
bubrezi – bešika
(srčana maramica) – trostruki gorionik

Svi tsang i fu telesni organi međusobno su povezani sistemom dvanaest glavnih cevi i mrežom sekundarnih kanala. Te cevi ili posude (*ching mo, jing luo*) često se opisuju kao meridijani i služe prenošenju krvi ili vazduha, *ch'i*, što telu daje hranu i snagu. Termin *ch'i* (*qi*) je složen i često se prevodi kao “duša života”, “životna snaga” ili “energija”. Unšuld smatra da njegovo značenje obuhvata takve ideje kao što su “ono što ispunjava telo”, “isparenja”, “dah” i “ono što život znači”. Zbog toga izbegava reč “energija” kao pogrešan prevod, i kao alternativu predlaže “dejstvo”, sa supstancijom ili stvari kao konotacijom. U biti, *ch'i* je bio životni entitet koji animira telo i kruži kroz njega.

Smatralo se da dva uvek aktivna principa, Yin i Yang, postoje u svim delovima tela i da kruže cevima koje prenose krv i *ch'i*. Stanje sklada između ova dva primordijalna principa značilo je zdravlje i dobrobit; njihova disharmonija bolest.

Sve klasične forme kineske terapije – akupunktura, MOXIBUTION, masaža i di-sajne vežbe, lečenje travama i hranom – u osnovi se bave obnavljanjem skladnog odnosa između Yina i Yanga u telu. To je ekvivalentno životu u skladu sa “zakonima neba i zemlje” – Taom. Oni koji slede zakone kosmosa, jasno kaže *Nei Ching*, nikada nisu bolesni.

WU-HSING – TEROIJIA O PET STUPNJEVA ILI “ELEMENATA”

Mada se kineski izvori zaista pozivaju na drvo, vatru, vodu, metal i zemlju kao supstancijalne entitete, termin *hsing* (*xing*) bukvalno znači “obraditi”. Stoga mnogi autori podvlače da je termin “element” pogrešan prevod, pošto kineski original ima dinamičnije svojstvo. “Pet stupnjeva” je primereniji, pogotovu što se u klasičnim tekstovima njihov odnos opisuje kao procesualni, koji podrazumeva produktivne i destruktivne cikluse.

U vezi s “pet stupnjeva” razvijen je čitav sistem simboličke klasifikacije, obiman sistem korespondencija koje obuhvataju pravce, ukuse, mirise, emocije, muzičke tonove, čulne organe, delove tela, itd. Tabela prikazuje te podudarnosti.

Taj sistem podudarnosti strukturise ideje iznete u knjizi *Nei Ching Su Wen*, i određuje neke veze ili odnose između delova tela i drugih pojava. Kao i Yin-Yang polaritet, i teorija “pet stupnjeva” usko je povezana sa sistemom kineske medicine (Vidi tabelu).

Važno je shvatiti da je koncepcija reda koja je u osnovi rane kineske filozofije – onakva kakva se održava u pojmovima Tao, Yin-Yang i pet stupnjeva – procesualna i naturalistička. Nidhemovo pozivanje na organski naturalizam kao *philosophiu perennis* kineske misli je apozicija, a nedavno su Hol i Ejms podvukli da taoizam podrazumeva jedno sasvim drugačije shvatanje reda, koji su nazvali “estetičkim”, za razliku od racionalnog i logičkog koji su u osnovi mnogih zapadnih učenja. Ovaj drugi red pretpostavlja prethodno postojeću strukturu ili obrazac, dok je estetički nastajući kompleks zasnovan na delovima (Hall, Ames,). I ovi autori kao i Alan Vots, podvlače da se kineska teorija polarnosti Yin-Yang temeljno razlikuje od zapadnog dualizma koji pretpo-

stavlja radikalnu razdvojenost između transcendentalnog kreativnog izvora i zavisnog predmeta stvaranja. Konceptualna polarnost svojstvena ranoj kineskoj misli ne ide u prilog tumačenju stvarnosti u kategorijama *creatio ex nihilo*, jer shvata stvarnost kao samogenerirajući prirodni proces.

KINESKI SISTEM KORESPONDENCIJA

	Yang			Yin	
<i>Element</i>	drvo	vatra	zemlja	meta	voda
<i>Klima</i>	vetar	vrućina	vлага	suvo	hladno
<i>Pravac</i>	istok	jug	centar	zapad	sever
<i>Godišnje doba</i>	proleće	leto	pozno leto	jesen	zima
<i>Tsang organi</i>	jetra	srce	slezina	pluća	bubrezi
<i>Fu organi</i>	žučna kesa	tanko crevo	stomak	debelo crevo	triple burner
<i>Muzički tonovi</i>	chio	chih	kung	shang	Yu
<i>Ukus</i>	kiselo	gorko	slatko	oporo	slano
<i>Miris</i>	užeglo	nagorelo	aromatično	gnjilo	trulo
<i>Zvuk</i>	vika	smeh	pesma	plač	stenjanje
<i>Emocije</i>	bes	radost	simpatija	tuga	strah
<i>Otvori</i>	oči	uši	nos	usta	donji otvori
<i>Planeta</i>	Jupiter	Mars	Saturn	Venera	Merkur
<i>Terapija</i>	kremene igle	akupunktura finim iglama	masaža vežbe disanja	lečenje travama	MOXIBUXION
<i>Boja</i>	plava zelena	crvena	žuta	bela	crna

Izvor: Veith, 1966.

Već sam istakao neke od osnovnih principa kineske misli i ukratko ukazao na razlike između taoističke i konfučijanske filozofije. Sada se možemo okrenuti kineskim shvatanjima *ja*, kojima ćemo se baviti pod dva različita naslova, jer se taoističko i konfučijansko shvatanje *ja* temeljno razlikuju: prvo pripada mističnom naturalizmu, a drugo socio-centričnoj koncepciji subjektiviteta.

TAOISTIČKA TRADICIJA

Već sam ukazao na neke glavne odlike taoizma, koje nalazimo u delima Lao Cea - mada se moraju razlikovati filozofija izložena u *Tao Te Ching*-u i taoistička religija nastala u prvom i drugom veku n.e. Suštinska odlika taoizma - za razliku od konfučijanstva - bilo je trajno interesovanje za empirijski svet i funkcionisanje prirode. Taoiste su posebno zanimali alhemija, travarstvo i dugovečnost. Takva naturalistička filozofija podsticala je istraživanje uzroka i receptivno posmatranje prirodnih pojava. Otud ne iznenaduje što su mnogi sastavljači starih medicinskih klasičnih dela bili taoisti.

Ako ostavimo po strani biljne lekove i transeve opsednutosti vezane za šamaniističke strane ranog taoizma, kasnijoj tradiciji bila su svojstvena dva terapijska postupka relevantna za razumevanje taoističkog shvatanja *ja*.

Prvi od njih odnosi se na tehnike disanja i fizičke vežbe. Pošto su stari Kinezi verovali da telo održava protok životne energije (Ch'i) koja prožima i prirodni svet, ne

čudi što su razvili tehnike disanja radi kontrole i apsorpcije tih uticaja. Tim sredstvima može se postići dugovečnost. Takve vežbe disanja pominju se u zapisima na kamenju od žada iz šestog veka p.n.e. Pri vežbama su se poštovala tri osnovna načela: opuštanje i odmor, veza disanja s pažnjom i interakcija pokreta i počinka (Chow). Ove tehnike slične su indijskoj jogi, ali taoisti su, kao što ćemo videti, zainteresovaniji za dug život (*shou*), nego za duhovno prosvetljenje. S tim u vezi bio je razvoj fizičke kulture, od kojih je najpoznatija odbrana Tai Chi Ch'uan (Tai Chi se odnosi na Yin-Yang simbol, a Ch'uan znači "prvi"). (Palos i Kimmelman).

Zato su tehnike meditacije i disanja i vežbi, čiji je cilj da pojedinca dovedu u sklad s Taoom, integralni deo taoističke tradicije. Delovi iz *Tao Te Chinga* ukazuju da to podrazumeva postizanje duhovnog mira, kontrolu disanja i praksu neumešanosti.

Fizička duša kako je shvataju Kinezi, ima dve strane: *Hun*, koji je Yang ili muška strana, i *P'o*, Yin ili ženska strana. Tako "duša" nije jedna nego dve, što implicira međuzavisnost materije i duha: *Hun* je aktivan ili duhovni, a *P'o* (bukvalno znači "seme") receptivan ili ovozemaljski. Iako taoistička meditacija ima sličnosti s budističkom i hindu jogom, cilj joj je suštinska afirmacija a ne odbacivanje života. »Taoista ne pokorava život da bi osvojio spasenje«, piše Žirardo, »već se predaje večnom vraćanju istog.« Potom nagoveštava da je taoistički ideal spasenja u osnovi »medicinski« a ne religijski, i po nameri i po strukturi. Stoga centralna ideja nije toliko »nevezivanje«, kao u hinduizmu i budizmu, već pre »briga za Yang-Sheng – ne besmrtnost, nego psihičko i telesno zdravlje kroz 'očuvanje života i njegovo gajenje'. Moglo bi se čak reći da je pokretna snaga taoizma oduvek bila u metodama lečenja koje teže ponovnom uspostavljanju uravnotežene celovitosti ljudske prirode i društva.«

Drugi oblik terapije koji su taoisti naglašavali bio je seks, jer taoističke seksualne tehnike, kao što piše Unšuld, nisu služile samo pružanju dugovečnosti – za koju je jedan autor napisao da je »kineska opsesija« (Chang) – već i lečenju bolesti. U kineskim medicinskim tekstovima podvlači se da je intenzivna seksualna aktivnost faktor rizika kod bolesti, pa je zbog toga naglasak na ispravnoj regulaciji seksa kao uslovu zdravlja i dugovečnosti. Svuda u taoističkoj umetnosti i mišljenju nailazimo na duboku seksualnu slikovnost kao izraz opšteg osećanja da seksualni sklad dovodi čoveka u dodir s večnim silama prirode, za koje su verovali da i same imaju seksualne odrednice: zemlja je bila ženski odnosno Yin element, a nebo muški, odnosno Yang. Kao što primećuje Kolgrejv, Yin-Yang teorija jednostavno smatra i biologiju samo jednim od izraza primordijalne seksualne polarnosti koja je u osnovi sveg postojanja, kosmičkog i ljudskog, organskog kao i neorganskog. Seksualni čin je stoga smatran kao jedan aspekt kosmičkog obrasca, jedan od načina oslobađanja materijalnog oblika energije, koju će onda apsorbovati partner suprotnog pola. Mada su taoistički tekstovi pisani s muškog stanovišta, a mislilo se da gubitak sperme slabi organizam, suština seksualnog čina, po taoizmu, jeste harmonizacija Yina i Yanga, koja vodi dugom životu i krepkoj starosti. Težeći »androgenoj svesti«, kako je to formulisao Kolgrejv, taoizam nije propovedao celibat ili kontrolu seksualnih osećanja *per se*, već jačanje seksualnih energija kroz uzajamnu ljubav i odnos, kao i regulisan protok tih energija. Niko ne može dostići harmoniju, dakle ni zdravlje, bez primanja Yin ili Yang biti osobe suprotnog pola. S obzirom na to da je dominantna konfučijanska etika bila hijerarhijska i antifeministička, taoistički tekstovi ističu ženske kvalitete i vrednosti vezane uz takve simbole kao što su žitnica, dolina, voda i nerezbareno drvo. Ima nagoveštaja da je ta simbolika izvedena

iz starijeg matrijarhata, ali je ona sasvim u skladu s opštim stavom koji implicira wu-wei; jednostavnošću, harmonijom, mirom, nenasiljem, intuicijom i prilagodenošću prirodnim procesima. Takvo stanovište impliciralo je pa i povlačilo sobom ekološki i pun poštovanja odnos prema prirodnom svetu. To je lucidno izložio Sajid Husein Nasr u studiji *Čovek i priroda*. Taoistička literatura ukazuje na to da su seksualne prakse igrale važnu ulogu u starim kulturnim ritualima i bile tesno povezane s verovanjima u zdravlje i dugovečnost.

Taoistička koncepcija *ja*, samim tim, u biti pretpostavlja otelovljeno *ja*, i implicitno priznaje esencijalnu androgenost svake osobe. Postoji suštinsko jedinstvo tela i duha. Povrh toga, kineska organska koncepcija sveta podrazumeva shvatanje da je ljudski subjekt u biti mikrokosmos kosmosa, sastavljen od istih elemenata i principa – pet stupnjeva, Yina i Yanga i vitalne energije (ch'i) – koji sačinjavaju univerzum. Za taoiste samoostvarenje podrazumeva ideju da se treba okrenuti ka unutra i ponovo naći vitalne ritmove organskog života, postići sklad s taom, »putem prirode«. To implicira viziju sebe, osećanje sebe koje nadilazi pojam ega suprotstavljenog svetu. Čuang Ce često govori o »zaboravljanju sebe« i »gubitku sebe«. U jednom taoističkom tekstu, *Kuan-yin-Tzu*, čitamo: »Kornjačin oklop nema *ja* a ipak zna velike stvari /upotrebljavan je u divinaciji/. Magnet nema *ja* a ipak ima veliku snagu. Zvona i bubnjevi nemaju *ja* a ipak proizvode snažne zvuke. Čamci i kola nemaju *ja* a ipak mogu daleko putovati. Tako je i s ovim mojim telom koje i pored znanja, snage, zvuka i pokreta, ne mora nužno imati *ja*.« (Howard Smith).

Ovo liči na budističko učenje, anatta, s tim što taoizam ne upućuje ni na potpuno odvajanje i »transendentiranje« empirijskog sveta – on govori o životu u skladu s temeljnim zakonima prirode. »Biti jedno s taom.« »Onaj koji zna zakone prirode prosvetljen je.« Otelovljeno *ja* koje deluje »nedelanjem« zaboravlja svoje vlastito *ja* u spontanom povinovanju taou.

T'ang Chun-I piše o tome da tekstovi Čuang Cea otkrivaju tri blisko povezane ideje o duhu u kontemplativnom stanju: da je receptivan i spontan, da je transparentan svetu (*Ming*, svetlost) i da funkcioniše s intuitivnim razumevanjem (*Shen*). Mada je termin Shen provobitno značio »duh«, Čuang Ce ga koristi da bi označio funkcionisanje duha koje nije isključivo psihološki proces kao voljnost ili imaginacija, već »ono koje obuhvata stvari i ide im u susret u njihovim procesima mene s intuitivnim i blagonaklonim razumevanjem, ali bez vezivanja. Shen je funkcija duha u kojoj je duh preplavljen potpuno živim životom«. U tom stanju *ja* postaje jedno, u skladu s procesima prirodnog sveta. T'ang Chun-I smatra da to podrazumeva »duhovnu viziju«. I Da Liu piše o taoističkoj meditaciji kao o duhovnom procesu. On napominje da za taoiste čovek ima tri suštinske strane: Ching (seksualnu energiju), C'hi (dah, vitalnost ili životnu energiju) i Shen, koji je središte svih osećanja, misli i mentalnih dispozicija. Taoistička meditacija zasniva se na ideji da se procesom očišćenja i usavršavanja tela, Ching može transformisati u C'hi, a C'hi dalje u Shen. Tako se tri »duhovne« komponente – seksualna energija, vitalnost i duh, o kojima Žirardo govori kao o životnim načelima – mada različite po svojim funkcijama, u krajnjem vide kao različite strane jedinstvenog entiteta.

Tako za taoiste samoostvarenje podrazumeva jedan naturalistički misticizam u kome *ja* deluje i živi u harmoniji s taom, dok su meditativna stanja jedno od sredstava kojima pojedinac može ostvariti taj cilj. Takvo shvatanje *ja* protivno je obema koncepci-

jama *ja* koje su izneli Đveder i Burn, pošto taoistički ideal nije ni »sociocentričan«, ni »egocentrično ugovorni«. To shvatanje *ja* indiferentno je prema moći, prestižu, statusu, egoizmu, zaradi, posedima: ono postulira *ja* koje teži miru, zdravlju i dugovečnosti kroz harmonizaciju života pojedinca s »putem« prirode. Kako to kaže Chuang Tzu: »Ako neko teži dobrom karakteru bez mučenja duha, samounapređivanju bez vlasništva i samoispravnosti... dugovečnosti bez mučnih i preteranih vežbi, onda je on zaboravio sve stvari, a ipak ima sve. Kad čovek postane potpuno slobodan, sve lepo mu samo dolazi. Takav čovek sledi put prirode i pokazuje istinsku mudrost.« (Pogl.15, Da Liu).

Taoističko shvatanje *ja* implicira jedan oblik naturalizma koji je tako potcenjivački odbacio Suthil kao »žalosnu detinjariju« - »to je duh deteta koje još uvek luta neraščišćenim šumama prirode, sa svim čuđenjem, strahom a ipak divljenjem prema rračnoj šumi«. Ono, za razliku od konfučijanske filozofije, kao što ćemo videti, upućuje na oblik individualizma koji ne implicira egocentričnu svest. Prosvetljeni čovek taoističke tradicije »kultivisao« je ili »akumulirao« *Te* i postao *Chen Jen*, stvarna ili istinska osoba.

Visoko vrednujući ličnu slobodu, takva osoba teži jednostavnom, nezavisnom životu. Kako to kaže stara taoistička pesma:

»Kad sunce izađe, ustajem;
kad sunce zađe, ležem;
kopam bunar za piće;
obrađujem polje za hranu.
Šta sa mnom ima moć vladaoca?«

KONFUČIJANSKA TRADICIJA

Konfučijanstvo je u kineskoj istoriji uglavnom bilo dominantna ideologija, tesno povezana s podrškom imperijalne države. Sve do danas je njegov uticaj na kinesku kulturu dubok. Kao što smo već primetili, konfučijanska tradicija nosi sasvim drugačiji etos i sasvim drugačije shvatanje *ja* od taoističkog. U biti, konfučijansko jastvo podrazumeva ne samo jedno shvatanje *ja* kao središta odnosa - naročito s važnim drugima - već i dinamični proces duhovnog razvoja. Dok taoizam smešta *ja* u organske procese prirodnog sveta, konfučijanstvo proklamuje etički humanizam i *ja* smešta u društvo. No, kao što smo videli, društveni poredak je za konfučijance hijerarhijski poredak. Zbog toga konfučijansko shvatanje *ja* za model uzima aristokratu ili nadmoćnog čoveka (*Chun Tzu*), koji implicitno vlada drugima. To je shvatanje koje fundamentalno naglašava društvenost i društvenu etiku.

Po konfučijanskom učenju, sve stvari imaju zajednički izvor postojanja (nebo), a otud i »nebesku prirodu« (*T'ien-Hsing*). Konfučijanci, dakle, prihvataju koncept ljudske »prirode« (*Jen-Hsing*), koja je zajednička svim ljudskim bićima i govore o postojanju jednog moralnog imperativa koji važi za sve ljude, a to je da vole jedan drugoga. U konfučijanskoj knjizi rituala, ljudsko biće (*Jen*) definiše se kao »izraz vrline neba i zemlje, ukrštanje Yina i Yanga, mesto susreta duhova i duša i vitalne energije (C'hi) pet pokreta elemenata ili izazivača svih pojava (Wu Hsing)«. Tako se ljudski subjekt smatra i materijalnim i duhovnim bićem, a po svojoj društvenosti i svojim etičkim sklonostima različitim od animalnog sveta (*Yi Wu*). Reč *Jen* prvobitno se odnosila samo na aristo-

kratsku klasu, nasuprot običnim ljudima (*Min*), ali vremenom se ta razlika izgubila i Jen je postao opšti termin koji označava ljudsko biće. Termin znači i »dobar«, »ljudski« i koristi se kao pridev koji označava ljudsko ponašanje, za razliku od životinjskog (*Waley*). Ortodokсни konfučijanac Hsun Tzu (320-235. p.n.e) povukao je sledeće razlike: »Voda i vatra imaju C'hi ali nemaju život; biljke i drveće imaju život ali nemaju znanje; ptice i zveri imaju znanje ali nemaju osećanje ispravnosti: čovek ima C'hi, znanje, ali i osećanje ispravnosti.« (*Munro*).

Kineski znak Hsing (priroda) sastoji se od dva elementa: »srca« (*Hsin*) koji označava »duh« ili mentalnu aktivnost, i Shenga koji ima više značenja, između ostalih i »roditi« i »život«. Ljudska priroda, dakle, podrazumeva život i vitalnost i »duh«, koji se smatra jedinstvenim atributom ljudi. U konfučijanskom učenju »duh« (*Hsin*) nije smatran metafizičkim entitetom odvojenim od tela; shvatan je funkcionalno u vezi s određenim tipovima aktivnosti. On se odnosio na duhovnu ili vitalnu snagu, na srce i osećanja i na duh kao kognitivni organ. Zbog toga je termin *Hsin* korišćen za označavanje mnogih stvari, pa i »namera«, »osećanja«, želja, kognitivne aktivnosti i, što je za konfučijance važno, za razlikovanje onoga što je etički ispravno i zahtevano kao dužnost u datoj situaciji (*Munro*). »Duh« je smatran izvorštem dobrote i specifično ljudskim atributom. Voli ukazuje na to da su Kinezi držali da se mišljenje odvija u središtu tela a ne u glavi.

Konfučijanske koncepcije ljudske osobe, u svom centru, imale su nekoliko ključnih vrлина. Šest njih ćemo ukratko razmotriti: *Jen* (humanost), *I* (ispravnost), *Li* (ritualna pristojnost), *Chung* (lojalnost), *Shu* (reciprocitet), i *Hsiao* (poštovanje roditelja).

Voli i Ledž su *Jen* preveli kao »dobrotu« i »savršenu vrlinu«. Reč ima mnogo različitih značenja: čovekoljublje, saosećajnost, simpatiju, ljubaznost, plemenitost. Konfučije ju je definisao kao ljubav prema drugim ljudima. Jen je smatran izrazom ljudskog srca, a imati ljudsko srce isto je što i biti osoba. Pojam Jena implicira jednakost među ljudima, ali imajući u vidu druge Konfučijeve premise, mislim da je pogrešno o konfučijanstvu govoriti kao o »egalitarnoj filozofiji« (*Dawson*). U biti, Jen (humanost ili čovekoljublje) je karakteristika idealne osobe, odnosno norma šta bi ona trebalo da bude - mada je jasno da je Konfučije taj ideal video kao otelovljen u osobi muškog pola.

I (ili *Yi*) znači »ispravnost« i Konfučije ga koristi kao kriterijum prosuđivanja. U *Analectima* piše: "Nadmoćan čovek brine o onome što je ispravno baš kao što sitan brine o zaradi." Ono što je ispravno mora biti korisno za ceo narod i izgleda da se Konfučije protivio svakom činu koji ima isključivo utilitarni cilj (*Fung Yu-Lan*).

Li (ritualna pristojnost). Termin *Li* je prvobitno značio "žrtvovati" precima ili duhovima, da bi kasnije dobio konotacije društvenog poretka. "Mudrac uči ljude Liu, kojim se svim okolnostima može upravljati na ispravan način." Mada je Konfučije bio stručnjak za rituale, a *Li Chi* (Knjiga rituala) se smatra jednim od klasičnih konfučijanskih tekstova, izgleda da je sam Konfučije bio agnostik u pitanjima religije. On podvlači vrednost rituala u unapređivanju dobrog ponašanja i uređenog društvenog života. Konfučije, dakle, zastupa ritual u kategorijama društvenog poretka i vladavine dobrodušnog svetačkog vladara.

Chung (lojalnost) je još jedna društvena vrлина koju je Konfučije isticao. Prvobitno je reč označavala lojalnost koju činovnici i narod duguju vladaru države, ali je kasnije proširena i na lojalnost među prijateljima. Tada je počela da se povezuje i s iskrenošću i brigom za druge. "Činiti najbolje za dobro drugih je Chung."

Shu. Ova vrлина prevodi se kao sažaljenje, altruizam, praštanje i reciprocitet. U *Analectima* Konfučijev učenik Tzu-Kung se pita: "Postoji li ijedna jedina izreka po kojoj bi se moglo delovati celoga dana i svakoga dana? Učitelj je rekao, možda nešto što bi moglo biti takva izreka: 'Nikad ne čini drugima ono što ne bi voleo da oni učine tebi.'" Vrlina reciprociteta je, kao i Chung, u intrinzičnoj vezi sa Jenom (ljudskošću).

Hsiao. Poštovanje roditelja je osnovna vrлина kineske kulture i stub-nosač konfučijanstva. Ona je prvobitno označavala poštovanje ili uvažavanje duhova mrtvih, uključiv i nečije mrtve roditelje, ali se vremenom počela primenjivati na dužnosti prema živim roditeljima. Najzad su je smatrali korenom svih ostalih vrлина. Obaveza prema roditeljima nije samo poslušnost, već i briga o njima i podrška u starosti, obezbeđenje skupog pogreba i prinošenje odgovarajućih žrtava posle njihove smrti. Poštovanje roditelja nadilazi odnose između roditelja i dece, i u konfučijanskoj filozofiji nije samo moralni imperativ već i funkcija univerzalnog hijerarhijskog poretka. Poštovati oca znači biti u skladu s nebom. *Hsiao Ching* (klasično delo o poštovanju roditelja), konfučijanski tekst iz Han dinastije, opisuje Hsiao kao načelo koje prožima čitav svemir (Munro, Yi Wu). Međutim, uopšte posmatrano, to poštovanje podrazumeva uvažavanje i poslušnost ne samo dece prema roditeljima, nego naroda prema vladaru ili činovniku, žene prema mužu, mlađeg prema starijem. Prema ljudima višeg statusa treba pokazivati poslušnost, uvažavanje, poštovanje i prijatno ponašanje. Hsiao nije smatran posebnom vrlinom ali je imao središnju ulogu u Konfučijevoj etici, i shvatan je kao "primerna i najosnovnija jedinica međusobne veze između dve ili više osoba" (Hsie Yu-Wei).

Sve ove vrline – ritualna pristojnost, ispravnost, lojalnost, humanost, poštovanje roditelja, briga za druge – obuhvata apstraktni pojam savršenog čoveka, Jen u najširem smislu. Što je bitno, sve su to *socijalne* vrline. Kineska ili pre konfučijanska koncepcija čoveka u suštini se, dakle, zasniva – kako je to podvukao Frensis Hsu – na transakcijama pojedinca s njenim/njegovim bližnjima. Fokus pojma Jen je, stoga, »mesto jedinke u tkanju interpersonalnih odnosa«. Konfučijansko *ja* moglo bi se, stoga, shvatiti kao konfiguracija odnosa uloga s važnim drugima, a ima i naznaka da *ja* van tih strogo definisanih društvenih konteksta – jedva da nešto znači. Tako je *ja* građeno u okviru rodbinskih veza, snažno podržavano kulturnim idejama kakve su lojalnost, poštovanje roditelja i briga o drugima. To je pružalo određeni stepen sigurnosti jedinki, ali i ograničavalo njihovu autonomiju (Ohu).

Već je rečeno da je konfučijansko učenje neke aspekte običajnih normi – posebno onih koje se odnose na hijerarhiju – uzdiglo na nivo kosmičkih principa. Zbog takvog statusa i podrške rituala, običajne norme postale su nešto što uglavnom upravlja ljudskim delovanjem i koncepcijama *ja*. Konfučijansko *ja* je socijalno *ja*, i za razliku od taoističkog *ja*, jasno se uklapa u Dimonov pojam »holizma«. Mnogi autori isticali su da u kineskoj filozofiji nema »individualizma«, i tako suprotstavljali konfučijansku koncepciju *ja* »individualizovanom« *ja* zapadne kulture (Moore, Hsu, Marsella). Neki su ipak tvrdili da je preneglašavanje socijalnih aspekata *ja* u Kini, »preterano konfučijanizovanje« ljudske aktivnosti jednako davanju pogrešne slike kineske kulture. Jer, čak i konfučijanska etika priznaje autonomiju *ja*. Jen se, pisao je Embrouz King, »može dostići samo naporima individualnog *ja*« (Chi). To znači da je Konfučije pojedinca smatrao aktivnim *ja* sposobnim da dostigne stanje fizičke autonomije i mudrosti«. On je podvlačio i napeposti i sukobe između konfučijanskih kulturnih aspiracija i strukturnih normi, između lojalnosti i poštovanja roditelja, između egalitarnih implikacija Jena i ritualne pristojnosti i

porodičnog morala. Još važnije je što je isticao inherentni sukob između individualne autonomije i očekivanih uloga. Za razliku od Frensis Hsua koji Kineze smatra usredsređenim na situaciju - »sklonim da budu društveno i psihološki ovisni o drugima« - King tvrdi da individualni odnosi Kineza s drugima nisu ni nezavisni ni zavisni, već međuzavisni. Dakle, »individualno *ja* nije potpuno utopljeno u odnosima. Naprotiv, pojedincu ostaje znatan društveni i psihološki prostor za akciju«. Tu Wei-Ming slično stavlja ključni naglasak na činjenicu da konfučijanska koncepcija *ja* nije samo središte interpersonalnih odnosa i obaveza koje proističu iz uloga, već i shvatanje po kome je ono dinamični proces duhovnog razvoja. Postoji, sugerije on, jedna »jasno transcendentalna dimenzija« u konfučijanskom *ja* da se shvati, sred društvenih odnosa, *ja* kao »od nebesa dana ljudskost«. U istraživanju *ja* u savremenoj Kini, Godvin Chu nagoveštava da se, zbog skorašnjih promena u kineskim društveno-ekonomskim strukturama - raspada rodbinskih mreža i radikalnih promena u porodičnoj i profesionalnoj strukturi - rađa jedna nova koncepcija *ja*. Ona je manje okrenuta ka važnim drugima i manje podložna autoritetu. On zaključuje: »Novo kinesko *ja* nije tako snažno ukopano u trajne porodične odnose i tradicionalne vrednosti kao nekad, već više naginje odnosima izgrađenim na nečem što bi se moglo smatrati utilitarnom i materijalnom osnovom.« Time se afirmiše, piše on, dosad nepoznat stepen lične autonomije.

U ovom poglavlju ukratko sam izložio ne toliko samo kinesko shvatanje *ja*, koliko dva kontrastna shvatanja *ja* koja su implicitna taoističkoj i konfučijanskoj tradiciji. Obe tradicije stvorili su učeni ljudi: Lao Ce je bio arhivar, Chuang Tzu i Konfučije niži državni činovnici. I taoizam i konfučijanstvo snažno su uticali na kinesku misao i kulturni život, a ipak su te dve tradicije duboko različite po svojim etičkim i političkim idealima i koncepcijama ljudskog subjekta. Taoizam je prirodni misticizam čiji su sledbenici pristalice jedne decentralizovane komunalne državne zajednice. Njegova koncepcija *ja* upućuje na pustinjački život na ruralnoj periferiji i rad u skladu s prirodom.

Konfučijanstvo, s druge strane, upućuje na feudalnu državu i shvatanje *ja* koje je u biti sociocentrično. Idealna osoba za Konfučija bio je obrazovani birokrata (Shih), koji mudro upravlja uz pomoć moralnog primera. Njegovo učenje je istinski Ju Chiao, »doktrina učenih«. Lao Tzu i Chuang Tzu videli su samoostvarenje i ljudsku sreću u spontanij identifikaciji s prirodnim procesima; za Konfučija je samoostvarenje bilo etički zadatak, usklađen s diktatima društvenog statusa i razvojem Jena, ljudskosti, »nebeske prirode« u svakoj osobi.