

Универзитет у Београду, Филолошки факултет, Београд

DOI 10.5937/kultura1858165K

УДК 821.521.09-9 Камо Ћ.

821.163.41.09 "04/14"

оригиналан научни рад

ПОРЕЂЕЊЕ БУДИСТИЧКОГ ПОИМАЊА НЕСТАЛНОСТИ СВЕТА У ЈАПАНСКОМ ДЕЛУ ХОЋОКИ И СХВАТАЊА ПРОЛАЗНОСТИ У СТАРОЈ СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

Сажетак: *Проблем пролазности, или несталности, тематско-мотивски веома је заступљен како у средњовековној јапанској, тако и у старој српској књижевности приближно истог раздобља. Иако се оне готово по свему разликују, обема књижевностима заједничке су метафизичка брига за човеково биће у свету и склоност ка успостављању присног односа према трансценденталноме. Овом својом онтолошком радознаношћу, а мање формалним сличностима, „квалификују” се ове две традиције за упоредно проучавање. Из истог разлога сматрамо да су једна другој међусобно ближе него што су то данашњој књижевности матичних земаља, те да довођењем у заједничку дијалошку раван стичемо јаснију слику о њиховој вредности, за себе и у односу на наше време. Пролазност у њима не јавља се тек као жал за животом, већ се људска коначност беспоштедно разоткрива и увек изнова наглашава. Референтна тачка тумачења те коначности у оба случаја налази се ван конвенционалног и антропоцентричног система вредности. Одсуство такве упоришне тачке човека модерног*

доба довело је до избегавања непосредног суочавања с питањем могућности утемељења егзистенције у временском току. У овом раду показаћемо, полазећи од универзалности ове теме, како су различите метафизичке перспективе јапанске религије, поглавито будизма, и, с друге стране, исихастичке праксе православне цркве, условиле различито, а опет узајамно упоредиво и сродно, искуство несталности људског бивствовања у свету.

Кључне речи: *средњи век, јапанска књижевност, Хођоки, стара српска књижевност, будизам, хришћанство, исихазам*

Тема пролазности¹ свеprisутна је у историји човечанства, у тој мери неминовно и, судећи по њеном значају већ у древном *Епу о Гилгамешу*, толико дуго да би се свако даље бављење њоме могло сматрати узалудним пребирањем по јаловом пољу труизама човечанства. Очигледна нужност трајне и незауостављиве промене свега појавнога као да обемишљава и сваки напор да се том светском несталношћу даље бавимо. Није, дакако, менама подложен само свет, већ и човек у њему – штавише, реч *пролазност* већ означава *субјективно* време, оно које се мери у односу на кратку људску егзистенцију. Другим речима, опажање пролазности могуће је само у односу на доживљени ток времена, што је нужно праћено човековим мисаоним и афективним одговором.

Овиме смо загазили у питање временитости егзистенције, о којој је, опет, немогуће размишљати другачије до као о односу човековог бића и смрти. Унутар тројства *биће* (човек) – *пролазност* – *небиће* (смрт), највећи степен објективности, додуше тек у дихотомијској релацији према животу, поседује смрт као апсолутна негација бића.² Доживљавање пролазности, као потмуле свести о властитој коначности, афективни је одговор индивидуалне егзистенције на увек присутну претњу сопственог поништења. Тај одговор ангажује целокупне човекове интелектуалне и духовне снаге, па и

1 Радови у тематској целини о култури средњег века Србије и Јапана проистекли су из усмених излагања на научном скупу „Шта је то средњи век: дијалог Истока и Запада”, одржаног 14. августа 2017. године, у част посете проф. др Мићитаке Сузукија, угледног јапанског византолога и историчара уметности.

2 Зен-будизам тежиће не трансценденцији у есхатолошком смислу већ управо укидању, *овде и сада*, овог утилитаристички мотивисаног и здраворазумског, дихотомијског мишљења, које уводи непомирљив расцеп између живота и смрти. Утеха и нада у зену не полагају се на живот будућег века, него се надвремено јединство ових и свих других супротности настоји остварити већ у овом тренутку и унутар конкретних егзистенцијалних датости. Отуда се зен, из аспекта хришћанства, може чинити драстичним примером људске гордости и прикривеног ниҳилизма, јер, укидајући улогу божанског начела, тражи од човека да сам по себи буде аутономно слободно биће и, чак, Над-ум васељене.

физичке, постајући тако вечити покретач у свим областима живљења. У повести људске мисли проналазимо запажања попут онога да историја представља запис свега онога што човек чини са смрћу (Хегел), те да је човек створио смрт (Јејтс). О страху од смрти већ је Епикур говорио као о узроку свеколике људске патње и сталног незадовољства животом³ а ужас човека суоченог са свешћу о сопственом нестанку помиње и Буда. Иако страх пред смрћу не можемо одмах и у свему поистоветити са свим манифестацијама осећања пролазности у светској књижевности и мисли, неутешиви – а данас најчешће прикривени и сублимирани – жал због коначности свевремени је извор како поезије, тако и метафизичке мисли, представљајући неретко чак и оправдање хедонистичког начина живота.

Такво жаловито осећање, сасвим извесно, основни је сентимент дубљег субјективног сагледавања живота, некад и сада.⁴ Оно чак може, као што је приметио и Епикур, умањити, па и онемогућити радосно искуство свакодневног живљења, те навести човека да се, у антиципацији будућег губитка, унапред и *добровољно* одрекне сваке везаности која може узроковати тугу у будућности.⁵ Свака промена могла би већ представљати преукус смрти и стога тражи суочавање с тамном страном свести.⁶ И сама свест као таква, чини се, у сваком тренутку нужно јесте и неки модалитет свести о неизбежности смрти. Управо *поводом* смрти човек често, макар и невољно, увек изнова започиње *неуспешну* комуникацију са сопственим бићем. Несуспешна остаје стога што упркос свим извесностима на којима свакодневно настоји да утврди своју егзистенцију и тако је учини *извеснијом*, остаје несигурност управо у погледу правог идентитета тог *највластитијег* бића, до којег, испоставља се, увек долазимо тек посредно и накнадно – кроз симптоматологију и патологију

3 Jalom, I. D. (2011) *Gledanje u sunce: prevazilaženje užasa od smrti*, Novi Sad: Psihopolis institut.

4 Лако би се могло закључити да интензитет акутног бола и тескобе пред коначношћу врхунац достиже тек с пуним испољавањем модерне индивидуалности. Не смемо, међутим, средњовековног човека олако прогласити неспособним за оваква дубока субјективна проживљавања сопственог усуда. Израз индивидуалности у његовом стваралаштву, додуше, још је суспрегнут и штур, те отуда и тежња ка објективизацији и посредном исказивању унутарње тескобе.

5 О таквој антиципацији бола услед неминувне пропасти садашње форме говори, на пример, и Фројд у есеју „О пролазности”, у којем описује меланхолију свог младог пријатеља песника (вероватно Рилке) пред свеуништавајућом стихијом времена.

6 О „земљи смртног сјена” говори већ пророк Исаија (Ис 9, 2) а Јалом стално „сећање на смрт” назива човековом тамном сенком од које се он никад не раздваја.

унутарњих збивања. Чедомил Вељачић (у будизму *Bhikkhu Nāṇajīvako*), парафразирајући речи философа Ортега и Гасета (Ortega y Gasset), из перспективе будистичког калуђера потврђује да је људско биће тек „пројекат” који непрестано бива „катапултиран” из прошлости у будућност.⁷ И будизам се, у Вељачићевом густом философском дискурсу, препознаје као прототип егзистенцијализма,⁸ будући да се бави онтологијом не есенције живота, већ егзистенције схваћене као *патња*. Из оваквог разумевања бивстовања одсуствује свака нада у вечност.

Унеколико скраћеним путем, од питања људске пролазности дошли смо до будизма као религиозно-философског система најпознатијег баш по томе што је своју сотериологију утемељио на учењу о несталности и несупстанцијалности бића света и човека. Управо је будизам идеолошки и појмовно у Јапану обликовао свест о ономе што људски род у наслеђе завештава сваком новом поколењу – нужност суочавања с пролазношћу. Споменик те будистичке философије заодевене у књижевно рухо у средњовековном Јапану представља дело *Хођоки* (1212), чији је аутор замонашени песник и несуђени шинтоистички свештеник Камо но Ђомеи (Kamo no Chomei, 1155?–1216). Управо је раздобље средњег века, чије се трајање у Јапану смешта између година 1192. и 1573, период када се будистичко учење о пролазности (*муђокан*) дубоко укорееује у јапанском друштву и светоназору.

Укорееује се, међутим, не толико у свом првобитном будистичком значењу, наине трезвеног и, чак, рационалног духовног увида што непосредно води спасењу из ропства у тамници постојања, већ као преовладавајући сентимент према животним неизвесностима уопште. Штавише, савремени аутори, као што је Караки Ђунзо (Karakī Junzo, 1904–1980), у будистичкој пролазности реинтерпретираној унутар јапанске културне матрице виде и темељни естетски принцип који је даље изнедрио читав низ других, по општој сагласности данас, особено јапанских начела у поимању лепога.⁹ Овакву продуктивну улогу у култури будистички

7 Bhikkhu, N. (2006) *Anicca: The Buddhist Theory of Impermanence – An Approach from the Standpoint of Modern Philosophy*, in: *The Three Basic Facts of Existence I: Impermanence (Anicca)*, The Wheel Publication 202, Kandy: Buddhist Publication Society, стр. 21.

8 Veljačić, Č. (1997) *Budizam*, Beograd: Opus.

9 Каснији јапански естетски концепт *саби*, на пример, рађа се управо из емоционалне спознаје несталности света, који се прихвата таквим какав јесте, одакле даље проистиче сагледавање лепога у утишаном и оскудном, несавршеном аспекту појава. О манифестацији идеје о пролазности у јапанској књижевности средњег века, више у књизи: 唐木, 順三 (2013) 『中世の文学 無常』, 東京: 中央公論新社.

схваћена несталност стиче тек у Јапану. Током средњег века, и под утицајем поглавито зена, на сличан начин продуктивним ће се показати и будистичко учење о *празнини*, из којег онтолошки условљена несталност и исходи. У наставку ћемо укратко рамотри управо схватање пролазности у делу *Хођоки*, и покушати да изведемо основно поређење с одговарајућим представама у старој српској књижевности. Као егземпларни референтни текст у овом покушају послужило нам је прозно дело *Епистолије кир Силуанове*, настало век и по касније од *Хођокија* (око 1371. године).

Ваља одмах признати да покушај упоредног промишљања ових двеју старих књижевности не проистиче из њихове литерарне блискости у формалном смислу – јер она не постоји. Систем жанрова и исходишта књижевног стварања, као и општа намена књижевности Србије и Јапана у то време различити су онолико колико различите могу бити две културе у којима су опстајале. Осим тога, стара српска књижевност аутору овог рада позната је само у општим цртама, у преводу на савремени српски језик и на темељу тек елементарног познавања њене поетике и појединих водећих стваралаца.¹⁰

Оно што нас је навело на ово одступање с примарног јапанолошког поља рада јесте уверење да иза добре рецепције класичне јапанске књижевности данас и, у односу на њу, слабије заступљености одговарајућег српског наслеђа чак и у матичној земљи, те упркос непобитној сверазличитости ових двеју књижевних традиција, ипак стоји поређења вредан средњовековни етос који их повезује. Овај етос назвали бисмо старањем о бићу.¹¹ Реч је, дакако, о метафизичкој укотвљености оновремених књижевних стваралаца у својим доминатним системима веровања – хришћанству Источне цркве Ромејског царства односно некој од грана будизма у Јапану. До данас је настао велики број студија које из перспектива њихове сличности или различитости доводе хришћанство и будизам у међусобно полемичку позицију. Средњовековни стваралац, међутим, водио се њему познатим и блиским појмовима и концептима с пуном свешћу и

10 Сва сазнања о старој српској књижевности дугујемо понајвише непролазним монографијама Димитрија Богдановића, Ђорђа Трифуновића и Ирене Шпадијер.

11 Ову тезу о дистинктивној одлици средњовековне епохе изванредно је изложио С. С. Аверинцев. Он каже следеће: „Прво са чим мора да рачуна тумач средњовековног гледишта, јесте за нас неочекиван поглед на биће као на предност, на укупност свих савршенстава, у која улази и естетско савршенство”; Аверинцев, С. С. (1982) *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд: Српска књижевна задруга, стр. 53. Исто се може казати и за мисао јапанског средњег века, и поред утица да будизам у форми учења о *празнини* на место бића уводи небиће.

убеђеношћу у неопходност избављења из овога света који је, како у православном хришћанству тако и у свим главним токовима јапанског будизма, схваћен као губилиште душе и место њеног најсуровијег туђиновања. Ова два пута, стога, нужно и самобитно ступају у међусобну комуникацију све докле постоје они који их с поверењем следе. Такав вид комуникације уноси један другачији, мада сасвим *несавремен*, квалитет у односу на појмовна сучељавања на пољу академизма, којима се постиже много и углавном све осим основног заједничког циља – достизања просветљења као знања *о вишим стварима*.

Кажемо да је, дакле, средњовековни човек склон старању за биће, које га се најприсније тиче, и то не у данашњем апстрактном и разређеном спиритуалном смислу. Биће *јесте* више него што *јесте* појединачна субјективна и психолошка егзистенција – у хришћанству је то Бог Логос, оваплоћење старозаветног Јахвеа који вечитост свог присуства објављује речима „Ја сам онај који јесте” (2 Мој 3,14). У будизму, с друге стране, вечита је једино просветљујућа истина пројављена кроз Будино учење (*дхарма*) о томе да је све лишено сопства (*шохо муга*) и, будући такво, било какве трајне суштине (*шогјо муђо*) – дакле нестално је и пролазно. Хришћански доживљај пролазности, међутим, праћен је пре свега тугом због човековог пада у грех – отуда и његова смртност – те губитка првобитне славе и достојанства. О томе најбоље говоре речи из погребног опела које се приписују св. Јовану Дамаскину: „Плачем и ридам када помислим на смрт, и видим у гробу где лежи по образу Божјем саздана наша лепота, безоблична, беславна, безлична, која нема обриса (...)”.¹²

Од овог хришћанскога, будистичком поимању пролазности, бар спољашњим одјеком, сличније су, чини се, чувене уводне речи из старозаветне Књиге проповедникове. Иако тај текст није лишен одређених противречности, основни тон задат је већ на почетку.

Таштина над таштинама, вели проповједник, таштина над таштинама, све је таштина. Каква је корист човјеку од свега труда његова, којим се труди под сунцем? Нараштај један одлази, а земља стоји увијек. (...) Све је мучно да човјек не може исказати; око се не може нагледати, нити се ухо може наслушати. (Пр. 2, 3, 4 и 8)

12 Флоровски, Г. (1990) О смрти на крсту, *Теолошки погледи* бр. 1-3, Београд: „Православље“, стр. 69-95.

Док се у Дамаскиновим речима јасно огледа хришћанска антропологија која човеков првобитни лик види у образу Божјем, повратак којему једини може поништити човекову смртност, Проповедникове речи говоре тек о узалудности, не и о спасењу. На неки начин, тако ће остати до самог краја овог необичног текста, чији песимистички однос према егзистенцији одзвања и у философијама Шопенхауера и Ничеа. Поричући концепт спасења као повратка за вечност створене душе свом апсолутном извору и заговарајући гашење постојања, клицу нихилизма и песимизма носи у себи и будизам. Тако је, уосталом, веома често и тумачен, нарочито из сотериолошке и есхатолошке перспективе хришћанства. Будистички однос према егзистенцији илуструје следећи стих, који се и данас рецитије током погребног обреда у земљама *тхеравада* будизма.¹³

*Несуштаствена су сва састављена бића – постају и престају, таква им је природа. Долазе у постојање, па одлазе – избављење отуда врховно је блаженство.*¹⁴

Према будистичком учењу, човек је, као и свака друга твар, сачињен од пет елемената (*скандха*) чијим раздвајањем нестаје и индивидуално постојање као привремени агрегат. Нека врста носиоца свести, међутим, преживљава и рађа се у новоме телу, чиме се не продужава трансцендентална индивидуална егзистенција у виду душе, већ се наставља егзистенцијална патња у складу с прошлим делима. Врховно трансцендентално биће као такво у првобитном будизму није постојало. Иако, дакле, будизам и хришћанство деле мучно искуство ништавности егзистенције, основна разлика лежи у томе што у хришћанству порицање овосветовнога неминовно проистиче из сотериолошке свести о неопходности повратка Извору и пратеће аскетске методологије. Премда варљив, овај свет, будући од Бога створен, не може бити лош по себи, јер „виде Бог да је добро” (1 Мој 1, 25) оно што је створио.¹⁵ Таква божанска онтолошка основа у

13 Овај тип будизма сматра се ближим првобитноме и данас опстаје у земљама јужне Азије, као што су Тајланд, Мјанмар, Шри Ланка и др. Насупрот њему, махајана-будизам ширио се северно од Индије до крајева средње Азије, и даље на Исток, до Кине, Кореје и Јапана.

14 Piyadassi, T. The fact of impermanence, in: *The Three Basic Facts of Existence I: Impermanence (Anicca)*, p. 5.

15 Достојанство твари надахнуто враћа П. Флоренски, који пише: „(...) То је Богом створена твар. Живети и осећати заједно са свиме што је створено, али не као она твар коју је оскрнавио човек, већ као она која је изашла из руку Творца Свога”; Флоренски, П. (2008) *Стуб и тврђава истине: оглед о православној теодицеји у дванаест писама*, Београд: Логос, стр. 191.

будизму не постоји а свет и време немају ни почетак ни крај, већ је историја организована у циклусе који се смењују.

Јапански будизам, међутим, израста из традиције каснијег будизма махајане, обогаћеног сложеним пантеоном и представама о рају, те, последично, и веровањем у трајно индивидуално постојање неке врсте, које стреми управо рођењу у рајским земљама. Иако је једна од темељних догматских тврдњи тог каснијег будизма и даље то да је биће лишено сваке суштствености и стога испразно, уводи се недвосмислена подела плана постојања на ниже светове, којима припада и овај људски, и виши трансцендентални, који је слободан од патње и нечистоће. До средњег века у Јапану се већ развило ово виђење људског света као нечистог и презрења достојног (*онри едо*), насупрот чему стоји неки од будистичких рајева, најчешће онај западне Чисте земље, којом господари буда Амида. Свест о овом дуализму земаљског и рајског у Јапану постоји већ од времена принца Шотоку Таишија,¹⁶ коме се приписују речи које кажу да је свет лажан а Буда једина истина (*секен коке – јубуцу зешин*).¹⁷

До времена средњег века, када живи Камо но Ћомеи, у претходним епохама већ однеговани доживљај ништавности света интензивира се и постаје основно осећање којим аристократска и клерикална будистичка интелигенција одговара на друштвену нестабилност и учестале ратове. Уводни део Ћомеијевог *Хођокија* представља вероватно најчувенији проглас о пролазности у целокупној историји јапанске књижевности:

Ток реке која протиче не застаје, а вода њена никада није она иста. Пена што се ствара на месту где бујица успорава час нестаје час настаје, но никада не оста задуго. Такви су и светски људи и њихова станишта. У бисер граду нижу им се темена и у висини кровова својих надмећу се домови благородних

16 Шотоку Таиши (Shotoku Taishi, 574–622), други син цара Јомеија, личност је од највећег значаја у јапанској историји и култури. Својим напором да угради будизам, тада нову религију у Јапану, у саме темеље државе, те законским актима чије му се ауторство приписује, као и бројним легендама које га прате, може се упоредити са значајем светога Саве за српску државност и културу. Слично претходно већ наведеним речима овог царског сина у Јапану, у своме *Карејском типуку* (1199) Немањин син записаће следеће речи: „Јер пут је кратак, браћо моја љубљена, којим ходимо. Дим је живот наш, пара, земља и прах; за мало се јавља и брзо нестаје. Мали је труд живота нашег, а велико и бесконачно добро као награда.”

17 У Јапану се националним благом сматра ручно везена слика раја којега се принц по својој смрти удостојио. Овај рад приписује се његовој супрузи, принцези Ооирацуме.

*и оних од ниска рода, и рекло би се да им краја нема
кроз многа поколења, али погледаш ли како је уисти-
ну, ретке су оне што стоје одавно. Или изгоре лани,
а сад се обнови, или велика пропаде, а настаде мала.
Тако је и са житељима њиховим. Место исто и мно-
жина људи, али оних што их некада сретасмо сада
је тек двоје ил' троје од двадесет, тридесет душа.
Изјутра умиру, а с вечери се рађају и закон овај нали-
кује воденој пени. Незнано ми је откуда долазе и ку-
да одлазе људи ти што рађају се и умиру. И незнано
ми ради кога душу своју муче привременим сврати-
штима, чему ли се очи њихове радују. Домаћин и дом
његов, непостојани и не знаш ко ће први отићи, баш
к'о роса на цвету ладолежа. Час роса оде, а цвет
остане. Остане, ал' на јутарњем сунцу усахну. Час
уvene цвет, а роса преоста. Преоста, но вечери не
дочека.¹⁸*

Хођоки се данас сматра једним од три најважнија дела тзв. есејистичке књижевности (*зуихицу бунгаку*) јапанскога средњег века, времена када су носиоци књижевног стварања често били будистички монаси. Будистичко замонашење у Јапану није увек подразумевало потпуно повлачење из друштва, већ су монаси, углавном из редова племства, неретко остајали у додиру са светом. Књижевно стварање, по правилу песничко, било је важан начин управо друштвеног ангажовања чак и по замонашењу. Оваква пракса наставља традицију древне Кине, када је песништво представљало важан вид интеракције образованог појединца и друштва. Та социјална функција књижевности задржала се и у Јапану.

Ове замонашене личности које живот проводе луталачки или у каквој колиби, а у оба случаја ван оквира ухрамовљеног институционалног будизма, називају се пустињацима (*интонша* или *тонсеиша*) а њихова књижевност пустињачком (*интон бунгаку*). На прагу средњег века, Ћомеијев непосредни претходник у овом смислу био је Саигјо (Saigyō, 1118–1190), чувени песник и замонашени самурај, који у песнички поступак уводи снажну и индивидуалну духовну интроспекцију. Док Саигјо живи луталачки, пишући многе песме с мотивом пролазности, Ћомеи од своје педесете године живи анахоретским животом у брдима надомак престонице Кјота. Из *Хођокија* сазнајемо да то није његово прво пустињачко станиште – његове колибе смањивале су се све до ове последње, покривене травом и површине не

¹⁸ Кличковић, Д. (2016) *Између речи и просветљења: будизам и стара јапанска књижевност*, Београд: Албатрос Плус, стр. 188. Са старојапанског оригинала превео Д. К.

веће од око шеснаест квадрата. Као што показује наведени уводни део, Ћомеијево схватање пролазности није само сетно осећање сопствене коначности, нити се пак сагледава искључиво с обзиром на вишу трансценденталну перспективу. Оно има изражену просторну и социјалну димензију, у намери да се лични доживљај потврди и оправда на макроплану друштва. Испразност људског живота посредована је ту, пре описа друштвених катастрофа који следе, мотивом станишта као симбола удомљења бивствовања у свету и, за Ћомеија, узалудне људске таштине и надања.

За разлику од свог савременика Фуђивара но Теике (Fujiwara no Teika, 1162–1241), најчувенијег аристократског песника тог времена, који објављује своју равнодушност према главним друштвеним збивањима, Ћомеи у наставку визију несталности поткрепљује упечатљивим описима пет несрећа које су задесиле престоницу тих година. Пожари и земљотреси, глад и разорни ветрови претворили су Кјото у жалосно и бесмислено страгиште људских живота, а политички мотивисани покушај пресељења престонице, незамислив још од времена њеног установљења 794. године, изазвао је пустош не само у граду већ и у самом срцу дворске културе и њених носилаца.

Колико год ови описи људских страдања у окриљу света били болни и саосећајни, Ћомеи после тога с ништа мањом страшћу и уживљавањем говори о лепотама властитог усамљеничког живота на планини Хино и предностима таквог живљења уопште. Наводимо добро познато место из његовог богатог описа планинског боравишта.

С пролећа, гледам како се таласа глицинија. Попут љубичастих облака је, све краснијих тамо ка западу. Лети, чујем кукавицу. Сваки пој њезин обећање је пратње на путу Планином сенки. С јесени, заглушује песма цврчака. Као да и они туже за овим испразним светом. Зими уживам у снегу. Напада на нестаје – људским гресима сличан.¹⁹

Ранији радови већ су показали семантичку слојевитост ових описа смене годишњих доба, представљених карактеристичним мотивима свакога од њих. Конвенционални мотиви, као што су каскаде цвета глициније, пурпурни облак или кукавичји пој чине интертекстуалну мрежу која захвата како у књижевну прошлост Кине и Јапана, тако и у будистичку религиозну симболику. Запад је, на пример, јасна

19 康作, 安良岡 [全訳注] (1991) 『方丈記』東京: 講談社学術文庫, p. 137. Са старојапанског оригинала превео Д. К.

асоцијација на рај Чисте земље буде Амиде, док љубичасти облак представља слику с којом се суочава спасена душа на исходу из тела у тренутку смрти, када је мноштво духовних бића дочекује и одводи у рај. Кукавичји пој, с друге стране, глас је сећања на смрт, које по значају у будистичкој аскетички Јапана не заостаје за важношћу у православној аскетској пракси. Планина сенки место је којим душа разрешена телесних свеза мора, по неким веровањима, проћи на своме путу ка оностраноме.

Визија пролазности код Томеија утемељена је на тада свеприсутној идеји о томе да је наступила крајња етапа у процесу деградације и пропадања будистичког учења у последњим временима, због чега и он одустаје од света а своја надања везује за пресељење у рајска насеља Чисте земље. У овом смислу, *Хођоки* је прави пример средњовековне неодвојивости књижевних мотива од метафизичких идеала. И метафизичке тежње и књижевно деловање остварују се у специфично далекоисточној форми повлачења у идилично станиште, неку врсту утопије што штити појединца од друштвених зала и недаћа. Оваква пракса повлачења постојала је у Кини од древних времена, и била је заснована на конфуцијанским и таоистичким идеалима, да би у Јапану добила још једну, изразито будистичку димензију. Пустињак је сада искључиво замонашена личност која је презрела свет у мање или више песимистичком расположењу. У своме, пак, књижевном раду, уколико га наставља, он највеће поштовање исказује према дотадашњој литерарној традицији, која нема непосредне везе са будизмом.

Код Томеија примећујемо утицај кинеског песника Баи Ђуија (Bai Juyi, 772–846), и његових идеја изнетих у текстовима *Чишангпиен* (Chishangpian), о изградњи вртова, и *Цаотангђи* (Saotangji), о идиличном животу на планини Лушан.²⁰ Осим тога, структуром и визијом идеалног живљења ван друштвених конвенција и стега, *Хођоки* одаје и утицај кратког есеја *Ћитеики* из 982. године. Аутор Јошишиге но Јасутане ту описује свој слободни и за спољашња дешавања незаинтересовани живот у тада запустелом западном делу Кјота, у колиби коју гради према сопственом укусу и у складу с личним будистичким и интелектуалним идеалима. Овакав начин живота, дакле, још од времена древне Кине одражавао је незадовољство појединца из редова друштвене елите нестабилношћу света и властитог положаја у њему, које се тако разрешава повлачењем на место лепшег

20 田, 云明 (2008) 『方丈記』の白楽天詩文撰取に見られる中国隠逸思想の変容, 言葉と文化 9, 名古屋: 名古屋大学大学院国際言語文化研究科日本語文化専攻, pp. 33-51.

и лакшег живљења. Ту би било могуће даље гајити наду у остваривање својих политичких и духовних назора, па чак и предати се својеврсном култивисаном хедонизму, уз вино и уметност.

Овим својим одликама, *Хођоки*, у ширим књижевним оквирима, припада типу дела с мотивом идиличног места, *locus amoenus*.²¹ Ћомеијев песимизам према свету и задовољство планинским стаништем савремени аутори склони су да припишу пркосу осујећеног човека који личну одбојност према друштву изражава бунтовним повлачењем, подижући свој друштвени *ressentiment* на ниво опште вредности. Према таквим тумачењима, и Ћомеијево будистичко искуство пролазности пре је проводник личног разочарења и мотив важан за даље развијање фабуле, него што проистиче из органског развоја и примене будистичке идеје.²² Сматрамо, међутим, да оваква строга тумачења потичу донекле и од потребе да се унесе некаква нова перспектива у проучавање *Хођокија*, као дела које се традиционално сматра типичним примером средњовековне књижевности на тему пролазности. Карактер Ћомеијеве религиозности у таквим интерпретацијама такође је подвргаван подозривом испитивању, но верујемо да управо одређена духовна амбивалентност и несигурност јесу оно што омогућава настанак оваквог књижевног дела. Тамо, наиме, где се религиозни идеал непоколебљиво следи, нема места за књижевно стварање у смислу самосврховите делатности.²³ Оваквог књижевног деловања код пустињака (отшелника) православне аскетске традиције не може бити. Јапанска књижевност, и поред понекад напетог односа између стваралачке и подвижничке свести, у том смислу поседује већи степен аутономије, чак и у данашњем смислу те речи, него што је то био случај са средњовековном српском.

Стара српска књижевност не одликује се доминацијом идеје светске пролазности значајне по себи, нарочито не у некаквим посебним тематским оквирима, као што би се то могло казати за *Хођоки* и друге јапанске текстове из истог раздобља, у којима она превазилази чак и значај самог будизма. Мотив несталности у Јапану је општеприсутан без

21 Постоје компаративна промишљања теме усамљеничког живота у природи код Ћомеија с оним у делу *Walden*, америчког књижевника Тороа (Henry David Thoreau, 1817–1862).

22 長崎, 健 (2005) 無常感の文学『方丈記』日語日文学25, 大韓日語日文学会.

23 О карактеру и функцији српске књижевности у односу на владајућу епистемолошку и духовну парадигму тог времена више у књизи: Богдановић, Д. (1980) *Историја старе српске књижевности*, Београд: Српска књижевна задруга.

обзира на жанр и предуслов је сваке мудрости, готово на исти начин као кад се у јудео-хришћанском контексту каже да је почетак мудрости страх Божји (Приче Соломонове 1, 7). Књижевност Јапана средњег века може се, ипак, читати и независно од религијских сврха и конотација, онда када су важеће епистемолошке и онтолошке претпоставке у тексту тек имплицитно присутне или потиснуте у други план. Другим речима, она није подлегла обавези да буде отворено у служби веровања, већ је поредак био управо обрнут: примат духовнога на лествици вредности није се доводио у питање, али је културна парадигма, преузета неког из старе Кине, предност давала култивисању духа кроз литерарно усавршавање. Ово је био заједнички далекоисточни вредносни образац с коренима у конфуцијанској друштвено-политичкој философији.²⁴

У српској књижевности раздобља које је у средишту наше пажње, међутим, на делу је била другачија парадигма. Систем жанрова, којему је та књижевност припадала, био је тесно повезан с богослужбеним литургијским животом – у тој вези исцрпљивали су се и сврха и обрасци књижевног стварања. Док је Камо но Томеи могао да „заборави” своје монашке дужности, да би тек на самом крају *Хођокија* приметио да се везивањем за своје планинско станиште огрешио о будистичка начела невезивања, такво лутање по овоземаљским беспућима писцу наше старе књижевности није било дозвољено. У Кини, а та хијерархија прихваћена је и у Јапану, књижевност је претходила будизму, који се тек вековима касније постепено прилагођавао већ постојећој традицији. У оквиру византијске поетике, превасходно оне сакралног карактера, идеје и израз хришћанске вере грађени су такође на темељу претходећег, античког и позноантичког наслеђа, које је на тај начин прерађивано и подређивано сврхама хришћанства. На рушевинама антике, хришћанско деловање било је моћније и радикалније но што је то случај с будизмом који се нашао у пољу деловања живе конфуцијанске традиције.

Стара српска у својим главним токовима следила је управо византијску сакралну књижевност, с њеним системом жанрова, тесно везаним за литургијско-аскетску праксу источне Цркве. Бављење пролазношћу имало је смисла тек у односу према есхатону, а нипошто као необавезујући

24 Оваква неодређеност, па чак и необавезност, у исповедању и предавању религиозним нормама може се повезати с хетерогеним карактером источноазијске религиозности па и самог будизма махајане, који чак с поносом истиче своју прилагодљивост, у циљу избављења свих живих бића, према њиховим могућностима.

сентимент²⁵ или оправдање личног ескапизма, што је био чест случај међу интелектуалцима средњовековног Јапана. Даље испитивање, међутим, показало би то да промишљање мучне пролазности, и у хришћанству и у будизму подједнако, заправо представља капију за созерцавања више духовне стварности, што је извор највише насладе – вечним уместо пролазним. Пут таквог духовног наслађивања и умиљења на нашим просторима био је исихазам позновизантијске епохе, који је у годинама пре и после Косовске битке, углавном деловањем ученика великог исихастичког учитеља Григорија Синаита (1260–1346), „освајао” српске земље.

Пример текста исихастичког усмерења ка вечним вредностима с дубоком свешћу о испразности овоземаљскога представљају *Епистолије кир Силуанове*,²⁶ настале, према Д. Богдановићу, у оквиру преписке вођене у деценији која је претходила Маричкој бици (1371). Богдановић, који је и открио једини постојећи препис (из године 1418) *Епистолија* у манастиру Савина, у Силуановим писмима препознаје историји књижевности већ познатог песника Силуана, светогорског монаха. Полазећи од садржине самих писама, чији адресат остаје скривен, Богдановић реконструише могуће окружење Силуаново и закључује да њега чине водеће личности српскога, и не само српског, исихазма тог времена: старац Исаија, Ромило Раванички и Григорије Синаит Млађи (Горњачки). Дискурс о пролазности који се јавља у овој тексту, ретком и драгоценом узорку српске епистоларне прозе, добро одражава већ назначене разлике православно-исихастичког и јапанског поимања пролазности.

Ћомеи сижејни ток свог *Хођокија* води систематски и следећи одређену логику, тј. повезујући узрочно-последично све чиниоце који су условили његово повлачење из света. Трансцендентална будистичка перспектива се јасно поставља, али не на тај начин да се у њој потпуно исцрпљује смисао његовог анахоретства. Нашавши утеху души дубоко у планини, Ћомеи ликује, као да је већ добио духовни рат – заповести, каже, лако је не преступити јер ту нема ни повода за преступ, а свете списе чита према расположењу, неометано и не полагајући рачуне никоме. Тек на крају се његова самодоволјна тачка гледишта дестабилизује а у срце

25 Ћомеи, на пример, у *Хођокију* пише како може али и не мора да изговара молитву *ненбуцу*, јер га нико на то не приморава.

26 Као извором података о Силуану и његовом делу послужили смо се студијама *Историја старе српске књижевности* Димитрија Богдановића и *Светогорска баштина* Ирине Шпадијер. Приликом читања ослонили смо се на Богдановићев превод објављен у књизи *Шест српских писаца* (Просвета/Српска књижевна задруга, 1986).

му се увлачи зебња, онда кад примећује да се за своју колибу исувише везао и тиме се огрешио о велике нестјажатељне светитеље будизма и своје узоре.²⁷

Овакве опијености самосврховитним удаљавањем од света у старој српској књижевности тешко да може бити. Иако ћемо ту наићи на болан и безнадежан уздах над људском пролазношћу, какав је *Песма смрти* непознатог аутора,²⁸ честе медитације о самртничкој судбини људској не остају лишене наде. Ни Силуанове *Епистолије* нису плод субјективе немоћи пред животним стихијама нити јадиковка због крхкости и немоћи људског бића. Како каже И. Шпадијер, оне су „захтевно епистоларно штиво и најтананија рефлексивна прозна свог доба.”²⁹ Насупрот конкретности Ћомејевог *Хоћокија*, садржај писама је раздвојен од друштвено-историјског контекста, те отуда и апстрактнији; тиме је, с друге стране, универзалан у квалитету својих обавезујућих увида у духовни смисао људског живота и захтева које аутор поставља пред себе и свог невидљивог монашког саговорника.³⁰

Већ на почетку првог писма зацртава Силуан оквир унутар којег се креће сва његова мисао, када своме ученику поручује: „Желео сам да те стално гледам: не само видљиво телесно обличје, које сви могу гледати, већ оно што је невидљиво, у души, што малобројни препознају по мислима које душа покреће (...).”³¹ Ћомеи у *Хоћокију* такође предност даје духовном доживљају и умном погледу којим се из унутрашњости духа посматра спољашњост. У томе он, међутим, остаје статичан, док Силуан одмах у наставку говори о усходу степеницама ка Богу до сједињења с њим, ка извору сладости која премашује све остало на небу и земљи. Он касније у варијацијама излаже овако задату хијерахију вредности, пројављујући час своју просветљеност, час недостојност и бојазан да би га мреже света могле повући опет на траг, тамо је био повређен и одакле је једва умакао.

Иако је Ћомеи наизглед презрео свет, видимо да се он још увек стиди да се међу људима појави као неугледни пустињак –

27 У православљу, познат пример пустињака који пролазност света живи тако што своје дрвене каливије у подножју Атоса спаљује у своме вичитом кретању ка небескоме, представља Максим Капсокалит (XIV век).

28 Витић, З. (2014) Нови препис „Песме смрти” из XVII века, *Прилози за књижевност, језик историју и фолклор*, књ. LXXX, Београд: Филолошки факултет, стр. 149-159.

29 Шпадијер, И. (2014) *Светогорска баштина: манастир Хиландар и стара српска књижевност*, Београд: Чигоја штампа, стр. 104.

30 Исто.

31 *Шест писаца XIV века*, стр. 77.

он је свет презрео, али га није победио. У *Хоџокију* Буда још увек није циљ којем он тежи свим срцем, иако је ка њему окренут. Зато је и његова победа над светом непотпуна и самопроглашена, будући да не достиже јединство с „оним који је победио свет” (Јн 16, 33). Силуан је радикалан и бескомпромисан: верује да се није могуће бавити земаљским и небеским истодобно, те отуда и повлачење из света. Своје разлоге он овако наводи: „И нико да ми не говори како се тиме желимо издвојити из овог света као губавци. Напротив, љубав своје миле нуди слатким јелом: шта је слађе него бити стално с Богом.”³² Српски писац не оправдава монашки живот, бар не на првом месту, тегобама и залима света. Јер, над пролазним непрестано сија непролазно. Једна друга врста светлости, не ова исихастичка – нетварна, води Ћомеија у његовом пантеизмом зачињеном обожавању природе. Иако аутор сугестивним описима чак и данашњег читаоца убедљиво води све до прага трансценденције пројављене у природи, сусрет с Будом изостаје, а остају незадовољство и стид због неуспеха.

Код обојице аутора, дакле, пролазност света контрастира се с непролазним узвишеним истинама. Свет је лажан и упропашћује оне који га љубе – ова Силуанова теза могла би једнако потицати и од јапанског аутора. Тешко је, међутим, рећи шта је сврха настанка Ћомеијевог есеја. Реч је, такође, о вредном, можда и најбољем, примеру рефлексивне јапанске прозе XIII века, која нас, ипак, у духовном смислу на неки начин оставља у недоумици. Није ли Ћомеијев циљ доиста у томе да се забави јадикујући над судбином својом и светском, налазећи на крају утеху у свом земаљском рају? Тек ће следеће његово дело *Хошиниу* (1214), антологија приповетки о будистичким подвижницима, показати јасно исказану намеру да се укаже на светле узор и примере оних који су укротили и преобразили грешно и непоуздано људско срце. И ту је, међутим, приповедачки оптимизам, у складу с основном дидактичком намером жанра, далеко ведрији и, у односу на исихастичку свест, мање болан у сагледавању онога што у хришћанству не би била беда људског живота као таквога већ властита недостојност.

Силуанове епистолије нису поетизовани есеј о свету или приповест властитог живота,³³ већ поучно литерарно штиво другачије врсте – оно које учитељ у озбиљности упућује своје духовном чеду. Осим тога, хришћански аскетски дух

32 Исто, стр. 81.

33 Захваљујући *Хоџокију* много аутобиографскога сазнајемо о његовом аутору, док је о Силуану било шта са сигурношћу немогуће казати.

мање је готов од јапанског будистичкога да прогласи коначну победу над светом. Исихастички Јерусалим мора остати *горњи*, и недостижан у овом животу, иако подвижник није лишен созерцања и предукуса добара будућег века. Прозајно светско, стога, остаће управо то – вештаствено и недостојно трајне пажње осим у пролазу, као упозорење и повод за покајање, и то увек у опозицији према есхатону. Оваква перспектива прожима како *Епистолије*, тако и црквену књижевност уопште, остајући одсутна у *Хођокију*.

Јапанска књижевност средњег века, треба опет истаћи, по своме карактеру није претежно и експлицитно сакрална, ни својом сврхом нити усмерењем. Социјална и секуларна литерарна функција одржавала се вековима, док су метафизичко и религиозно, у будистичком или шинтоистичком смислу, остајали често невидљив гносеолошки и шири референтни оквир. У неким случајевима када се књижевни текст не бави експлицитно религијским³⁴ темама, идеолошки мотивисане интерпретативне стратегије накнадно су „учитавале” и таква високо духовна значења, чак и ако се само дело, на пример, ограничава на какву љубавну тематику. У таквим условима, будистички наглашена пролазност, у јапанској књижевности присутна још од VIII века и поетске антологије *Ман’јошу*, постаје у средњем веку неком врстом обавезног књижевно-интелектуалног топоса, или, у више философском смислу, својеврсним предикатом овога света чији је прави идентитет *празнина*.

Свет, као ни сама књижевност, међутим, неће бити препуштен пуком нихилизму нити порицању. Несклон утапању у метафизичко и платонистички идеално, јапански дух искористиће монистички потенцијал будизма, који се мири с књижевношћу на начин да обоје задржавају своју аутономију и функције. Доживљај пролазности и сам ће бити преображен од онтолошког увида у првобитном будизму у предикатско одређење света, као ентитета без јединственог утемељујућег идентитета. Тако схваћена пролазност могла је послужити као основни мотив и подстрек озбиљном подвижнику или, пак, као псеудофилософски троп којим ће неки други пустињак литерата уоквирити своје књижевно дело, без обавезе да раствори своје постојање у нирвани

34 Било да је реч о аутохтоном јапанском шинтоизму или, пак, о кинеском конфуцијанству, ритуали су у оба случаја имали регулишућу социјалну функцију, устројавајући односе у оквиру самог друштва или везе између друштвеног живота и непознатог света духовних сила. Иако су метафизичка и „антикултурна” веровања у Јапан стигла већ с кинеским таоизмом, тек будизам уводи јасну сотериолошку димензију, тј. учење о неопходности избављења из овог света. Зато и сам појам „религиознога” у оваквој хетерогеној средини треба схватити веома условно.

непостојања. Велики јапански будистички философи тог времена, нарочито чувени зен-будистички свештеник Доген (1200–1253), трагаће за начином да се дуализам пролазног овосветовног и вечне истине Будиног учења превазиђе. Због овакве широке заступљености у јапанском друштву тог времена, неретко је тешко утврдити у којој је мери мотив пролазности тек „орнамент” и средњовековна конвенција, а у којој показатељ сврховитог ангажовања будистичких идеја.

Док је за сам будизам оваква популаризација појма *муђо-кан* (несталност) и употреба у књижевности била чак штетна, будући да је замагљивала његово првобитно значење, у књижевности и култури била је продуктивна, доприносећи настанку других естетских идеала, како средњег века тако и каснијих епоха. У хришћанској књижевности српског средњовековља свеопшта пролазност није самосталан предмет песничког бављења јер пут иде даље, према циљу који је утврђен у вечности. Визије пролазности и смрти, какве видимо, на пример, у „Молитвама Богородици” Димитрија Кантакузина, представљају плод покајничке свести и упозорење немарно проведеном животу, да би се поглед врло брзо управрио ка нади у живот будућег века, која већ сада развејава смртну таму. У оваквој разлици у разумевању вечите теме пролазности живота и света између јапанске и српске књижевности средњег века огледају се не само различита учења хришћанства и будизма тог времена, већ и различите књижевне и уопште друштвене праксе.

Резимирајући претходно казано, рецимо још једном да је књижевност Кине и Јапана представљала делатност за себе, остајући често тек имплицитно и неодређено у додиру с хетерогеним духовним идеалима који су чинили епистемолошку и идеолошку потку друштва. С друге стране, показују то и Силуанове епистолије, било какав акт рефлексивности у књижевности исихастичке оријентације могао се бавити једино и искључиво човековим назначењем за вечност, док је његово бивствовање у овом свету ништа друго до ташто и краткотрајно туђиновање. Књижевни израз таквог духа био је у служби достизања „оног једино потребног”, Царства небескога. Мотив чежње ка будистичком рају обилато је заступљен и у Ћомијевој делу, но лична субјективна мотивација, те традицијом надахнути, поетизовани и идеалистички ескапизам условљавају како приповедни поступак, тако и тематско-мотивски регистар *Хођокија*, чији аутор блаженство тражи у окриљу природе.

Поглед на људску пролазност синхронизовао се и поистоветио у Јапану с доживљајем мена у природи, које су, нашавши свој највиши израз у традиционалној поезији, поучавале

припаднике дворске културе како да поетски сублимирају и искажу сва своја осећања, па тако и акутно осећање жалости због пролазности живота. Може се додати и то да се искуство пролазности у Јапану, већ сасвим удаљено од оригиналног будистичког учења о несталности, на неки начин ублажава и кроз представу о неуништивости животног начела. Таква веровања делом проистичу из аутохтоног јапанског анимизма, а делом се заснивају на пантеизму будизма махајане. Хришћански ужас пред смрћу индивидуе, као оскрнављене и распадањем унакажене иконе Божје, неутрализује се унутар јапанске мисли механизмима заштите створеним у оквирима традиционалне културе и синкретистичке религиозности. У пролазности се чак открива лепота а људска коначност препушта се великој тајни живота, који на исти начин постоји како у живим бићима, тако и у неживим. Индијске буде укључују се у ову поетизовану визију и често се губи, као што видимо и код Ћомеија, драматично осећање неопходности избављења из овога света, које јесте једини циљ постојања будизма. У томе лежи основна разлика у приступу проблему несталности света између строгог исихастичког модела и пантеистичкога махајана-будизма током средњег века у Јапану и Србији.

ЛИТЕРАТУРА:

Аверинцев, С. С. (1982) *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд: Српска књижевна задруга.

Богдановић, Д. (1980) *Историја старе српске књижевности*, Београд: Српска књижевна задруга.

Богдановић, Д. (прир.) (1986) *Шест српских писаца XIV века*, Београд: Просвета: Српска књижевна задруга.

Veljačić, Č. (1997) *Budizam*, Beograd: Opus.

Витић, З. (2014) Нови препис „Песме смрти” из XVII века, *Прилози за књижевност, језик историју и фолклор*, књ. LXXX, Београд: Филолошки факултет, стр. 149-159.

田, 云明 (2008) 『方丈記』の白楽天詩文撰取に見られる中国隱逸思想の変容, 言葉と文化 9, 名古屋: 名古屋大学大学院国際言語文化研究科日本言語文化専攻, pp. 33-51.

Jalom, I. D. (2011) *Gledanje u sunce: prevazilaženje užasa od smrti*, Novi Sad: Psihopolis institut.

安良岡, 康作 [全訳注] (1991) 『方丈記』東京: 講談社学術文庫.

唐木, 順三 (2013) 『中世の文学 無常』, 東京: 中央公論新社.

Кличковић, Д. (2016) *Између речи и просветљења: будизам и стара јапанска књижевност*, Београд: Албатрос Плус.

Marra, M. (1991) *The Aesthetics of Discontent: Politics and Reclusion in Medieval Japanese Literature*, Honolulu: University of Hawaii Press.

長崎, 健 (2005) 無常感の文学『方丈記』日語日文学25, 大韓日語日文学会.

Пигољ, П. (2010) *Исихазам: отварање унутарњих простора*, Будва: Манастир Подмаине.

The Three Basic Facts of Existence I: Impermanence (Anicca) (2008), The Wheel Publication 202, Kandy: Buddhist Publication Society.

Трифуновић, Ђ. (2008) *Стара српска књижевност*, Београд: Чигоја.

Флоренски, П. (2008) *Стуб и тврђава истине: оглед о православној теодицеји у дванаест писама*, Београд: Логос.

Флоровски, Г. (1990) О смрти на крсту, *Теолошки погледи* бр. 1-3, Београд: Православље, стр. 69-95.

Шпадијер, И. (2014) *Светогорска баштина: манастир Хиландар и стара српска књижевност*, Београд: Чигоја штампа.

Dalibor Kličković

University in Belgrade, Faculty of Philology, – Department for Oriental Studies, Group for Japanese Language and Literature, Belgrade

ON THE BUDDIST CONCEPT OF THE WORLDLY
IMPERMANENCE AS MANIFESTED IN THE MEDIEVAL
WORK *HOJOKI* IN COMPARISON TO OLD SERBIAN
LITERATURE

Abstract

The issue of impermanence of this worldly existence, not only in humans but shared by all sentient beings, had been, both as a theme and a motive, ubiquitously present in the medieval literature of both Serbia and Japan. Although very different by almost all formal literary criteria, both of them have in common an inherent inclination to the care of the metaphysical status of this world and all its creatures. A seriousness in their relation to the transcendental is the main trait by which their heritage differs from the literature of their respective countries today. That is the very reason why they can be treated in the same dialogical context. Contemporary conscience with its belief that nothing is left to say about the evanescence of the world, gave up this issue to be further dealt with only according to individual needs and randomly. But, both Serbian Christian and Japanese Buddhist medieval mind tended to put this problem right in the middle of almost every literary text. Far from only deploring the transient human fate, people are encouraged to foster everlasting memories of death, just to be able to get saved – either by returning to God, or in Japan, by being reborn in the Buddhist paradise of the Pure Land. Yet, there are some significant differences in the way impermanence is treated in these two traditions. This paper tries to elucidate how these differences were rooted in their respective literary and religious praxis.

Key words: *Middle Ages, Japanese literature, Hojoki, old Serbian literature, impermanence, Buddhism, Hesychasm*