

NASTANAK I POREKLO ASKETSKOG IDEALA U INDIJI¹

Ilija Dabetić

Arhiepiskopija beogradsko-karlovačka, Srpska pravoslavna crkva

Kultura podvižništva je u Indiji naročito izražena, a asketski ideal od davnina predstavlja najprepoznatljiviji elemenat religijskog doživljaja. Do sredine prvog milenijuma pre Hrista vedska religija došla je u stadijum složenog ritualizma sa žrtvoprinošenjem kao osnovnom osobinom. Javlja se ustaljena društvena forma oženjenog domaćina, koji je tek kao porodičan, zreo čovek, spreman da bude i prinositelj žrtve. Na taj način shvata se dužnost pojedinca, obaveza *dharme* (dhárma), u vedskom periodu ona je neraskidivo povezana sa socijalnim i porodičnim dužnostima. Verovanje u reinkarnaciju još nije postojalo. Asketske težnje najpre susrećemo u uzdržavanju brahmina tokom pripreme za ritual, gde se podvižnička aktivnost dovodi u vezu sa obredom koji je smatran jedinim putem spasenja. Najranija asketska praksa tako je logičan proizvod sazrevanja vedske teologije žrtvoprinošenja. Motivi za uzdržavanje i meditaciju nalaze se takođe i na magijskom tlu. Sama praksa joge izvire iz autohipnoze, praktikovane zarad dobijanja magijskih moći. Većina naučnika smatra da je doktrina reinkarnacije preuzeta od starosedelačkih stanovnika Indije. Formiraju se opštepoznati pojmovi, koje prihvataju sve religijske tradicije: *samsara* (samsāra), *mokša* (mokṣa), *karma* (kárma)... Značenje pojma *karma* menja se odvajanjem od brahmanističkog obrednog konteksta. Glavni cilj asketskog napora postaje prevazilaženje želje i vezanosti za ovaj iluzorni svet, oslobođenje – *mokša*. Menja se sotiriološki kurs, ideja oslobođenja zauzima mesto rajske nagrade, ideala vedskog čoveka. Askete koje teže oslobođenju nazivaju se *sanjasini* (sannyasin), što znači „oni koji su napustili”, odsutni ili odšelnici.

Ključne reči: *asketizam, Indija, religija, joga, karma*

Kontakt autora: dabeticilija@gmail.com

1 Rad je napisan na osnovu izlaganja na naučnom skupu *Susret srpske i indijske kulture*, na Filološkom fakultetu Univerziteta u Beogradu, 23. maja 2017.

1. Uvod

Askeza je aspekt verskog života prisutan u svim religijskim tradicijama. Asketska praksa podrazumeva vežbanje (ασκησις), uzdržavanje i odricanje od ovozemaljskih zadovoljstava zarad duhovnog napredovanja. Ona obuhvata kontemplaciju i usredsređenost na stvarnost iznad ove materijalne, usmerenje ka krajnjem smislu bitisanja. Osetivši da je dublji nego što je biološko u njemu, razvijajući svest o izvanprirodnom, čovek traži u sebi sliku Boga, on odbija da bude samo kap u moru prirodne nužnosti.

Kultura podvižništva u Indiji je naročito izražena tako da asketski ideal od davnina predstavlja najprepoznatljiviji elemenat religijskog doživljaja. Civilizovanom čoveku današnjice, a zapravo konformisti i „robu carstva objekata”¹, neshvatljivo, iracionalno i čudesno deluju prizori masovnih okupljanja indijskih isposnika na hodočašćima Kumbha Mela. Živopisan izgled ovih podvižnika krije višemilenijumsku drevnost iskustva indijskog asketizma. Do skrivenih istina veliki indijski umovi dosežu asketskim naporom i kontemplacijom, pre nego diskurzivnim razmišljanjem. Na ovom putu saznanja koji leži u dubinama bića dolazi do egzistencijalnih susreta sa Bogom gde se, jungovski rečeno, ličnost sasvim realizuje. Neprirodnim odvajanjem naučnog od religijskog saznanja zapadni čovek se našao u dilemi kome aspektu svoga bića da se prikloni: razumu ili duhu. Indijac nema ovaj problem podvojenosti, bogatstvo indijske kulture sadržano je jednako u preplitanju suptilnih filozofskih iskaza sa naivnom mitologijom i uzvišene religijske misli sa prizemnim racionalizmom. U savremenom svetu „sumraka bogova”, fenomen asketizma predstavlja upečatljiv izraz duhovne snage koja odvajkada nije dozvoljavala ovozemaljskom da potčini čoveka. Religijsko-filozofske tradicije Indije nude obilje materijala za proučavanje ovog fenomena i njegove sudbine u budućnosti ljudske kulture.

Nakon kratkog upoznavanja sa vedskom religijom i istorijskim kontekstom, centralna tema rada jeste pitanje povoda za pojavu asketizma, gde ćemo izdvojiti aktuelne hipoteze koje pokušavaju da odrede poreklo podvižništva u Indiji. Držaćemo se opšteprihvaćene podele na brahmanističko-vedski i šramansko-nevedski oblik askeze. Posebna pažnja posvećena je meditaciji joge, koja je zajednička za sve forme podvižništva. Upoznaćemo se, najzad, i sa shvatanjem asketskog podviga i sa načinom života odšelnika (*saṃnyāsa*), luralica (*parivrājaka*) i prosjaka (*bhikṣu*).

1 Termin Nikolaja Berdajeva koji ukazuje na čovekovu potčinjenost predmetima pojavne egzistencije.

2. Religija i shvatanja čoveka vedске epohe

Naselivši prostranu dolinu Inda, arijska plemena zatiču domaće stanovništvo, koje nazivaju dasijcima (dasa – sluga). Religijska shvatanja domorodaca bitno su se razlikovala od vere indoevropskih došljaka. Dasijci su tada još jeli govedinu i obožavali duhove. Strahovanje da se čista arijska religija ne oskrnavi pod uticajem stranih elemenata dovodi do brižnog čuvanja predanja donetog iz prapostojbine. Zbirku nadahnutih arijskih pesama, donesenih iz ranije otadžbine, nazivamo Vedama (véda – znanje, vid). Od četiri Vede (ṛgveda, yajurveda, sāmaveda, atharvaveda), Rg-veda je najstarija. Ozbiljni naučnici smatraju da je nastala sredinom drugog milenijuma pre nove ere. Jađur-veda i Sama-veda imaju obrednu svrhu, dok Atharva-vedu, pored himni, čine formule i uputstva za magijske radnje. Svaka Veda sastoji se od tri dela: mantre (mantra), brahmane (brāhmaṇa) i upanišade (upaniṣad). Himne ili mantre su delo pesnika, brahmane delo sveštenika, a upanišade produkt misli i kontemplacije filozofa. Aranjake (āranyaka) predstavljaju prelaznu formu između rituala brahmana i filozofije upanišada. „Religija prirode u himnama, religija zakona u brahmanama i religija duha u upanišadama odgovaraju sasvim tačno velikim stupnjevima hegelovske koncepcije razvoja religije” (Radakrišnan 1964: 43).

U himnama nalazimo prve napore indijskog duha da shvati svet u kome se obreo. Zapažamo religijski doživljaj, koji možemo opisati kao naturalistički politeizam. „Proces stvaranja bogova u radionici ljudskog duha ne može se nigde inače pratiti tako jasno kao u Rg-vedi[...] Možemo pratiti izjednačavanje nekih aspekata vedskih bogova sa izvesnim silama prirode, i istaći kako su se oni uzdigli do nivoa moralnih i individualnih bića [...] Najraniji mudraci iz himni Veda ushićivali su se prizorima prirode [...] Za njih je priroda bila nešto živo, prisutno, nešto sa čime su mogli da budu u zajednici [...] To obožavanje prirode predstavlja kao takvo najraniji oblik religije izražene u Vedama” (isto: 48). U Rg-vedi naziru se i druga religijska shvatanja: monoteizam, panteizam i monizam. Monoteizam himni je dosta neodređen, mada su monoteističke tendencije jasne: „Nema sumnje da se u njima ponekad neki bogovi posmatraju kao različita imena i izrazi univerzalnog bića” (isto: 45).

*Posvuda njegove oči, njegovo lice,
Njegove ruke i noge,
Kad ih dlanovima, krilima, stapa,
Stvarajuć nebo i zemlju, bog jedini* (RV10.81.38, pr. Iveković 1981: 47).

*Na početku je nastala zlatna klica,
Rodio se On, jedini gospodar bića* (RV10.81.3, isto).

Vedska himna o žrtvovanju Puruše, iz čijih delova tela u tom sakralnom kosmogonijskom činu nastaju sva stvorenja, sve vede, glavna božanstva i prirodni fenomeni i sve kaste, izražava panteističko gledište:

*Otuda konji rode se...
 Krave otuda rode se,
 Koze i ovce otuda...
 Brahman mu usta postaje,
 ruke rađanjem stvore se,
 bokovi to što vaišja jest,
 iz gona šudra rodi se (RV10.10–12, isto: 87).*

Sledeći dinamiku razvoja vedske religije, vidimo projektovanje sopstvenih sklonosti na objektivne pojave, davanje ljudskih osobina silama i stihijama. Na taj način čovek je pokušao da razume, stvarao je prve teorije o životu, ne prihvatajući kaos i besmisao za načelo kosmosa (κόσμος – ukras, harmonija).¹

Moguće je da su bogatstvo i šarenolikost prirode Indije, kao i raznoliki načini na koje se priroda predstavlja čoveku, uzrok velikom broju božanstava. *Deva* (devá) jeste reč koja se upotrebljava za onoga ko daje nešto. *Deva* su otac i majka, mudar čovek koji poučava druge. *Deva* se na kraju poistovećuje sa bićem koje daruje čitav svet. Vrlo rano Nebo i Zemlja dobijaju ljudske osobine, ljudski moralni kvaliteti projektuju se na božanska bića: dobročinstvo, sveznanje, pravednost (Radakrišnan 1964: 50).² Od vedskih božanstava možemo izdvojiti Djausa, koji pripada grupi ranih indo-iranskih božanstava. Varuna postaje tokom vremena najmoralniji bog u vedskoj religiji. Njegovo ime dolazi od korena reči *var*, što znači „prostirati se, pokrivati poput neba”. Varuna liči na monoteističkog Boga koji je pravedan i milostiv. „On bdi nad svetom, kažnjava zle i prašta grehe onima koji ga mole za oprostaj. On je vrhovni bog koji se sažali čak i na onoga ko je učinio greh” (isto). *Rta* (ṛta) jeste zakon koga se Varuna drži, tok stvari, poredak u svetu, uzrok da stvari postoje onakve kakve jesu. Personifikaciju Sunca imamo u vidu božanstva Surja, a deifikovanje Sunca ide dotle da se Surja negde poistovećuje sa tvorcem i upraviteljem vasion. Nekada je Savitri drugo ime za Surju, na drugom mestu, ipak, oni predstavljaju dva različita boga. U Rg-vedi Višnu ima podređenu ulogu, ali on je velik telom, zapravo svet je njegovo telo, što će kasnije

1 Traganje za smislom kao proces otkrivanja religijskog instinkta opšteltjdska je potreba. Kritičari religije insistiraju na tome da je svet besmisleni proizvod stihijskih događaja: „Na kraju nema dizajna, nema smisla, nema zla, nema dobra, ničega osim nemilosrdne ravnodušnosti” (Dawkins 1995: 133).

2 Ovo Radakrišnansovo antropocentrično gledište, gde su pojave na nebu projekcija zemaljskih dešavanja, možemo prihvatiti ukoliko ne podrazumeva naivno – *god of the gaps* tumačenje religije kao fantastičnog odraza u ljudskoj misli onih sila koje čovek ne može da objasni.

imati značaja za napredovanje u božanskoj hijerarhiji. Agni je božanstvo koje simbolizuje vatru, a obožavanje ove prirodne pojave imaće bitnu ulogu u kasnijoj fazi religije, naročito njenog obrednog dela. Njemu i Indri posvećen je najveći broj hvalospeva u Rg-vedi. Interesantan je razvoj ovog božanstva od personifikacije vatre na kojoj se prinosi žrtva do pojma vatre uopšte, munje, požara, Sunca. Od značajnijih imena indijskog panteona još možemo pomenuti Ašvini, Aditi, Somu, Jamu i Krišnu. Hronološki i logički poredak pojavljivanja bogova u ovo doba izgledao bi ovako: obožavanje prirode – Djaus, moralistički bog ranog doba – Varuna, božanstvo pobede i dominacije – Indra, monoteistički bog – Prađapati. Ljudi su prihvatili neke od bogova, ili sve njih, ne smatrajući da je to protivrečno.

Bog tvorac je Prađapati, prinositelj žrtve koji sam sebe žrtvuje. On je spalio sebe sopstvenom toplotom (tapas – toplota, vrelina, žestina, izgaranje, elan, žar, kasnije asketizam).

Ni smrti ni besmrtnosti nije bilo tada,

Nije bilo znaka ni dana ni noći.

Po vlastitoj je volji disalo To Jedno bez daha,

Ničeg osim njega nije baš bilo...

U nastanku bijaše zastrto prazninom,

To Jedno rodilo se snagom svoga žara (tapas) (RV10.129.2–3, pr. Iveković 1981: 90).

Svemirski poredak i Istina nastali su iz rasplamsanog žara (tapas),

otuda je nastala noć, otuda uzburkano more (RV10.190.1, isto: 93).

Iz ovog samožrtvovanja proističu nebo i zemlja, bogovi i ljudi. *Tapasvin* (tapasvin) ili „onaj koji upražnjava tapas” najstariji je od velikog broja termina koji označavaju indijskog asketu i ukazuje na tesnu vezu asketskog podviga i paljenja obredne vatre. Žrtvovanje Prađapatija postaje arhetip i izvor besmrtnosti bogova, kao i napora ljudi da i sami prinošenjem žrtve i sopstvenim izgaranjem – tapas, zadobiju božansku moć.¹ Vedski vidovnjaci – *rši* (ṛṣi) – kao odabrani nosioci ove moći mogu da vide istine skrivene od očiju. Svojim vizijama (dhi – vizija, mentalna religijska slika ili ideja) *rši* daju oblik stihova koji nose apsolutne istine.

Čovek vedske epohe prvenstveno se zadovoljavao ovozemaljskim dobrima, želeo dug život, potomstvo, mnogo stoke. U himnama nalazimo vezanost za ovozemaljsko, tu se još nedvosmisleno govori o uživanju u životu.

¹ Asketsko izgaranje Ardžune, koje umalo nije zapalilo čitav svet (MHB, KIRATA PARVA), primer je vedističkog, izvornog shvatanja svrhe upražnjavanja tapasa kao sredstva kojim se stižu božanske sposobnosti.

*Bujajući potomstvom i imutkom,
Budite čisti, sveti, vi za žrtvu!
... Sto jeseni puncatih neka žive
neka smrt si sakriju za ovim brijegom* (RV10; 18, 4).

*Ovaj je svijet najdraži,
bogovima osvojen.
Kojoj bilo smrti da si određen,
mi te ovamo dozivamo:
Ne umiri prije starosti!* (AV5; 30, 17, pr. Iveković 1981: 55–56)

Vedski Arijevci ušli su u Indiju ponosni na svoju snagu, voleli su život i ovozemaljska uživanja. „Život je za njih bio sjajan i veseo, slobodan od svih nemira zlovoljnog duha. Oni nisu voleli smrt, želeli su za sebe i svoje potomstvo život stogodišnjaka” (Radakrišnan 1964: 43).

*O, Varuna! Ne prekini nit moga života
sada, dok još tkam svoju pjesmu;
ne razbij moju čašu dok se vrhom ne napuni* (RV10, 158.4, pr. Krmpotić 1973: 64).

Vedskom bogu Rudri ili Trijambaki pesnik se molitveno obraća stihovima:

*Mi se klanjamo Trijambaki,
Koji nam donosi mirise i obilje hrane.
Kao plod od peteljke, otkini me
od smrti, ne od besmrtnosti* (RV, 59.12, isto: 92).

Na osnovu himni ne možemo zaključiti kakvu je predstavu vedski čovek imao o zagrobnom životu. Verovanje u reinkarnaciju još nije postojalo. Carstvom smrti vladao je Jama, a pokojnici odlaze njemu poput dima koji se penje na nebo pri spaljivanju tela.

*O vatro, ti svojom toplinom zagrij nerođen dio,¹
... O, vatro, uzmi ga nježno i lakom rukom
Prenesi ga u svjetove blaženih* (RV, 10, 16.3, isto: 99).

Arijci su, izgleda, verovali da umrli vode život sličan onom koji vode živi, čulna uživanja su u prvom planu. Nejasna je sudbina onih koji ne prinose

¹ Primedba koju na ovom mestu iznosi Vesna Krmpotić glasi: „Ovaj dio su prevodioci različito prevodili. Verzija o 'nerođenom dijelu' jeste verzija Maksa Milera. Možda je u pitanju zametak pojma o atmanu.”

žrtve i ne poštuju bogove. Varuna baca grešnike u mračni ponor, Indru mole da preda mraku čoveka koji vređa njegovog obožavaoca. Izgleda da je i u ovom religijskom konceptu pakao neophodan kako bi se obezbedila pravda.

Do sredine prvog milenijuma pre Hrista vedska religija došla je u stadijum složenog ritualizma, sa žrtvoprinošenjem kao osnovnom osobinom. Prinošenje žrtava temeljilo se na dva uverenja – stvaranje je posledica prinošenja žrtve i verovanja da su bogovi svoju besmrtnost dobili žrtvoprinošenjem. „Kao što je kosmos nastao iz žrtvoprinošenja, tako mora biti iznova stvaran i obnavljan kroz žrtvoprinošenje ili će postati haos i smrt” (Olivelle 1992: 24). Žrtvoprinošenje je obaveza i neophodnost. Predstojatelj naroda, kralj, vrši obred – *rađasuja* (radjasuya), čin obnavljanja tvorevine jedanput godišnje. Kosmogonijski i sotiriološki aspekt prinošenja žrtve se prepliću u vedskoj teologiji. Žrtvoprinošenje predstavlja društvenu obavezu, kao i obavezu pojedinca. Na ovaj način može se tumačiti običaj žrtvene vatre – *agnihotre* (agnihotra), na koju se dva puta dnevno prinosi kravlje mleko. Jedino duboka starost i smrt mogu osloboditi čoveka obaveze loženja *agnihotre*. Ona se moraložiti svakoga dana, tokom celog života. Vremenom se oblikuje ustaljeni običaj ispravnog ponašanja, životno pravilo koje je izraženo terminom *dharma* (dharma). Javlja se društvena forma oženjenog domaćina, koji je tek kao porodičan, zreo čovek, spreman da bude i prinositelj žrtve.

Čovek koji nema ženu nije sposoban da žrtvuje (TB2.2.2.6, isto:26).

U brahmanskoj teologiji ističe se, pored obaveze prinošenja žrtava, i obaveza rađanja. Muško potomstvo je veoma bitno za spasenje. Kroz postojanje naslednika obezbeđuje se kontinuitet žrtvoprinošenja, a čak i više od toga, ličnost oca se identifikuje sa ličnošću sina, ne samo metaforički već i mistički:

Otac je isto što i sin i sin je isto što otac (SB12.4.3.1, isto).

Čovek produžava svoju egzistenciju kroz ostavljanje potomstva:

Kroz potomstvo, O Agni, neka dosegnem besmrtnost¹ (RV5.4.10, trans. Gripphit, internet).

*U tvom potomstvu bićeš ponovo rođen,
to je, O smrtniče, tvoja besmrtnost* (TB1.5.5, Olivelle 1992: 26).

1 Besmrtnost (amṛta) još uvek se doživljava kao večno postojanje, ne u smislu apsolutne slobode (mokṣa), stanja koje prevazilazi smrt. Kasnije život i smrt postaju delovi večnog kruga reinkarnacije, ciklusa *samsare* (saṃsāra), kontinuiranog postojanja koga se treba osloboditi.

U Atharva-vedi otac poručuje novorođenčetu:

*Tebe su rodili svi moji udovi,
A najviše te rodilo moje srce;
Ti si ja a ime ti je sin;
Neka ti je život od stotinu jeseni (AV3, pr. Krmpotić 1973: 98).*

Žena, supruga, dobija posebnu ulogu, kroz nju se vrši ova misterija prođavanja života. U Manuovom zakoniku se kaže da „muž postaje embrion i biva ponovo rođen kroz nju i to je uloga žene (*jayatva*) da je on ponovo rođen (*jayate*) od nje” (MANY9.13, Olivelle 1992: 26). Interesantna je ovde etimologija reči supruga, od glagola *jan* – biti rođen – dok reč *prajā* podrazumeva stvaranje potomstva, otuda *Prajāpati*, gospodar *prajā*, bog tvorac (isto: 27). Prinošenje žrtava održava tvorevinu u postojanju; da bi pojedinac kontinuirano prinosio žrtvu, mora biti oženjen i kroz ženu ponovo rođen u ličnosti sina. Na ovaj način se obezbeđuje večni život pojedinca i obnavlja se postojanje tvorevine. Ovako se shvata *dharma* (dharma) u vedskom periodu, ona je neraskidivo povezana sa socijalnim i porodičnim dužnostima.

*Kakva je korist od prašine i jelenje kože?
U čemu smisao brade i uzdržanja?
Poželi sina, o Brahmine...
Čovek bez sina ne poseduje svet! (AB7.13, pr. Krmpotić 1973: 98)*

Drugim rečima, čoveku bez sina nema budućnosti u ovom svetu niti u budućem. Zapažamo da se u brahmanističkoj teologiji i etici pojedinac utapa u društvo, dobija svoju socijalnu ulogu, postaje deo celine. Prava i obaveze individue uslovljeni su pripadnošću grupi.

Socijalne, ekonomske i političke promene utiće na život u dolini Ganga oko šestog veka pre nove ere. Ove promene će usloviti nastanak novih pogleda na život, i dotadašnja ustaljena religijska shvatanja i način života staviti na probu.

3. Promena doživljaja stvarnosti u doba upanišada

Doba Veda je još doba dominacije kšatrija, dok su im sveštenici u potpunosti potčinjeni. Doselivši se u plodnu dolinu Ganga, Ariji su napustili svoj prvobitni, nomadski način života i počeli da se bave zemljoradnjom, stvarajući manja seoska naselja. Ove zajednice koje opstaju do sredine prvog milenijuma pre nove ere jesu mesto pojave i razvoja brahmanističke religije. Dharma, o kojoj je bilo reči, odnosi se na stanovnike ovakvih manjih naselja. Njihov spokojan život, međutim, biće narušen. „Mi možemo prepoznati pet

najvažnijih elemenata u socio-ekonomskim promenama nastalim u šestom veku: višak hrane, porast broja stanovnika, razvoj trgovine, pojava država monarhija i pre svega pojava gradova” (Olivelle 1992: 20). Bilo je potrebno da prođe više od hiljadu godina da bi se opet u dolini Inda pojavila urbana civilizacija. Gradovi obezbeđuju sigurnu trgovinu, kraljevi grade potrebnu infrastrukturu i puteve. Brže se odvija promet robe, ljudi u većem broju putuju od grada do grada, što dovodi do lakše razmene kulturnog uticaja i filozofskih ideja. Gradovi privlače brahmine, filozofe i verske propovednike (Ganje 2013: 3). Dolazi do postepenog sloma konzervativnog brahmanističkog načina života, gubi u značaju ideal domaćina, slabi potreba za prinošenjem žrtava i običaj paljenja vedske vatre – *agnihotre*. U vedističkoj misli, videli smo, nije bilo mesta za pojedinačnu ljudsku egzistenciju, sloboda i kreativnost individue bili su sputani, originalnost ograničena, kolektivizam je ohrabrivao prosečnost (Rienkur 1991: 29). Sa slabljenjem uticaja tradicionalnih brahmanističkih vrednosti u novonastaloj društvenoj situaciji, stremljenja i težnje pojedinačne ljudske ličnosti izbijaju u prvi plan. Ritualizam se marginalizuje, a da bi našao put spasenja, čovek sam mora da preuzme inicijativu.

Kao posledica migracije stanovništva, nastanka gradova i urbanog načina života, u području doline Ganga jača domorodački uticaj (Olivelle 1992: 21). Pomućena je slika sveta koju je dotadašnji čovek imao. Javlja se negativan stav prema životu, dotad nepoznat vedističkoj kulturi. Izvesno je da su starosedelačka religijska učenja dala svoj doprinos ovoj velikoj novini u percepciji stvarnosti. Tamo gde se na svet gleda kao na mesto nesreće i patnje, spasenje je jedino moguće doživeti kao odricanje od sveta. U dodiru sa novim idejama vedistička kultura se menja, ali ne nestaje, ona se prilagođava. Ovo je doba kada se konačno formiraju opštepoznati pojmovi u indijskoj misli, prihvaćeni u svim religijskim tradicijama: *samsara* (*saṃsāra*), *karma* (*kārma*), *mokša* (*mokṣa*) itd. Pojam *karma* se menja i dobija novo značenje odvajanjem od brahmanističkog obrednog konteksta. „Sanskritska reč za ritual je 'karma'. Ovaj termin, koji doslovno znači 'akcija', može često da znači više od rituala, ukazuje na čitav spektar moralnih, telesnih i mentalnih aktivnosti ljudskog bića [...] U brahminskoj tradiciji, dakle, najčešća, najosnovnija i najistaknutija dimenzija karme jeste ritualni akt. Kada ovo uključimo u teologiju, ritualne radnje zbog svoje moći i efikasnosti postaju principi karme koja je uzrok kontinuiranog procesa ponovnog rađanja” (Radakrišnan 1964: 63). Pojam *karme* koja postaje centralni koncept indijske etike, jedna vrsta originalnog doživljaja ljudske patnje i najozbiljniji pokušaj rešenja problema teodiceje, možemo svrstati u red vrhunskih izuma indijske filozofsko-religijske misli. Nema svrhe jadikovati nad sudbinom, ona je „samo zgusnuta sila ličnih napora u pređašnjim životima” (YS, pr. Krmpotić 1973: 188).

Pravda je ispunjena, svako je zaslužio ono što mu život donese:

*Samo nam vlastita djela rađaju plodovima.
O tjelo moje, sad plati dug svoj bolovima* (GP, isto: 189).

*I sve ono što smo sa brigom i željom gomilali,
netvarni su i ničemu ne služe s onu stranu groba;
samo djela koja počinismo, dobra i rđava,
slijedit će nas u zemlju onostransku* (MHB, 329.32, isto: 188).

Razmišljanja i dileme čovjeka ovog doba o tajni života i smrti donosi nam dijalog između Naćiteke, radoznalog mladića koji se obreo u obitavalištu mrtvih, i Jame, vladara smrti:

Kad čovjek umre, ostaje ova nedoumica: neki kažu: „Postoji i dalje”; drugi kažu: „nema ga više”; ako mi to razjasniš, neka znanje o tome bude moja treća želja.

Zaželi sinove i unuke koji će biti stogodišnjaci, mnogo stoke, slonove, zlato i konje [...] Zaželi plodne poljane, a sam živi koliko hoćeš jeseni [...] Koje god se želje teško ostvare u svijetu smrtnika, sve njih zatraži po volji [...] Samo me ne pitaj o umiranju!

Nitko se ne može zadovoljiti blagom, a ja ću i tako zadobiti blago kad sam sreo tebe. Živjet ću dok god ti vladaš; zato ostajem pri izboru ove želje.

Nedoraslu čovjeku, bezglavu i zaluđenu bljeskom blaga ne sine nikad da postoji odlazak. Misleć: „Postoji samo ovaj svijet i nema drugog”, on stalno iznova pada meni u šake [...] Spoznavši sabranošću najviši duh što smješten je duboko u skrovištu srca i od pamtivjeka boravi u neproničnoj tajni, mudar se čovjek rješava veselja i tuge (KU1, 1, 20, 23, 25, 27; 2, 26, 12, pr. Iveković 1981: 134–136).

Glavni cilj verskog delovanja postaje dostizanje slobode – *mokša*. Po Elijadeovom (Mircea Eliade) tumačenju, *mokša* podrazumeva ponovno rođenje u jedan neuslovljen način postojanja. „Osloboditi se znači probiti se do jednog drugog plana egzistiranja, domoći se jednog drugog načina bivstvovanja, prevazići ljudsku uslovljenost [...] Umire se za sve ono što je ljudsko” (Eliade 1984: 28). Menja se sotiriološki kurs, ideja oslobođenja zauzima mesto večnog života, ideala vedskog čovjeka. Žrtve, ceremonije, porodica, sve postaje deo *samsare* – opšteg cikličnog toka stvari. Novi pogled na život u centar stavlja pojedinca, on sam bira svoju karmu i određuje svoj budući život.

Držeći žrtvoprinošenje i dobra dela za najvažnije, budale ne znaju ni za šta bolje. Posle zadobijanja najviših nebesa zbog dobrih dela, opet ulaze nazad u ovaj ili još gori svet (MU1.2.10, trans. Müller internet).

Ljudi su ograničeni ritualom, a oslobođeni znanjem. Mudre askete ne upražnjavaju rituale (BSU272, trans. Olivelle 1992: 256).

Oni, dakle, koji upražnjavaju rituale, zaslužiće raj, ali raj ne predstavlja konačno spasenje. To je neznanje (avidyā), raj je zapravo prolazna nagrada za naše zasluge, nakon isteka nagrade (potpuno u maniru indijske misli), ciklus opet počinje iznova, čovek se vraća na Zemlju. Pominju se dve vrste znanja: niže i više. Niže znanje je poznavanje Veda, a više znanje je ono kojim se razume njihova prevaziđenost. Autoritet Veda se potkopava, poznavanje vedskih spisa ne vodi ka oslobođenju. Porodični život je u vedskoj religiji žrtvoprinošenja i rituala predstavljao punoću bitisanja. Sada, međutim, ženidba i ostavljanje potomstva nemaju više presudni značaj, na njihovo mesto dolazi bezbračnost i usamljeničtvo. Naročito se kritikuje gledište da se kroz sina nastavlja očev život. Poredeći čoveka sa drvetom, zagovornik novih shvatanja pita:

Dakle, drvo kada se iseče, iz korena poraste novo. Iz kog korena poraste čovek kada ga saseče smrt? (BaU6.2, isto: 42)

U ranoj vedskoj kosmologiji Prađapati žudi za potomstvom i ova težnja predstavlja impuls za stvaranje. Ovu potrebu za stvaranjem nastavlja da zadovoljava čovek rađajući decu. Nova ideologija, sada, gleda negativno na rađanje kojim počinje život i novi ciklus života i umiranja. Oni koji borave u divljini ne vraćaju se u novi krug ovakvog, samsaričnog postojanja, dok će oni koji prinose žrtve i žive sa porodicom, iako nagrađeni prolaznom nagradom raja, i dalje biti u njegovom ropstvu.

Boraviće tamo (u raju) dok se ne istroše dobra dela, onda vraćaju se nazad kako su i došli: u etar iz etra u vazduh. Onaj ko prinosi žrtve postaje vazduh, postavši vazduh pretvara se u dim, postavši dim biva magla. Od magle prelazi u oblak, postavši oblak, pada kao kiša. Zatim se rodi kao pirinač i žito, trava i drveće, susam i pasulj [...] Ko god pojede ovu hranu i od tada ima potomstvo, on će biti u njima (CU5.10.5–6, trans. Müller internet).

Prevazilaženje želje za potomstvom jedna je od odlika asketskog ideala. Glavne misli ovakvog asketskog doživljaja nalazimo u sledećim stihovima:

*U prostoru srca, nalazi se posmatrač svih, gospodar i vladar svega.
Njega Brahmini traže recitujući Vede, prinoseći žrtve, darivajući poklo-
ne, kajući se i posteći.*

Poznajući njega postaje se MUNI, tihi mudrac.

Želeći njega u ovom svetu askete litalice nastavljaju da lutaju dalje.

Kada ovo spoznaju, ozbiljni ljudi odmah prestaju da žele potomstvo.

Mi posedujemo ovo „Sebe” – čitav svet, šta će nam onda potomstvo?

*Prevazilažeći želju za sinovima, želju za svetovima, oni vode prosjački
život (BAU4.4.22, trans. Olivelle 1992: 43).*

Vidimo da nakon poznanja „sebe” život postaje asketska vežba, upražnjavanje podviga, bezbračnosti, samoće, lutanja i prosjačenja. Zagovornici ove ideje ideal domaćina, porodičnog čoveka, smatraju prevaziđenim.

4. Poreklo i prvobitne forme indijskog asketizma

Pojava asketskog ideala u indijskoj kulturi može se posmatrati sa više aspekata. Najpre, upražnjavanje asketskog podviga jeste posledica prirodne evolucije svesti sa prefilozofskog na filozofski nivo.¹ Na taj način možemo objasniti pojavu fenomena asketizma i u drugim kulturama i religijama sveta. „Fundamentalno jedinstvo ljudske vrste ne počiva na jedinstvu pogleda ili rešenja, već na jedinstvu operacija ljudskog uma” (Elijade 1996: 20). Tražeći povode za nastanak asketskog ideala u Indiji, izdvojićemo nekoliko teorija.

Brahmini su se oduvek uzdržavali ne bi li se pripremili za ritual, njihov asketski napor dovodi se u vezu s obredom, koji su smatrali jedinim putem spasenja. Asketska praksa je, dakle, logičan, prirodan proizvod sazrevanja vedske teologije žrtvoprinošenja. Hesterman tvrdi da je asketski podvig posledica interiorizacije vedskog rituala (Hesterman 1985: 22–44). U periodu upanišada obredno služenje ranijeg perioda uveliko se pretvorilo u kontemplativno služenje (upāsana) (Crangle 1994: 269). Kada je služitelj rituala (yajamana) postao dovoljan za čin obreda, sam, bez učešća naroda, obred postaje kontemplativan i tako se interiorizuje. Ovakvo, linearno, shvatanje razvoja asketskog fenomena prihvataju u najvećem broju indijski pisci i istraživači (isto: 2). Ako se raznolike asketske prakse Indije nisu postepeno razvile iz istog vedističkog izvora, to onda dovodi u pitanje autoritet Veda kao načela svake mudrosti.

¹ Indijska filozofska misao ne isključuje religijske gnoseološke metode. Suprotstavlanje „Atine Jerusalimu”, ljudskog-racionalnog božanskom-otkrivenom, koje karakteriše zapadnu misao, u Indiji izostaje.

S druge strane, mnogi naučnici na Zapadu smatraju da se indijski asketizam razvio iz više izvora. Ovakvo gledište možemo nazvati sintetičkim (isto). Savremena istraživanja pokušavaju da pokažu da različite oblike asketizma koje susrećemo u Indiji možemo svrstati u (najmanje) dve struje. One nisu bile zatvorene za međusobne uticaje, što otežava njihovo razlikovanje kako vreme prolazi. Ipak, jasno se mogu razlikovati u ranim tekstovima (isto). U *Mahabharati* (12.192) nalazimo opis dva načina isposničkog života i shvatanja asketskog podviga:

Šumski usamljenici traže sticanje vrlina idući na svete vode, reke i izvore i kajući se u samoći u zabačenim šumama, prepunim jelena i bivola i divljih veprova i tigrova i divljih slonova. Oni odbacuju svaku vrstu odeće i zadovoljstva koja čovek uživa u svetu. Zamenjuju ih uzdržavanjem, divljim biljkama, voćem i korenjem i drugim oskudevanjima. Gola zemlja je njihova stolica. Oni leže na goloj zemlji ili kamenu, šljunku ili stenama, pesku ili pepelu. Pokrivaju svoje udove travom i životinjskom kožom i korom drveća. Oni nikada ne briju svoje glave i brade i ne seku nokte. Oni se ritualno kupaju u tačno određeno vreme. Nikada se ne odmaraju dok ne završe sakupljanje svetog goriva za paljenje sakralne vatre i biljaka za prinošenje na žrtvu i dok ne očiste i ne srede svoje oltare [...] Ali žive uvek čineći dobro [...] Sagorevaju sve svoje grehe i dolaze do teško zadobive sreće (MHB12.122, trans. Ganguli internet).

Postoji i druga grupa asketa opisana u ovom odeljku *Mahabharate*:

Sada ću vam opisati ponašanje onih koji se zovu „parivrājaka”. Oni su, dakle, oslobođeni od obaveza svete vatre, bogatstva, žene i dece, odeće, stolice, kreveta i drugih objekata uživanja i okova zadovoljstava, oni lutaju, gledajući istim očima na busen zemlje, kamen ili zlato [...] Oni nikada ne povređuju ni mislima ni rečima, ili delom, nepokretne stvari ili bića koja rađaju žive mladunce ili nose jaja ili se rađaju iz prljavštine, niti biljke. Oni nemaju domove. Lutaju preko brda i planina, pored obala reka ili mora, pod senkama drveća i po hramovima bogova. Mogu da borave u gradovima i selima. U gradu, ne smeju da žive više od pet noći, a u selu njihov boravak ne može da bude duži od jedne noći [...] Ne smeju da traže veću milostinju od one koju im stave u drvenu posudu [...] Ne predstavljajući nijednom biću razlog za strah, ni sami se ne boje bilo koga. Ova mudra osoba koja upražnjava agnihotra vatru (ne paljenjem spoljašnje vatre) noseći vatru koja je u sopstvenom telu [...] dosegnuće do Brahme na širokom zraku svetlosti (isto).

Vaikhanasasmarta Sutra, delo pisano u četvrtom veku, ali koje sadrži veoma star materijal, navodi dugu listu asketskih redova, koje možemo razvrstati na one bliske vedističkom religijskom učenju (*andumbara*, *vairincja*, *valakhilya*, *phenapa* – svi vrše obrede, razlikuju se uglavnom po načinu ishrane, pridržavanjem posta *ćandrayana*¹ i ponekad po spoljašnjem izgledu; Elijade 1984: 147) i na asketske grupacije *sanjasa* (*samnyāsa*), koje su odstupile od učenja Veda, o kojima će biti reči kasnije.

Megasten razlikuje šramana (Šramaṇa) od brahmina (Bronkhorst 1998: 66). Šraman je nevedistički asketa koji teži oslobođenju, za razliku od brahmina, koji stremi (*sādhu* – onaj koji stremi cilju, jedan od naziva indijskih vedističkih podvižnika) rajskoj nagradi i još uvek je u ropstvu samsare. *Tapas* kao toplota više odgovara kontekstu žrtvoprinošenja i paljenja vedske vatre, dok kontemplacija – *joga*, pre karakteriše metodu koja vodi *mokši*.

Nova vrsta asketskog podviga luralica i prosjaka javlja se kad i negativan doživljaj sveta i života u njemu, i ne može imati ishodište u vedističkoj teologiji. Ni u Rg-vedi ni u kasnijim Vedama ne pominje se doktrina reinkarnacije, koja pretpostavlja asketsko napuštanje sveta. Novo poimanje asketizma javlja se najpre u Magadhi i Benaresu, u sredinama *kšatrija*, koji su više bili u dodiru sa nearijskim etničkim elementom, što potvrđuje tezu da su od ovih domorodačkih grupacija dobijene neke nove ideje strane arijsko-vedističkom shvatanju (isto: 10–11). Postoji mišljenje da se još u prearijevskoj Indiji upražnjavala joga, i to sudeći po položaju tela skulptura nađenih u Mohenđo Daru (isto: 6). Ekspanzija odšelničkog asketizma može se protumačiti i kao reakcija na ritualizam i verski formalizam. „Još u Atharva-vedi duh vere je ustupio mesto magiji, molitve postaju magijske formule i mantrе. Jađur-vede i Brahmane označavaju pad prvog gorljivog religijskog duha i nagoveštavaju sve više zamršenih rituala [...], veštačkih tvorevina i klerikalne prakse” (Rienkur 1991: 27). Brahma postaje centralno božanstvo (brh od „rasti” ili „sijati”, prvobitno su se ovim imenom nazvale samo himne), dok se sveštenstvo identifikuje sa svim onim što je sveto, promovišući sebe kao najvišu kastu. Posedujući znanje, oni postaju posrednici između čoveka i sveta bogova. Ovaj dekadentni proces, koji ometa duhovni progres, poznat je i u drugim kulturama. Verski formalizam brahmina u Indiji jednak je onom fariseja i sadukeja koje Hristos osuđuje u Jevanđelju. I u indijskoj religiji javlja se potreba za reformacijom. Pažnja više nije usmerena na spoljašnji obred i formu, već na unutrašnje dubine bića. Introspekcija, meditacija i uopšte asketizam dolaze do izražaja kao posledica ovakve promene centra pažnje. Kada čula umrtvi asketizmom, čovek tek tada može da potraži *atmana* u sebi – duh univerzuma, čiji je i sam deo.

1 Način posta i danas rasprostranjen u Indiji koji se rukovodi mesečevim menama.

Ima i onih koji smatraju da je istina negde na sredini između linearnog i sintetičkog shvatanja nastanka raznovrsnih praksi indijskog asketizma:

Često se misli da je institucija odricanja nastala kao protest protiv brahmanističke ortodoksije ili da ima poreklo u nebrahmanističkim krugovima, ili čak nearijskim krugovima [...] Postoji veliki domen za prepoznavanje uticaja spoljašnjih verovanja i prakse, u slučaju različitih oblika asketizma. Ali, ono što je važno da zaključimo jeste to da ovi uticaji izgleda nisu bili toliko značajni da bi uzrokovali promenu u razvoju religijskog učenja. Pre će biti da su se uklopili u ortogenetični, unutrašnji razvoj vedске misli (Heesterman 1985: 11).

Naučna istina ne može biti samo stvar izbora između suprotstavljenih teorija. Dokazi svedoče da se indijske asketske prakse nisu razvile ni na linearan način niti kao rezultat proste sinteze vedskih i nevedskih shvatanja. Zapravo, arijsko-brahmanistička teologija, koja oblikuje asketski način života, razvijala se podložna uticaju starosedelačkih shvatanja i prakse joge (Crangle 1994: 274).

5. Kontemplativna praksa joge

Sam termin *joga* (yoga) znači metoda, iako ovaj termin može imati više značenja (Radakrišnan 1964: 261). Postoji, međutim, saglasnost da ova metoda (joga) jeste vežbanje (asketizam) čovekove celokupne ličnosti, tela, duše i duha, obuhvatajući mentalne i fizičke napore. U *Jogasutri* 2,5 Patanđali (Patañjali), svakako najveći komentator joge, govori da uzimanje onoga „što je prolazno, nečisto, bolno i bez svesti o svome Ja za večno, čisto, ugodno i svesno sebe jeste neuviđanje” (Patanđali 1977: 27). Ovo neuviđanje, neznanje (avidyā), uzrok je rastrzanosti, tragičnog nesklada i čežnjive tuge za punoćom postojanja. Suština joge leži u reintegrisanju rasplnute i rasparčane ljudske ličnosti i „samo u toj obustavljenosti” (zamućujućih partikularnih obrta, okretanja ka pojedinačnim fragmentima svesti – ‘citta-vṛtti’), „onaj koji vidi (draṣṭṛ) biva u skladu sa svojom prirodom (svarūpa)” (isto 1977: 12). Život „ega” je nemiran i pun nezadovoljstava. U jogi nalazimo korektiv današnjem mentalitetu, opterećenom spoljnim stvarima i otuđenom od istinskog života duha (Radakrišnan 1964: 261). Ne treba tumačiti jogu kao pasivnu introverziju koja teži gašenju individualnosti, naprotiv, ona predstavlja aktivnost čiji je cilj dostizanje „realnosti sebe”.

Smisao uzdržavanja motivisan koristoljubivim pobudama, radi sticanja dobrih ili zlih nadljudskih sposobnosti, duboko je usađen u indijski um (Campbell 1905: 26–27). Praksa joge je nastala iz autohipnoze, praktikovane zarad

dobijanja magijskih moći (Crangle 1994: 5). Ona svakako seže u doba pre doseljavanja Arijevaca. „Uzaludan je posao tražiti poreklo YOGA, jer je ono duboko u magijskom tlu na kome žive primitivni narodi, koje razvoj kulture nije uspeo da prekrije zaboravom” (Tuči 1982: 90). „Istorijski koreni indijskog misticizma se protežu unazad u doba koje je prethodilo dolasku Arijevaca, a to je period civilizacije Harapa. Ono što je iz umiruće civilizacije bilo preneto arijevim varvarima kao mističko znanje, pojavilo se kao začetak misticizma u Vedama kao TAPAS, što je značilo toplota, a potom asketizam” (Radakrišnan 1964: 111). Prastaro poreklo joga potvrđuje i *Bhagavad Gita*:

Ovu jogu od iskona

Ja predadoh Vivasvatu (personifikacija Sunca i neba)

Vivasvat Manavu (praotac ljudskog roda) *reče,*

Manav reče Ikšvakavu (sin Manavov)...

Tu prastaru jogu danas

Ja predadoh tebi, jer si

Meni odan, i drug verni:

Najviša je ona tajna (BG4.1, 3, pr. Iveković 1981: 251).

Odgovarajući na pitanje o poreklu smrti i o načinu da se ona savlada, Jama, gospodar podzemlja, preporučuje jogu:

Kažu da kad se umiri petoro osjetila i s njima razum, i kad um (buddhah) više nije u pokretu, to je onda najviša opstojnost. Ta stalna sabranost osjetila naziva se jogom. Tada zabune više nema; joga je zaista izvor i gasnuće (KU2, 3, 10, 11, isto: 144–145).

Sistematizovanjem raznovrsnih tradicija meditativne prakse joga postaje jedinstvena tehnika, dostupna svakom čoveku. Patanđali smatra da je joga napor koji teži postizanju savršenstva kontrolisanjem raznih elemenata ljudske prirode (isto: 141). *Mahabharata*, uključujući tu i *Bhagavad Gitu*, đainizam i budizam, prihvataju kontemplaciju joga.

Život u samsari je ishod želja i strasti. Subjekt se razlikuje od „ega”, koji zavisi od iskustva sveta. Bestrasnost (*vairāgya*) jeste svest slobodna nad predmetima viđenja. Čovek čija je svest dosegla to stanje potpuno je ravnodušan prema svim zadovoljstvima. Da bi se dostigao ovaj nivo, fiziološke metode su izuzetno detaljno razvijene. U osmostrukoj praksi joga uočavamo spregu telesnog, psihičkog i duhovnog: *yama* (uzdržavanje), *niyama* (pridržavanje pravila), *āsana* (položaj tela), *prāṇāyāma* (upravljanje disanjem), *pratyāhāra* („povlačenje” čula), *dhyāna* (određena pažnja), *dhāraṇā* (kontemplacija), *sa-mādhya* (koncentracija) (isto: 273). Prve dve metode govore o etičkoj pri-

premi, činjenju dobra pre aktivnosti joge. Priprema podrazumeva istinoljubivost, poštenje, umerenost, neprihvatanje darova, ali pre svega izbegavanje nasilja i odsustvo mržnje prema bilo čemu živom (ahiṃsā).

Joga podrazumeva disciplinu tela, upražnjavanje posebnih položaja tela radi istančanije kontrole uma. Podvrgavanje tela ponekad napornim vežbama, čiji je cilj potpuno kontrolisanje telesnog aspekta kod čoveka, u asketskom kontekstu negativnog doživljaja materije i zanemarivanja telesnosti nije ništa neobično. „U ovo disciplinovanje tela ubrajamo i kontrolu daha PRANA i čula, povlačenje čula iz njegovih spoljašnjih funkcija” (Radakrišnan 1964: 271). Um se fiksira na određenu tačku, stanje *dhjana* prerasta u *dharanu* – u kontemplaciju, da bi vrhunac bio *samadhi*, nestanak sopstvenog identiteta. To je trenutak kada jogini smatraju da mogu zadobiti natprirodne moći, telepatiju, levitiranje, vidovitost itd. Takvo stanje nazivamo *samjama* (saṃ-yama) i ono predstavlja vrhunac upražnjavanja joge. Gledanje dušom, vrsta intuitivnog doživljaja, ne racionalno i iskustveno, već apsolutno saznanje. Pomoću asketskih napora, dakle, zadobijaju se natprirodne moći. Ono što je bitno naglasiti jeste da su one samo usputna pojava, a nikako cilj podviga. „Natprirodne moći su smetnja za SAMADHI, mada kada se steknu, smatraju se za savršenstvo. One su uzgredni proizvod višeg života [...] Onaj ko postane žrtva magijskih sila, brzo propada” (isto: 284). Mističko religijsko iskustvo uvodi u višu stvarnost, dok magija traži samo korist u ovom svetu, magija nije dostojna pravog mudraca.

Onaj ko prevaziđe moći joge i ostavi ih iza sebe oslobođen je. „Kao što se pažljivi strelac koncentriše na metu, tako i savršeno disciplinovani (YUKTA) jogin, bez dileme, stremlje oslobođenju (MOKSA)” (MHB 12.228.289, Ganguli internet).

Ovde nema prošlosti, sadašnjosti niti budućnosti, čovek se nalazi van vremena. Odvojen od poretka vremena, u bezvremenskom zanosu gde ništa, pa ni smrt, nema nikakvo značenje, on gleda dušom, ima neku vrstu intuitivnog doživljaja. Momenat koji susrećemo i u hrišćanskoj meditativnoj praksi molitvenog tihovanja:

Takav čovek ne vidi čulima, ali je njegovo viđenje isto tako jasno ili čak jasnije od takvog opažanja. On vidi tako što izlazi iz sebe, jer kroz tajinsku sladostrast svoga viđenja on biva odsečen iznad ovih stvari i svakog objektivnog mišljenja, čak iznad samog sebe [...] Um se ne moli određenom molitvom, već je u ekstazi usred nepojmljivih realnosti. Doista, to je neznanje koje je iznad znanja (Palama, internet).

Izvorna poruka i smisao upražnjavanja joge gubi se zahvaljujući mnogim kasnijim snishođenjima ljudskoj slabosti i prilagođavanjima različitim

potrebama ljudi. Joga postaje vežba i razonoda za svaku priliku. Tako nastaju razne vrste joge: fizička *hatha* joga (Hatha yoga), koja se temelji na gimnastici tela i kontroli fizioloških delovanja, *đnana* joga (Jñāna yoga) oslanja se na intelekt. Kao vrste koje se danas rado upražnjavaju svuda na svetu možemo pomenuti i *karma* jogu (Karma yoga), *rađa* jogu (Rājayoga) i *bhakti* jogu (Bhakti yoga).

6. Asketska praksa *samnyāsa*

U brahmanističkoj literaturi jedan od naziva za asketske podvižnike je, kao što smo videli, *sanjasin* (sannyasin). Značenje ovog termina jeste „oni koji su napustili”, „odšelnici” ili „odsutni”. Sama reč je prilično mlada u rečniku sanskrita i ne nalazimo je u ranim himnama (Olivelle 1992: 59). Askete *sanjasini* nisu mogli nastati pre usvajanja teološke doktrine o *samsari* i reinkarnaciji, budući da je preduslov za ovakav doživljaj asketskog ideala shvatanje života kao patnje. *Sanjasin* dobija epitet *anagni* ili „čovek bez vatre”, što ukazuje na otpadanje od tradicije vedističkog ritualizma, čiji je centralni simbol sveta vatra *agnihotra* (isto: 86). Jedina vedistička mantra koju će asketa odsad izgovarati jeste sveti slog *om* (aum), mistična prareč, auditivna manifestacija Brahmana, prva vibracija kosmosa. *Sanajsa* jeste neritualno stanje, obred je suvišan za asketu ovog tipa. Pa ipak, da bi neko postao *sanjasin*, mora imati neke uslove ritualne prirode, dakle onaj ko želi da prevaziđe ritual, mora prethodno da bude kvalifikovan da ga upražnjava. Pre odlaska iz sveta, budući podvižnik je oženjen, pali svete vatre i redovno prinosi žrtve. Na osnovu toga možemo zaključiti da je ova vrsta podviga namenjena pripadnicima viših kasti. Postoji, međutim, sumnja u ovakve tvrdnje, i dalje je nejasno da li i *šudre* (Śūdra) mogu postati askete ovog tipa (isto: 83). Zapravo, glavna nejasnoća jeste na šta se odnosi asketsko odsustvo, od čega *sanjasin* odsustvuje, šta napušta. Ukoliko se misli na odlazak iz sveta, svakodnevni život i ovozemaljska dobra mogu napustiti svi bez obzira na kastu kojoj pripadaju. Ako je prevashodno reč o napuštanju obreda, onda je podvig indijskih odšelnika ipak privilegija samo viših kasti. Oni koji svakako nemaju pravo na oficijelnu formu *sanjasa* podvižništva jesu ljudi hendikepirani nekim fizičkim ili mentalnim nedostatkom, ali isto tako i osvedočeni jeretici i grešnici.

Slepi, evnusi, ljudi van kaste, bogalji, feminizirani, gluvi, detinjasti, glupi, jeretici[...] nepodesni su za odšelnički podvig (NU136–137, isto; BSU250–251, isto: 174, 242).

Što se tiče žena, one su imale svoju ulogu u ritualnom životu kao majke i domaćice. U asketskoj literaturi žena se još uvek pominje jedino kao pred-

met iskušnja. Sa pojavom organizovanih isposničkih redova đaina i budista, žene postepeno bivaju uključene u asketsku zajednicu.

Sanjasini – askete odšelnici bili su prepoznatljivi po određenim obeležjima koja su koristili, zvanim *matra*. To su: posuda za prosjačenje, štap, ćup za vodu, opasač, pregača i haljina. Ta obeležja imaju svoju simboliku i njih asketa ne nosi samovoljno, već ih dobija u drugom delu obreda inicijacije. Simbolizujući umiranje za zemaljsko i ponovno rođenje, kandidat svlači svoje odelo i ostaje potpuno go, poput novorođenčeta.¹ Iskusni isposnik daje novopridošlom asketi ime i sva spoljašnja obeležja, on rukovodi njegovim životom kao novi, duhovni otac bar jednu godinu. Iako se asketski podvig *sanjasina* određuje kao nešto negativno, kao odricanje i odlazak, oni ipak imaju svoje specifične dužnosti i običaje. Oni prose, oblače se u improvizovanu odeću ili hodaju nagi, imaju poseban sud za prosjačenje, nose štap u ruci. Pojedine askete briju glavu u određeno vreme. Vidimo da običaji života isposnika lutilice dobijaju oblik pravila. Ova pravila ponašanja možemo razumeti najpre kao zabranu koja primarno određuje šta asketa ne sme da radi, pa tek onda u svom pozitivnom izrazu kao posebna uputstva za svakodnevni život (*niyama*). Odsustvo rituala doživljava se kao specifičan ritual.

Ono što on jede uveče postaje njegova večernja žrtva. Ono što jede ujutru postaje njegova jutarnja žrtva (KU 39, Olivelle 1992: 68).

Šta god asketa unese u usta, to postaje žrtva prineta na svetu vatru njegovog daha. Uzimanje hrane postaje žrtvoprinošenje, svaka telesna aktivnost podvižnika postaje obredna radnja. Njegovo telo je svetinja, koja se izjednačava sa svetom vatrom na kojoj se prinosi žrtva.

Imajući u sebi smeštene svete vatre, asketa koji prinosi čitav vidljivi svet na vatru znanja veliki je istinski prinositelj žrtve (BSU272, isto: 69).

Podvižnik se deifikuje, doživljava kao slika samog božanstva na Zemlji. „Kada asketa ulazi u hram, on blagosilja idole jer je on taj koji je odbio želje i preporodio se i koji više ne učestvuje u dešavanjima pojavne egzistencije, on je iznad bogova hrama, koji su uključeni u ovozemaljsko i zbog toga se nalaze u hramu” (isto: 94). Postoje dve predstave božanstava: mrtva stvar,

1 Rienkur introvertnost asketske kontemplacije povezuje sa težnjom za povratkom u prenatalno stanje. „Introvertni Indijci su smatrali da samo apsorpcija simbolički povezana sa ponovnim ulaskom u uterus znači asketizam [...] Ovde nalazimo u zametku gledište koje će prevladati kasnije, da su život i stvaranje bili iluzija, bili strašna kosmička greška, koja može biti prevaziđena istim procesom kroz koji je i nastala: mističkom introspekcijom [...] Samoodricanje i introverzija su deo istog psihološkog raspoloženja” (Reinkur 1991: 18–19).

likovna predstava i živo biće – isposnik. Čak su i porodice koje je isposnik napustio privilegovane.

Savršeni podvižnik oslobađa trideset (generacija), odmah nakon sebe, trideset iza njih i trideset za njima (SU331, Olivelle 1992: 40).

Asketizam *snajsina* na ovaj način dobija društvenu ulogu i uticaj. Povučenom iz sveta, podvižniku se pripisuje uticaj na spasenje onih koji su ostali da u svetu žive. Ovakav stav dolazi do krajnosti u verovanju da, ukoliko makar na smrtnom času čovek izjavi kako se povukao iz sveta, „čak i sa poslednjim dahom, oslobađa svoje praoce” (SU331–332, isto: 74). Oni koji bi se, naprotiv, odrekli asketskog puta, zajedno s potomcima bivaju izopšteni kao ljudi van kaste. Ovaj se greh smatra toliko strašnim kao svi smrtni gresi zajedno. Običaj obavljanja posebnog rituala nakon smrti koji će pokojniku pomoći da bude izbačten iz liminalnog stanja u kome duše borave poput aveti, u slučaju pogreba *sanjasina* izostaje, smatra se suvišnim, on, jasno, ima drugačiju poziciju u hijerarhiji bića.

Odričući se svega što na bilo koji način ima veze sa samsarom, podvižnik prezire telesnost.

Telo je ljuštura ispunjena izmetom i mokraćom, ispunjena strašću i tugom. Pokriveno prašinom i izmučeno bolom, ono je stan bolesti (NU144, isto: 179).

Telo je zapravo potencijalni leš, čemu onda ulepšavanje i negovanje, telo mora biti prezreno. Zapažamo ovde dramatičnu razliku od isposničke tradicije drugih kultura, naročito one inspirisane biblijskom antropologijom, u kojoj se telo smatra podjednako vrednim kao duša.¹ U indijskoj asketskoj sredini svaki telesni impuls je odbačen. Ovde nalazimo uzrok prakse ritualnog čišćenja, s obzirom na neizbežan dodir sa telima drugih u svakodnevnom životu. Podvižnik smiruje telesni nagon, umrtvljuje strasti. Polni život je prepreka koju asketa na putu oslobođenja treba da savlada, žena se treba posebno kloniti:

1 Nesporazumi oko shvatanja besmrtnosti duše prisutni su i u judeo-hrišćanskoj kulturi. „Moć da se živi ne spada u svojstva duše; ova moć spada u Božije atribute”, smatra Sv. Justin u *Dijalogu sa Trifunom*. „Besmrtnost po blagodati” je logička protivrečnost. „Besmrtno po blagodati” je zapravo „smrtno po prirodi”. Dihotomija duše i tela nema veze sa biblijskom antropologijom, gde se čovek posmatra kao celina, i nastala je pod uticajem neoplatonizma. U hrišćanstvu, naročito, telo je od posebnog značaja budući da je vaskrsenje centralni događaj.

Izbegavati razgovor i priču sa njima, gledanje njih, plesanje, pevanje i smejanje sa njima! (NU156, isto: 184).

Još izdaleka plamteći, slatka, a zapravo gorka, žena zasigurno jeste gorivo paklene vatre (YU315–316, isto: 276).

Žena se ovde doživljava ne samo kao predmet iskušenja već se stavlja na stranu paklenih neprijatelja vrline. Asketski indijski um kao da nema nimalo razumevanja za telesnu dimenziju čovekove ličnosti. Čovekov zadatak je da traži svoj identitet izvan tela, prevazilazeći ego, on mora da se identifikuje sa Brahmanom. To je poslednji stupanj njegovog razvoja, identifikacija immanentnog atmana s transcendentnim Brahmanom. Poznavanje Brahmana, kao duše realnog sveta, nalaženje identiteta u njemu vodi oslobođenju. To je cilj podviga koji se najčešće ističe u *Upaniśadama*.

*Duša (ATMAN) koja prožima sve stvari,
kao što je kajmak sadržan u maslacu;
koja je ukorenjena u samopoznanju i podvigu (TAPAS),
to je Brahman, najviša mistična doktrina (učenje) (SVU1, 16, trans.
Müller internet).*

Zapravo, izvesno je da postoje dva puta, put rituala, kojim se postiže samo prolazna rajska nagrada, i put poznanja Brahmana, kojim se može zadobiti istinsko oslobođenje.

*Pa koja je svrha zadovoljavati želje u životu zarobljenom samsarom,
kada vidimo da se ljudi koji se zadovoljstava drže iznova rađaju?
Zato molim, oslobodi me!
U ovom samsaričnom postojanju, ja sam kao žaba u mračnom bunaru.
Ti si, Gospode, moj jedini oslobodilac (MU109, Olivelle 1992: 159).*

Nalaženje identiteta u Brahmanu kod podvižnika dovodi do identifikovanja s njim:

*Ja sam ja, ali sam i drugi.
Ja sam Brahman, ja sam izvor.
Ja sam učitelj celog sveta.
Ja sam svet.
Ja sam on.
Ja sam jedini ja, ja sam savršen.
Ja sam čist, ja sam najviši.*

Ja sam besprekoran i večan.

Ja sam ja.

Ja sam uvek on! (MU120–126, isto :165–169)

Svest pojedinca mistično se gubi u apsolutnoj svesti Brahmana.

Kao što se glineni vrč raspada u zemlju...

Tako se i ovaj svemir rastvara u Meni.

Divan sam Ja! (AS 2, 10, pr. Krmpotić 1973: 64)

Težnja za metafizičnošću konkretnog, za onim što savremena filozofija naziva personalnom ontologijom¹, očigledno, odranije poznata indijskom duhu, postavljena je kao cilj čovekovog usavršavanja. Askete koje se ovim ciljem rukovode nalaze se s one strane ustaljenih životnih standarda i normi (varnāśrama-dharma).

Nema pravila niti zabrana, nema zakona koji nešto dozvoljava niti zabranjuje, niti ima drugog ograničenja, o, Narada, za one koji su spoznali Brahmana (NU193–194, trans. Olivelle 1992: 210–211).

Askete lualice i prosjaci mogu se razvrstati po obeležjima koje nose. *Kutičake* (kucikas) i *bahudake* (bahudakas), obučene u crvene haljine, nose naročite trostruke prosjačke štapove i smatraju se manje uzvišenim. *Hamse* (hamsas) nose jedan običan štap, hrane se kraljom mokraćom i balemom i drže se pravila *čandrajana* posta (Elijade 1984: 147). *Parahamse* (parahamsas) ne nose štap uopšte. Zapravo, napredovanje u isposničkom životu donosi odbacivanje nekih obeležja. *Parahamse* žive bez štapa, čupa, posude, cediljke za vodu, opasača i pregače: „neka odbaci sve ovo u vodu!” (NU154–155, trans. Olivelle 1992: 184).

Da bi opstao, asketa je prinuđen da prosi, otuda i naziv *bhikšu* (bhikšu) – prosjak. Hrana je isključivo ono što podvižniku treba. On ne sme da povredi niti da ubije bilo šta, i zbog toga ne može tražiti hranu u prirodi. On, takođe, ne sme da pali vatru, pa dolazi u obzir jedino prosjačenje pripremljene hrane. Po načinu kako se hrana prosi i konzumira, razlikujemo četiri vrste *bhikšua*. Prvi i uobičajen metod jeste *nadhukara* (isto: 104). Ovaj način prosjačenja podrazumeva imitiranje ponašanja pčele, kao što pčela uzima sa više cvetova malo, ne povredivši nijedan cvet, asketa obilazi više kuća, uzima pomalo od svakoga tako da niko ne bude previše oštećen. Takav vid prosja-

¹ Težnja da se pojedinačno uzdigne do nivoa primarnosti i samobitnosti koja transcendiru promenljivi svet prolaznih pojedinačnosti, da se prida postojanost „mnoštvu” kao što se pridaje „jednom”, tj. apsolutnom, jedinstvenom i nezamenljivom.

čenja zadržan je u budizmu. Zanimljivo je to da prosjak izbegava one kuće gde očekuje da će ga obilato darivati. Bez ikakvog plana, asketa nasumično prosi bilo koju hranu. Odsustvo planiranja aktivnosti jeste odlika života prosjaka lualice, onih koji su ostavili sve brige sveta za sobom. On je potpuno indiferentan prema vrsti hrane koju dobija:

On ne primećuje ni koja je hrana ni šta je ukusna hrana, a šta nije (NU147, isto: 178).

Neka prosi samo koliko je dovoljno da održi svoj život! (NU181, isto: 203)

Drugi način dobijanja hrane jeste *ajagaraurata* (zavet pitona). Tu isposnik liči na pitona koji leži nepomično i čeka da mu plen sam dođe. Ovi prosjaci ne idu od kuće do kuće, niti šta od koga traže. Borave na jednom mestu i jedu sve ono što im se donese. Posude za prosjačenje su obavezan simbol asketskog života, napravljene su od različitog materijala – drveta, gline ili od tikve. Kod ekstremnih oblika prosjačenja isposnici odbacuju posude, hranu dobijaju u šake i odmah je jedu. Ovakve askete se nazivaju *panipatrin* (ljudi koji koriste šake umesto posuda za prosjačenje). Najstroži su ipak *udarapatrin* (ljudi kojima stomaci služe umesto posude za prosjačenje). Njima se hrana baca na zemlju, jedu je ne koristeći ruke, oponašajući krave. Uzimanje hrane je svedeno na minimalnu količinu. Dnevno asketa sme da pojede osam zalogaja (isto: 104–105).

Način života ovih podvižnika karakteriše i lutanje od mesta do mesta. Otuda naziv *parivrajaka* – lualica. Nakon napuštanja svog doma, asketa kreće prema severu, a to njegovo kretanje ima tehnički naziv *paravraja* (paravraya) (isto: 104).

Neka se ne uputi određenim putevima, nego neka luta kao beskućnik! (KU41, isto: 135)

Njihovo beskućništvo je, kao i napuštanje korišćenja vatre, moćan simbol odvojenosti od društva. Kao lualice, ne biraju određeni put niti se staraju o pravcu kretanja, lutaju besciljno. Obično izbegavaju lutanje po kraju iz koga potiču.

Mudri treba da napusti rodnu zemlju odmah nakon što je postao odseľnik. On treba da živi daleko od svojih kao lopov oslobođen iz zatvora (MU115, isto: 162).

Tokom četiri meseca kišne sezone, od juna do septembra, kada je nemoguće lutati, isposnici žive na jednom mestu. Podvižnik lualica ulazi u naselje samo da bi prosió hranu. Noći provodi u napuštenim kućama, na humovima, na stogovima sena, kod mravinjaka, u stablima drveća, ispod zaklona za žrtvoprinošenje, na peskovitim obalama reka, u pećinama, u dolinama, u šupljem drveću, na otvorenim poljima. Asketa nema svoju imovinu, niti na bilo koji način učestvuje u ekonomskom životu. Zbog ovakvog stava kritikuju ih tadašnji brahmanistički konzervativci. Ovu situaciju ilustruje obraćanje bogatog brahmina (Kasibharaduaja) koji bogovima prinosi žrtvu u znak zahvalnosti za bogatu žetvu Gautami Budi. Brahmin mu se obraća rečima:

Ti obrijane glave! Bilo bi bolje da radiš nego da prosiš. Pogledaj mene. Ja orem i sejem; kada poorem i posejem, ja imam da jedem. Kada bi i ti radio isto, imao bi da jedeš (Wijayaratna 1990: 59).

Budisti nude drugačije tumačenje svog prosjačkog načina života. Darovi laika isposnicima, nazvani *amisadana*, beznačajni su u odnosu na uzdarje (dharmađana), kojim isposnici uzvraćaju. Askete poučavaju ljude istinskom putu kojim će okončati patnju (isto: 132).

Prilikom obreda odlaska iz sveta i pristupanja isposničkom načinu života, kandidat za asketu simbolično svlači odeću ostajući go, kakav je bio i na rođenju. Napredniji asketski podvižnici odbacuju odeću.

On saznaje čitav univerzum dubokom kontemplacijom sopstvene prirode. On onda postaje nag, odbijajući čak da koristi iznošenu staru odeću, oguljeni ogrtač ili kožu antilope (TU 242, trans. Olivelle 1992: 238).

Podvižnik se poredi često sa crvom. Takvo poređenje objašnjava se time što asketa poput crva luta neprimetno, prezren od svih. On ne sme da čezne za častima koje pruža ljudsko društvo, ne sme da ističe svoj podvig, naprotiv, treba da se trudi da ostane nezapažen.

Ako čovek ostane smiren kada ga drugi napadaju isto kao kada ga drugi hvale i uvažavaju, onda je on stvarno, istinski milostiv (NU139, isto: 176).

Isposnik čak mora aktivno da izaziva i da traži da bude vređan i napadan.

On se ponaša kao da je budala, ludak ili utvara (NU154, isto: 184).

Neka se mudar čovek igra kao dete, neka pametan čovek govori kao ludak, i neka se vedski učenjak ponaša kao krava (NU184, isto: 205).

Nazivi za ovakve podvižnike su *bala*, *unmata*, *pisaca*.¹ *Bala* je ludak ili dete, zapravo onaj koji vrši nerazumne radnje. *Unmata* se ponaša neprikladno i nerazumno. *Pisaca* jede sirovo meso i izaziva odvratnost kod drugih ljudi. Uopšte, svrha nerazumnog ponašanja jeste distanciranje od pravila ophođenja ljudske zajednice i odbijanje kulturnih normi koje nisu ništa drugo nego proizvod *samsare*. Među neobičnim i ekstremnim oblicima asketizma nailazimo na oponašanje zveri i boravak sa divljim životinjama. Budistički pisac Ašvagoša (Aśvaghōṣa) svedoči:

Neki žive kao ptice od onoga šta sakupe sa zemlje, drugi pasu travu kao jeleni, neki dobivši oblik humke od šumskog vetra (vetar ih zatrpa prašinom dok nepomično leže), provode vreme sa zmijama [...], drugi gnjure u vodi i borave sa ribama, tela izgrebenog od kornjača (Olivelle 1992: 111).

Društenokorisno ponašanje nas vezuje i zadržava u samsaričnom postojanju. Asketa je iznad svih socijalnih normi, on ne meri istom merom ono što je dobro, moralno i lepo kao ljudi u iluzornom (*māyā*) svetu ovozemaljskih radosti.

7. Zaključak

Arijski došljaci su u predele Indije sa sobom doneli nova religijska shvaćanja, nove vrednosti i običaje. Njihova kultura je u to vreme bila ratnička, božanstva koja su poštovali bila su pokrovitelji osvajanja. U svetim spisima arijskih plemena vidimo da se slavi junaštvo, zahvaljuje se na bogatom plenu, moli se za dug životni vek. Zapažamo potpunu vezanost za ovozemaljsko, opijenost lepotama ovog, materijalnog sveta. Asketski ideal uzdržavanja nije istican, napor isposništva i meditacija u ovoj epohi su tu samo radi sticanja natprirodnih moći. Asketizam je doživljen kao izgaranje – *tapas*, koje se dovodi u vezu sa samožrtvovanjem boga Prađapatija. Kasnije asketizam postaje sastavni deo ritualnog života, neka vrsta pripreme za prinošenje žrtava i obavezno loženje svete vedске vatre – *agnihotre*. Ideal vedskog čoveka, njegova *dharma*, jeste porodični život domaćina, rađanje sinova i učestvovanje u ritualu. Postepeno kasta brahmina dobija prednost u odnosu na kšatrije, što će dovesti do umnožavanja obreda i svođenja religije na puki ritualizam. Reakcija na ovakvo shvaćanje vere iznedriće nova učenja.

¹ Ovaj izuzetan oblik podviga, poznat u hrišćanstvu kao jurodivost, bio je naročito rasprostranjen u Rusiji. Borba protiv gordosti ovde dostiže vrhunac, u savremenoj asketskoj praksi ovaj oblik podviga gotovo da je nestao.

Oko šestog veka pre Hrista menjaju se društvene prilike. Tu promenu karakterišu pojava gradova, razvoj trgovine, porast broja stanovnika i veći dodir s idejama koje nisu ukorenjene u vedskoj tradiciji. U ovoj epohi javlja se odbojan stav prema ovozemaljskim zadovoljstvima. Pojmovi karma, mokša, saṃsāra itd. dobijaju u *Upaniṣadama* svoje finalno značenje. U skladu s ondašnjim religijsko-filozofskim gledištima, razlikujemo dve asketske forme: brahmanističku, koju karakteriše poštovanje Veda i obaveza rituala, a koja ima za cilj nagradu raja, i šramansku, praksu *sanjasa* (saṃnyāsa) asketa koji se predaju podvigu ne bi li savladali vezanost i želju za ovim svetom. Askete odšelnici – *sanjasini* – lutaju po naseljenim mestima, prose i tako dolaze do hrane. Oni teže *mokši* – oslobođenju od ciklusa reinkarnacije i streme dostizanju nirvane (nirvāṇa).

Popis korišćenih skraćenica sa značenjem

<i>AB</i>	Aitareya Brāhmaṇa
<i>AkS</i>	Aṣṭāvakra Saṃhitā
<i>AN</i>	Aṅguttaranikāya
<i>AS</i>	Anaṅgaṇa Sutta
<i>AV</i>	Atharvaveda
<i>BAU</i>	Bṛhat-AvadhūtaUpaniṣad
<i>BG</i>	Bhagavad Gītā
<i>BSU</i>	Bṛhat-Saṃnyāsa Upaniṣad
<i>CU</i>	Chāndogyopaniṣad
<i>GP</i>	Garuda Purana
<i>KsU</i>	Kaṭhaśruti Upaniṣad
<i>KU</i>	Kaṭhopaniṣad
<i>MG</i>	Mahavagga
<i>MHB</i>	Mahābhārata
<i>MS</i>	Manusmṛti
<i>MtU</i>	Maitreya Upaniṣad
<i>MU</i>	Muṇḍaka Upaniṣad
<i>NU</i>	Nāradaparivṛāja Upaniṣad
<i>RV</i>	Ṛg-vedā
<i>SB</i>	ŚatapathaBrāhmaṇa
<i>SU</i>	SatyayaniyaUpaniṣad
<i>SvU</i>	Śvetāśvataropaniṣad
<i>TB</i>	TaittirīyaBrāhmaṇa
<i>TS</i>	Theranana Sutta
<i>TU</i>	TuriyatitavadhutaUpaniṣad
<i>YS</i>	Yājñavalkya Smṛti
<i>YU</i>	YājñavalkyaUpaniṣad

Primljeno: 27. januara 2018.

Prihvaćeno: 30. oktobra 2018.

Literatura

- Bronkhorst, Johannes (1998), *The two sources of Indian Ascetism*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Crangle, F. Edward (1994), *The Origin and Development of Early Indian Contemplative Practices*, Harrassowitz Verlag Wiesbaden, Harrassowitz-Verlag.
- Dawkins, Richard (1995), *River Out of Eden*, London, Widenfeld & Nicolson.
- Elijade, Mirča (1984), *Joga, besmrtnost i sloboda*, Beograd, BIGZ.
- Elijade, Mirča (1996), *Rečnik svetskih religija*, Beograd, Narodna knjiga – Alfa.
- Ganje, Susan (2013), *The Emergence of Brahmanic Ascetism in Ancient India*, London, University of London.
- Heesterman, J. C. (1985), *The Inner Conflict of Tradition*, Chicago : London, The University of Chicago Press.
- Iveković Rada (pr.) (1981), *Počeci indijske misli*, Beograd, BIGZ.
- Krmpotić, Vesna (pr.) (1973), *Hiljadu lotosa: antologija indijskih književnosti od najstarijih vremena do 17. stoljeća*, Beograd, Nolit.
- Olivelle, Patrick (ed.) (1992), *Samnyasa Upanisads: Hindy Scriptures on ascetism and Renuntiation*, New York : Oxford, Oxford University Press.
- Oman, Campbell John (1905), *The mystics, ascetics, and sants of India*, London, T. W. Unwin.
- Palama, Grigorije, „Trijade u odbranu sveštenih isihasta” (internet), dostupna na: http://www.verujem.org/sveti_oci_azbucnik.html (pristupljeno 21. septembra 2017).
- Radakrišnan, Sarvepali (1964), *Istorija indijske filozofije I*, Beograd, Nolit.
- Radakrišnan, Sarvepali (1965), *Istorija indijske filozofije II*, Beograd, Nolit.
- Rienkur, Amori (1991), *Duh Indije*, Beograd, Motovun.
- Tuči, Đuzepe (1982), *Istorija indijske filozofije*, Beograd, Nolit.
- Wijayaratna, Mohan (1990), *Buddhist Monastic Life*, Cambridge, Cambridge University Press.

Izvorna dela

- Ganguli, Kisari, Mohan (trans.), *Mahabharata* (internet), dostupno na: <http://www.holybooks.com/> (pristupljeno 20. decembra 2016).
- Griphit, Ralph (trans.), *The Rig Veda* (internet), dostupno na: <http://www.sacred-texts.com/hin/> (pristupljeno 5. decembra 2016).
- Müller, Max (trans.), *The Upanishads, Part 1* (internet), dostupno na: <http://www.sacred-texts.com/hin/> (pristupljeno 17. decembra 2016).

The Emergence and Origin of the Ascetic Ideal in India

Ilija Dabetić

*Archbishopric of Belgrade and Karlovci,
Serbian Orthodox Church*

The culture of asceticism is especially wide-spread in India, and the ascetic ideal has been the most recognizable element of religious experience since ancient times. By the middle of the first millennium BC Vedic religion had reached the stage of complex ritualism with ritual sacrifice as its basic trait. There appeared a stable social form of a married head of the family, who only as a mature, family man was ready to be a sacrificer. This was how the duty of an individual, or the obligation of the *dharma* (dhárma), was understood during the Vedic period, as it was inseparably linked to the social and family duties. The belief in reincarnation did not exist yet. The ascetic tendencies are first to be found in the abstinence of Brahmins in the course of the preparations for the ritual, in which case the ascetic activity is linked to a ritual which was considered to be the only path to salvation. The earliest ascetic practice was thus the logical result of the maturation of Vedic theology of sacrifice. The motives for abstinence and meditation could also be found in the area of magic. The practice of yoga itself originates from self-hypnosis, which was practiced for the purpose of obtaining magical powers. Most scientists believe that the doctrine of reincarnation was inherited from the indigenous inhabitants of India. That was followed by the formation of the common terminology, accepted by all religious traditions: *samsara* (saṃsāra), *moksha* (mokṣa), *karma* (kárma)... The meaning of the term *karma* was changed through its separation from the Brahmanic ritual context. The main goal of the ascetic effort became a transcendence of the desire and the attachment for this illusory world, a liberation – *moksha*. The soteriological course was changed, and the idea of liberation replaced that of a heavenly reward, which was the ideal of the Vedic man. Ascetics who strive for liberation are called *sannyasins*, which means “those who have departed”, the absent ones or hermits.

Keywords: *asceticism, India, religion, yoga, karma*