

<https://doi.org/10.18485/analiff.2025.37.1.13>

821.521.09 Икју

821.521.09-1

Obrnuti asketizam monaha-pesnika Ikjua i poetski identitet japanskoga zena

Dalibor D. Kličković*

Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet, Katedra za orijentalistiku

 <https://orcid.org/0000-0002-0081-6195>

Ključne reči:

Ikju Sođun,
Japan,
zen-budizam,
klasična kineska
poezija,
asketizam,
Delez,
transgresivnost

Apstrakt

U ovom radu sagledavamo mogućnost drugačijeg, nadamo se savremenijeg i univerzalnijeg, razumevanja neortodoksnih i subverzivnih elemenata u pesničkom delu Ikju Sođuna, japanskog zen-monaha i pesnika (14-15. vek). Iako je poezija u izrazu zena i vekovima pre toga već obavljala važnu ulogu, a Ikju u naslednoj duhovnoj lozi zena pretendovao na pravovernost i puno nasledno pravo, njegova poezija obiluje „nekanonskim” motivima, koji, čini se, svedoče o heterodoksnoj prirodi poetske interpretacije zena u njegovom stvaralaštvu. U većini dosadašnjih, modernih tumačenja, ti se elementi pripisuju buntu protiv hipokrizije klerikalnog establišmenta. Ne poričući valjanost i takvog razumevanja, u ovom radu razmatramo prirodu asketskoga podviga u budizmu te predlažemo alternativnu interpretaciju duhovnog i pesničkog Ikjuovog dela na tragu savremene filosofije, pre svega one Žila Deleza. Ka ishodu, argumentaciju vodimo u pravcu teze o pesniku *postajanja*, koji svoj identitet povlači iz etabliranih i predvidljivih značenja te ostaje skriven u virtualnome, odakle nastupa kao podvižnik „obrnutog puta”. Njegova aktuelnost danas nije u postojanosti pesničkoga subjekta i glasa, već u nepostojanosti i otporu reprezentovanju unutar svodljivih identitetskih granica. (примљено: 2. јануара 2025; прихваћено: 15. априла 2025)

Ovako formulisani naslov nagoveštava da u ovom tekstu polazimo od sledećih pretpostavki: 1. iako poreklom kineski vid budizma, zen (kin. *chan*) ima i svoj prepoznatljiv japanski karakter; 2. u konstruisanju i raspoznavanju tog identiteta moguće je primeniti osobeni pristup koji bismo nazvali *obrnutim asketizmom* (jap. *gyakugyo*); 3. i, na koncu, u građenju japanskoga lica zena, tog negdanjeg poroda kineske misli i indijskog budizma, važnu ulogu imao je i jedan srednjovekovni monah-pesnik, za čiju se ličnost vezuju projave namerne ili spontane jurodivosti. Ovo potonje, opet, sugeriše sledeću okolnost: osim toga što zen pokazuje težnju ka odstupanju od budističkog „standarda” i konvencija, on svoje teze i uvide rado iskazuje poetskim jezikom. Nijedna od ovih tvrdnji nije osobito nova, budući da one predstavljaju opšta mesta i već uobičajene aspekte proučavanja zena. Ono što, međutim, još uvek izmiče potpunijem razumevanju jeste, pre svega, stvarna uloga monaha i pesnika Ikjua (一休宗純, 1394–1481) u istorijskom razvoju japanskoga zena, a onda i ne manje važno pitanje vrednosti njegovoga dela danas, kada je zen već odavno deo globalizujućih trendova u svetu, dok su u Japanu, s druge strane, i njegova društvena pozicija i književni ambijent nepovratno izmenjeni u odnosu na srednjovekovnu paradigmu. U ovome radu bavićemo se poglavito ovim drugim pitanjem, vođeni ubeđenjem da bi, imajući u vidu činjenicu da zanimanje za Ikjua kontinuirano traje, celishodno bilo predložiti savremeniji okvir za razumevanje njegovoga pesničkog dela. To valja činiti poštujući kontekst i implikacije zena kao spiritualne i soteriološke prakse, pri čemu je i metodološki korisno i suštinski moguće osloniti se na njegove potencijale da komunicira s metafizičkim i ontološkim opredeljenjima postmodernoga Zapada.

Put od kineskih početaka i razvoja do japanskih vidova ovoga pravca u budizmu proučava se kao složen društveno-istorijski proces. Osobiti izazov u njegovome praćenju predstavlja razumevanje težnje zena ka radikalizovanju ontoloških i soterioloških teza budizma, što se može manifestovati kao invertovanje konvencionalne logike koja podrazumeva proporcionalan i strogo uzročno-posledičan odnos između ispravnoga napora i prosvetljenja kao izbavljenja iz patnji egzistencije. Izrazitiji primeri ove težnje javljaju se u Japanu s poznim srednjim vekom, kada dozreva i osobena zen-budistička kultura. Svoju prvu japansku sintezu zen doživljava upravo tada i u tome je periodu vidljiv i njegov dvojaki odnos prema društvenoj i političkoj realnosti: on se, s jedne strane, institucionalizuje i učestvuje u produkciji društveno-politički prihvatljivih vrednosti; istodobno, međutim, opstaju i inherentni tokovi koji istrajavaju na nekonformizmu i zahtevaju održavanje vitalnih potencijala zena kao duhovno-asketskoga puta sa ciljem u rešavanju čovekove nepovoljne ontološke situacije. U oba ova slučaja, a u skladu s tradicijama i Kine i Japana, poetskome medijumu obrazovano monaštvo pribegava kao sredstvu saopštavanja ličnih duhovnih aspiracija, iskustava i ideala. S druge strane, klasična kineska pesnička forma ostaje i praksa od najvišega društvenog prestiža, te sredstvo komunikacije među učenim svetom uopšte.

Ličnost koja na vrhuncu razvoja zena u Japanu sažima ključne aspekte tog fenomena, i svojom osobenom i posebno proživljenom interpretacijom življenja

i podviga po zenu do danas pobuđuje zanimanje, jeste upravo Ikju Sođun. Živeći monaški od ranoga detinjstva u manastirima japanskoga *rinzai*¹ zena, Ikju se našoj pažnji naročito preporučuje svojim poetskim delom, živopisnog spektra i snažno individualizovanog glasa, no neretko paradoksalnih i kontradiktornih značenja, čije razumevanje dodatno otežava upotreba ličnog idioma u primeni klasične poetske forme. Došavši na svet u doba već precvale, premda svojim tradicijama još živo prisutne aristokratske kulture, u vremenu politički nestabilnom i na pragu bespoštrednih ratovanja za prevlast među samurajskim porodicama, a što će biti i razdoblje uzleta građanskog staleža i kulture, Ikju uporno postavlja pitanje koje bi se i danas moglo postaviti: šta je to autentični zen? No, postavlja ga gotovo u formi zen *koana*²: kako živeti dostojno zena, ako je glavni zadatak sledbenika da taj isti zen uništi?

Kao što se kaže u jednoj enciklopedijskoj biografiji, Ikju svoj vek provodi gradeći, svesno ili ne, nešto što će se prepoznavati kao arhetip (Bowring, 2019) delatnoga zen-ratnika, atleta, koji ne uživa u samozadovoljstvu i raskoši privilegovanog sveštenstva, već se kreće gradskim četvrtima kao nevaljali i neposlušni duh zena.³ Taj *idealni* zen, koji se u poetizovanom kineskom diktumu poredi s plutajućim oblakom i vodenim tokom – po dinamičnosti i odsustvu utvrđene forme – može opstajati samo dokle teče, ponavljajući se u neponovljivosti i identifikujući se obnavljanjem različitosti u odnosu na sebe samoga. Ako je u novije vreme popularnost stekao koncept simulakruma, Ikju to zacemento nije bio – bar ne u platonističkom smislu (nepotpune) kopije modela. Doduše, u pozitivnome smislu simulakruma kao produktivnog čina što ruši utvrđene modele (Clark, 2002: 59), Ikju – kakvoga ga znamo iz *priča* – jeste upravo onaj koji se večito vraća svaki put drugačiji, ogorčen svetom no opet izmiren sa svojom sudbinom.

Svakako, ni priča o Ikjuu ne nastaje *ex nihilo*, pa nam tako biografski podaci omogućavaju praćenje niza momenata sage o njemu. Popularna teorija o poreklu kaže da je bio nezakoniti sin cara Go-Komacua (後小松天皇, 1377–1433), ali život

1 Jedan od tri pravca japanskog zena. Njihove međusobne razlike nisu od većeg značaja za ovaj rad.

2 *Koan* (kin. *gong'an*) označava zagonetne i, po pravilu, paradoksalne iskaze u zenu, kakvi najčešće nastaju naknadnim izdvajanjem ključnih fragmenata iz dijalogo-majeutičkih pouka izrečenih u susretima učitelja iz starine i njihovih sagovornika. Tradicionalno i prema konvenciji žanra, ti susreti završavaju se prosvetljenjem sagovornika. Od 12. veka, naglašava se nadlogička i dekontekstualizovana priroda koana kao lingvističke i psihološke zagonetke, u koju se proniče ne diskurzivnom logikom već kontemplativnom obradom i performativnim aktom kojim učenik dokazuje da je celim svojim bićem razumeo i otelotvorio nadintelektualnu suštinu budističkog prosvetljenja.

3 Neposlušnošću nazivamo njegov stav prema institucionalnome zenu, premda je Ikju dužno vreme proveo u podvigu i krajnjoj poslušnosti kod svojega učitelja po imenu Kaso Sodon (華叟宗曇, 1352–1428). Kaso je živio u kolibi kraj jezera Biva i bio je poznat po strogoj isposničkoj životu, u čijem je duhu rukovodio i svoje učenike. Prema Ikjuovoj biografiji, koju su sastavili njegovi učenici, nije bilo mnogo onih koji su mogli slediti takav duhovni program, dok je Ikju pokazao najveću meru pokornosti i trpljenja. Iako je iskazao punu poslušnost duhovnom autoritetu, od biografa saznajemo i to da je odbio da primi „potvrdu o prosvetljenju“ (jap. *inka*) koju mu je Kaso pripremio. Reč je o nekoj vrsti diplome koju učitelj u zenu dodeljuje učeniku, priznavajući mu tako ostvarenje glavnog duhovnog cilja – prosvetljenja (jap. *satori*). Poznato je da se ogorčeno protivio formalizovanju svakog autoriteta, no Ikju je dosledno odbijao i to da sam bude proizveden u takav status, birajući tako put doživotnog stranstvovanja.

mu poprima drugačiji tok nakon što majka s detetom biva prognana na obode društva usled političkih spletki. Već sa pet godina počinje njegov život u budističkim hramovima prestonoga Kjota, kada se on, s jedne strane, obrazuje u klasičnoj kineskoj poeziji, što je tradicijom obavezujući deo monaške obuke u zenu (Hori, 2010). S druge strane, njegova duhovna glad ostaje neutoljena, a on rano uviđa u kojoj su meri među monaštvom prisutni takmičarski duh, taština i slavloljublje. Biografija *Ikju ošo nenpu* (一休和尚年譜), pored samog pesničkoga dela i jedini neposredniji izvor saznanja o njemu, nužno sadrži elemente hagiografskog doterivanja u izboru i prikazivanju segmenata života svojega junaka. Mi, međutim, nismo u obavezi da, podržavajući jedan narativ, učestvujemo u osvežavanju i diseminaciji legendarnih kazivanja. Doduše, legenda je oživela još za njegovih dana, pa danas dostupni podaci, kako nalazi liđima Takajoši (飯島孝良), dovoljno rečito govore o odnosu učenika prema liku i delu učitelja, potvrđujući nam da su već oni koji su ga neposredno poznavali posvedočili u prilog osobenosti podviga koji na sebe uzima: očuvanje zena razaranjem okoštalošću njegove forme (飯島, 2024).

No, kako god bilo, naš cilj nije ni da održavamo tezu – zacementirano – a pogrešno – o tome da su krajnosti Ikjuove interpretacije zena bile sredstvo kojim se on borio protiv duhovne i intelektualne hipokrizije i učmalosti svojega doba. U svako vreme, te bez obzira na stanje svesti i savesti društvenih elita, postoji gotovo arhetipska – ujedno ontološka i psihološka – potreba za dekonstrukcijom kompromitovanih ili dotrajalih vrednosti. U Japanu toga razdoblja, prirodno je bilo, naizgled, da takav impuls potekne upravo iz zena, koji, međutim, dekonstruktivistički diskurs održava u svrhu konstruisanja sopstvene paradigme, a znatno ređe ga koristi kao oružje društvene kritike. U svakom slučaju, kult *trikstera* ili nevaljalca, ukoliko ga odredimo kao onoga ko „ne samo da je buntovnik protiv autoriteta, već je i onaj što krši sve zabrane da bi karikiranjem, humorom i kreativnim nevaljalstvima prosvećivao umove” (Ma, 2018: 1), ima svoju tradiciju u Japanu, a Ikjuova ličnost kao da se za tu ulogu sama preporučivala.

Ukoliko ga, međutim, posmatramo isključivo u okvirima mita o kulturnom heroju, sugerisala bi se njegova nedostupnost, a time i nerazumljivost te, nužno, neaktuelnost njegovoga dela unutar izmenjene semiotičke paradigme. Pored *neizvesnog* Ikjua koji u legendi uzrasta u kulturnog heroja, odnosno do simbola otpora u modernim interpretacijama, istorijski se sa sigurnošću može potvrditi postojanje jedino monaha i pesnika. Prema tome, ono što svakako jeste moguće činiti da bi se razumeo višedimenzionalni „fenomen Ikju” bilo bi iznalaženje i drugih interpretativnih modela koji omogućavaju alternativno tumačenje njegove poetike u dijahronijskoj perspektivi, te među različitim sistemima značenja. Kako kaže Jos de Mul, naše hermeneutičko iskustvo udaljene kulture dešava se, u osnovi, na tri načina: *rekonstruktivno*, kao teorijska rekonstrukcija univerzalnoga znanja s ishodom u širenju sopstvenog horizonta (Diltaj); *konstruktivno*, koje podrazumeva stapanje horizonata, našega sopstvenog i stranog (Gadamer), pri čemu iskustvo stečeno interpretacijom poseduje i primenljivu vrednost; najзад, tu je i *diseminacija* horizonata (Derida) – kao odustajanje od utvrđivanja jedinstvenog smisla (De Mul,

2011). U ovome poslednjem slučaju, reč je o neprestanoj produkciji novih značenja, kao što se kaže u sledećem: „Svaki znak, lingvistički ili nelingvistički, govorni ili pisani [...], kao manja ili veća celina može biti citiran, stavljen među znake za navođenje; na taj način on može prekinuti vezu sa svakim zadatim kontekstom, i zametnuti beskonačno mnogo novih konteksta [...]” (De Mul, 2011: 644). Štaviše, kako primećuje de Mul, tu se već dovodi u pitanje i sam koncept *horizonta*, pa se to stanovište ponegde smatra i „anti-hermeneutičkim” (De Mul, 2011: 644). U slučaju Ikjuove poetike, tumačenje u ključu koherentnosti smisla često je otežano do nemogućnosti, pa je poželjan izbor koji oslobađa potrebe za razumevanjem podređenim bilo svrhama zena bilo očekivanjima konvencija pesničke forme.

Susret s Ikjuovim pesničkim delom podrazumeva uplitanje u bar dve serije, tj. dve distribucije događaja koje se prepliću i sa čijim singularnostima valja računati: to je nikad dovršivi podvig zena, po sebi već bremenit logičkim protivrečnostima i neočekivanošću semantičkih konekcija, i idiosinkratički poetski svet koji, istina, emituje značenja na frekvenciji tradicionalnog diskursa zena, no s njim ostaje u napetom odnosu međusobne nesvodljivosti. Tradicionalno, taj kompleks tumači se kombinovanjem prvih dvaju među prethodno navedenim hermeneutičkim modelima, dok ćemo se u ovom radu založiti za mogućnost angažovanja trećega, koji dopušta razgradnju tradicionalnih značenja u korist otvorenijeg razumevanja. Kao što smo već rekli, uobičajeno je da se antinomičnost Ikjuovog zena tumači kao bezmalo *logičan* odgovor na negativne tendencije razdoblja (rekonstruktivni metod), odnosno kao glas „viteza vere” budističkog tipa (konstruktivni metod), čije zanemarivanje etičkih i društvenih normi ne samo što je opravdano i *razumljivo*, nego je na njega moguće ugledati se i u današnje vreme. Pri tome se, valjda opet shodno naklonostima vremena, zaboravlja da delo ovog monaha, u skladu sa srednjovekovnom paradigmom, treba posmatrati u sklopu njegove asketske prakse. Zato je neophodno posegnuti za perspektivom kadrom da Ikjua sagleda iz ugla antinomičnosti u srcu same askeze, jer i biografija i poezija svedoče o tome da on jeste bio podvižnik, no jedinstvene vrste čak i za sam zen s njegovom tradicijom ekscentričnih i nekonformističkih karaktera.

Vođeni, dakle, potrebom novog razumevanja Ikjuovog etosa, okvir, za sada tek uopšten, jednog drugačijeg sagledavanja postavljamo prema filosofiji imanencije Žila Deleza, računajući prevashodno na njen potencijal da integriše život i iskustvo, tj. vitalno i empirijsko.⁴ Nasuprot hijerarhijskoj organizaciji bića s povlašćenim, moćnim subjektom u metafizičkom odnosu prema transcendentnoj suštini, za Deleza biće nije emanacija večnih Ideja već se „život bilo koje individue mora

4 Pitanjem Delezovog odnosa prema zenu i dalekoistočnoj misli uopšte bavi se Zhang (2016), zatim *Deleuze and Buddhism* (2016), i dr. Problem konceptualne samerljivosti u toj meri različitih filozofskih sistema kakvi su Delezova misao i zen-budizam upitnim čini opravdanost bilo kakvog dovođenja u zajedničku ravan. U tom smislu napominjemo da ni ovde ne pribegavamo metodu površnih analogija niti konačnih argumenata. Afinitet prema taoizmu i zenu, međutim, da se prepoznati u Delezovom delu, a njihovo učenje o međuprožimanju svega na istome planu postojanja pojava u njihovoj *takvosti* (haecceity) bez većeg otpora može se posmatrati u kontekstu Delezove geografije, koja ne pravi fundamentalnu razliku između živoga i neživog već izobražava dinamiku sila koje oblikuju celinu života.

ocenjivati kvalitativnim razlikama između različitih načina postojanja, koji se mogu vrednovati isključivo u smislu toga šta sam ja kadar da učinim” (Žukauskaitė, 2015: 62). Umesto pretnje vrhovnim moralnim sudom, kriterijum kvaliteta ličnosti je dinamika afekata kao intenziteta, koji su potencijal za promene (Žukauskaitė, 2015: 62). Primenjeno na Ikju, autoritet i nadu on ne nalazi u spoljašnjem, objektivizovanom cilju, već je sav njegov svet prožet silama delatnim kroz poetski jezik, ali na način moguć tek nakon što se asketski oblikovana ličnost, uklonivši svaki trag ego-konformizma, izloži dejstvu sila s kojima u svakom trenutku iznova stvara svet. Protokol i ishodi tog asketizma ne daju se predvideti i uklopiti u obrazac uzornog kaluđera. Na ovo je važno ukazivati i danas, kada i neki predstavnici japanskoga zena smatraju da nema mesta za novu reevaluaciju izazova koji Ikju predstavlja, i pored činjenice da se zen, kao i budizam uopšte u sekularizovanom Japanu, danas bori za pravo na postojanje i svrhu. Zajedno s monahom Dogenom (道元, 1200–1253), Ikju, i podvižnik i pesnik, nosilac je jedne identitetske paradigme unutar japanskoga zena, na način da se sa svojim strogim i ništa manje slavnim prethodnikom u izvesnome smislu čak dopunjuje, budući da zajedno predstavljaju dva izvora uvek dobrodošlog vitalističkog impulsa.

Ikju slovi za najpoznatiju zen-budističku figuru sasvim osobene harizme u Japanu (芳澤, 2015: 4), a njegova neobična slava pronela se i znatno van granica prostora i vremena u kojem je živio. Prati ga laskavi glas jurodivog kaluđera koji nije posegnuo za privilegijama koje je zen-budistička elita sa svojom visokom kulturom tada uživala kod samurajske vlade. On se, takođe, ne sme razumeti ni kao nezadovoljni kritizer i osujećeni idealista u uslovima kada je zen, plaćajući danak svom društvenom uticaju te ekonomskoj i kulturnoj moći, navodno gubio na verodostojnosti puta duhovnog uzrastanja i metafizičkog spasenja. Ikju je više i od zastupnika povratka dogmi o „izvornome zenu”, što mu se neretko pripisuje u kontekstu razdoblja posuvraćenosti mnogih u monaškoj zajednici. On je asketa obrnutoga načina, naoružan volšebnom moći da gradi ono što razvaljuje, te je sasvim opravdana zapitanost mnogih, pa i naša: da li je zen uistinu iznedrio njega ili je, pak, on taj koji je u Japanu stvorio zen novog tipa (芳澤, 2015: 8)?

Ikju na površinu izvodi manje vidljivo, takoreći nezvanično lice onoga zena što živi od jurodivosti svojih legendarnih junaka, među kojima su, u Kini, Budai (布袋, 8-9 vek), Puhua (普化, 8-9 vek) i Hanšan (寒山, 9. vek). Kao da odgovara na zahtev iz poznate zen-pouke, koja traži „iskorak u ambis praznine s vrha duge motke” (jap. *hyakushaku kanto*)⁵ – dakle mesta na kojemu se završava konvencionalni put – on se, nasuprot samozadovoljstvu i raskoši, predstavlja kao onaj koji, delezovski kazano, putuje *nomadski*, „neprestano umičući kodu sedelačkih naroda” (Zhang, 2016: 417). Za njega, nasleđe nije norma omeđena razumskim pravilima i dogmom, već potencijalnost koju valja neumorno aktualizovati, a zatim opet nanovo poricati.

5 U kineskim zbirkama koana, kao što su *Jingde chuandenglu* (景德伝灯録, 1004) i *Wumenguan* (無門関, 1229), javlja se i jedan u kome se kaže se da postojano sedenje na vrhu duge motke već predstavlja veliko postignuće, no to još nije i najviši stepen znanja – veće od toga je krenuti i korak dalje, kada se čovekovo istinsko biće otvara i ostvaruje u svim pravcima vasiljene.

Njegov je onaj zen što dobija uvek novi život u konfiguracijama čije je čvorište lično on, no tek kao provodnik energija od čijega je potčinjavanja prethodno odustao. Predelima mapiranim tradicijom zena Ikju prolazi iznova ih trasirajući na načine koji se ne daju predvideti, otuđujući poznato u neočekivano i sklapajući nove saveze i konfiguracije poznatih elemenata. Reči dobijaju osobena značenja, a ličnosti iz tradicionalnoga konteksta dospevaju u neočekivane uloge. Sebe naziva „slepim magaretom” (jap. *katsuro*), što je već klasični zen trop koji se, u Ikjuovom idiomu, može odnositi na onoga koji ne podleže linearnoj logici prenošenja učenja. Poništavajući zadate koordinate i lutajući divljinom u grubim sandalama i sa štapom u ruci, poput glasa vapijućeg u pustinji, on trasira put zena koji nikuda ne vodi – i kojim se ne može dvaput proći.

Neophodno je na Ikjuov asketizam obrnutoga puta odgovoriti promišljanjem askeze uopšte, kao jedinstvene umetnosti oblikovanja tela i duha, no čiji rezultat nužno ostaje nevidljiv i samome delatniku. Jedino tu, na putu podviga, može se susresti ličnost koja nakon godina strogog isposničkog življenja ostavlja poetski trag o još težem pregnuću: da u predahu na putu od greha ka svetosti, kako je Ikju samoga sebe odredio, živi po *linijama bekstva*, raskidajući veze koje mu pripadaju po zavetu učitelja a koji je dužan neprestano da krši kako bi ga dosledno održao. Počev od ove tačke, već je iluzorno Ikjua smatrati doslednim pesničkim subjektom – umesto toga, on nam se ukazuje, kako primećuje Jošizava Kacuhiro (芳澤勝弘), kao kakav mnogoliki buda Avalokitešvara (芳澤, 2015: 5). I onda kada, naizgled, govori o prosvetljenju, kao i onda kada je akter u eksplicitno erotskim pesmama koje, već kao starac, posvećuje slepoj devojci Šin, pred nama stoji ne *jedan* Ikju nego sklop želje i akcije, koji smenjivanjem izlaznih i ulaznih tačaka u istoj pesmi može poprimiti čas lik zen-učitelja iz stare Kine, čas se pojaviti u sadašnjosti kao zaljubljeni sanjar što uživa u večnom proleću ljubavi. Prosvetljenje i erotsko ne daju se razdvojiti: oboje su manifestacija vitalne energije koja slobodno teče među konceptima/slikama postavljenim često u jukstapoziciji izvan očekivane hijerarhije značenja.

Privilegovanju prosvetljenja kao transcendentnog u odnosu i na sam život zen se suprotstavlja budući da je on religija imanencije (Han, 2022). Sa Ikjuom taj otpor dostiže vrhunac, pa se na plan imanencije može projektovati, i tako lakše prihvatiti, i logika podvižnika što krši sopstvena pravila. Pod *imanencijom* podrazumevamo filozofski stav koji za relevantnu uzima *istinu* sadržanu unutar samodovoljnosti svakodnevnog poretka te drži izlišnim bilo kakvo prevazilaženje u pravcu ili u korist transcendencije. Nećemo ovde posebno razmatrati poznatu tezu o tome da se kineska misao uopšte, pa tako i zen-budistička, najbolje može razumeti upravo u pojmu imanencije. Ono što za logosni um, koji od prosvetljenja očekuje prevazilaženje i dostizanje istine višeg reda, predstavlja aporiju i paradoks Ikjuovog zena – paradoks podvižnika koji se prikrivanoj dekadenciji suprotstavlja otvorenom – može se najbolje razumeti kao dešavanje na planu imanencije. Iz te perspektive, umesto transcendentnih i nadređenih entiteta, kao što su *Budina priroda* ili prosvetljenje, i afirmacije odnosa između takvih identitetski diskretnih elemenata, fokus je na kapacitetu decentralizovanog asketskog subjekta da slobodno

uspostavlja relacije među njima. One u gusto spletenoj intertekstualnoj mreži nastaju vibrirajući u živom odnosu prema i među elementima književne tradicije, istorije i zen-budističkog korpusa. Bilo da su protagonisti pesama žitelji budističkog panteona, bilo da dolaze iz zen-budističkih žitija i hronika, ili su pak kakva ličnost iz repertoara klasične književnosti, od Ikjuove pesme ne treba očekivati zen-pouku ili zatvorenu misao. Njegova asketska težnja ka večnome prebivanju u spokojstvu budističke nirvane ostvaruje se već sada, u dijalektici žudnje koja se odriče svojega cilja, da bi se, ostajući u imanenciji sadašnjega trenutka, uvek iznova i radosno vraćala ovome mučnom svetu.

Jedna od Ikjuovih pesama, pod naslovom „Podvig u vreme mira” (太平正工夫), glasi ovako:

U nagoti i kako me volja živim – eto ti podviga!
Juče mudar, već danas glup;
Nebo mračno ili vedro – nek' bude šta mora.
Evo me sad, natkrijem dlanom oči i gledam daleko.⁶
(芳澤, 2023: 147)

Ovde treba napomenuti da u pesmama na klasičnome kineskom jeziku najčešće izostaje lična zamenica pa, prema tome, i pravi subjekt sa svojim atributima, a gramatičko lice ništa pouzdanije nije moguće utvrditi ni na osnovu glagolskih oblika. Zbog toga svako prevođenje neminovno podrazumeva određivanje i učitavanje tačke gledišta, kao i niza drugih pripadajućih odnosa. To, posledično, ograničava iskaz na jedan određeni pesnički glas, a takvim personalizovanjem uvodi se i jaki subjekt, eksplicitno iskazane volje i jasnih odnosa posedovanja. Ne možemo tvrditi da to prevođenje uvek nužno i drastično menja značenje pesme, no ograničavaju se potencijalni smislovi jer se umesto događajnosti u fokus postavlja subjektivni agens.⁷ U ovoj konkretnoj pesmi, tako, imamo asketu, možda ne nužno u prvom licu, koji svoj podvig skriva; svoje pojavno biće on svodi na neznatnu meru, postajući čovek bez osobina i praktično nevidljiv za druge. Kao što stoji i u naslovu pesme, glavni junak ovde je sam podvig – ne i podvižnik. Stanje nagote i prepuštanje volji neba znači upravo slediti *linije bekstva* u nomadskom lutanju i u poslušnosti pred menama nebeskih/zemaljskih prilika, u nepomičnom kretanju ka još nepoznatom načinu postojanja. Aktualizacija unutrašnjih kretanja u konkretnu figuru čoveka što stoji i svoju prošlost evocira u sadašnjosti, pogledavajući već i prema budućnosti, a koja je izvesna jer su vremena mirna, tek je mogući ishod. No, znamo da vremena nisu bila nipošto mirna, i to je indikator da ovakvu pesmu ne treba tumačiti kao tek izraz spokojnog zadovoljstva konkretne osobe.

Ikjuove pesme nije moguće razvrstati prema vremenu nastanka, no jedan njegov stih, koji glasi „Ludi oblak – ko će razumeti ludilo kojim živi”, upozorava nas

6 Pesme s originala preveo autor rada.

7 U poetici klasične kineske poezije, govori se o „svetu bez 'ja'”, u kojem „objekti gledaju druge objekte pa se gubi iz vida razlika između 'ja' i 'objekta'” (Liu, 1988: 125).

da, bio prividno spokojan ili zaljubljen, njime uvek upravljaju zakoni nedohvatni drugim ljudima. U toj „mahnitosti” ishodište je i njegovog asketizma, koji je instanca ostvarivanja mogućnosti koje dopušta budizam mahajane: u ambivalentnosti između sledovanja konstruktivnim, osveštanim težnjama ka svetosti i, s druge strane, volje ka otvorenom suočavanju s potencijalima grešnih strasti, čija je transformacija – dakle prihvatanje! – deo kreativnog procesa.

Kad govorimo o asketizmu u kontekstu elitne kulture pri zen-budističkim manastirima tokom kasnijega srednjeg veka, dakle u Ikjuovo vreme, korisna je Harfamova (Geoffrey G. Harpham) teza da je asketizam uvek tamo gde i kultura, jer svaka kultura, koliko god bila materijalistička ili hedonistička, od svojih članova iziskuje izvesno samoporicanje (Harpham, 1992: xi–xii). Štaviše, kaže on, asketizam kulturu niti sasvim poriče niti je, pak, bezrezervno podstiče – naprotiv, osmišljava upravo opoziciju kulture i antikulture, budući da i „uznemiravajuća, neodređena čežnja prema predkulturnom, postkulturnom, antikulturnom i vankulturnom jeste integralni deo iskustva kulture” (Harpham, 1992: xii). Harfam, dalje, sledeći Vilijama Džejmsa (William James, 1842–1910), potvrđuje i naše uverenje u pogledu toga da fenomen asketizma ne pripada isključivo sistematskoj religiji, već je on svojevrsni herojski čin dalekosežnih implikacija, a takođe i način življenja koji uživa „najveću punoću života” (Harpham, 1992: xiii) – punoću, dodali bismo, kao naglašenu sposobnost afektivne razmene sa životom. Intuitivna slutnja da ograničavanje prirode može biti i sredstvo njene afirmacije vrhuni u radosno paradoksalnom Džejmsovom zaključku da „asketa otelovljuje *metafizičku tajnu* da onaj ko se hrani smrću, onom koja se sama hrani ljudima, poseduje život u najvećoj i izvanrednoj meri” (Harpham, 1992: xiii).

Nasuprot danas verovatno preovlađujućem doživljaju asketizma kao neprirodnog i negativnog htenja usmerenog ka potiskivanju i obezvređivanju ljudske prirode, grčki pisac Nikos Kazancakis (Νίκος Καζαντζάκης, 1883–1957) opisuje askezu intenzivnim metaforama vatre, sukoba i kretanja, te sveproždiruće agonije kojom se ljudsko biće upodobljava stihijama univerzuma, provodi kroz sebe život sve od najnižih oblika, preobražava ga i uzvodi do božanske stvarnosti (Dombrowski, 1998). Toj je stvarnosti čovek pričastan kao saborac božanstva, kao onaj koji opkoračuje ambis stojeći nogama na zemlji među zverima, dok se telom od grudi ka glavi proteže ka Kriku – Bogu ili Erosu univerzuma (Dombrowski, 1998). Asketa je i Kazancakisov svetogorski podvižnik Makarije, koji se opisuje kao verujuća duša što zubima svoje vere, poput ljudožderske nemilosrdne zveri, proždire vlastito telo. U filozofskom sistemu ovoga pisca telo, međutim, nije apsolutna suprotnost duši, budući da se ono transspustancijalizacijom preobražava u duh, a askeza se, kao i u antičkom sistemu vežbanja, sastoji u održavanju upravo tela vitalnim (Dombrowski, 1998: 184).⁸ Najviši stepen čovekovog podviga on opisuje na sledeći način:

8 Smatra se da je hrišćanska askeza neprijateljski nastrojena prema telu, no možda je telo-skelet Kazancakisovog podvižnika Makarija već oduhovljeno do granice nestajanja. U *Žitiju svetog Antonija* Atanasija Aleksandrijskog stoji, naprotiv, kako ni najteži podvig nije narušio svetiteljev izgled niti telesno zdravlje (Чити, 2024: 15). Askeza je vođena razumom, koji svime upravlja i sve dovodi u prirodnu ravnotežu (Чити, 2024: 15).

Ovaj najviši stepen askeze zove se – Tišina. Ne zato što je njen sadržaj neizrecivo krajnje beznađe ili krajnja radost ili nada. Ni zato što je to potpuna spoznaja, koja ne prihvata da progovori, ili potpuno neznanje koje ne ume da govori.

Tišina znači: Svako, kad završi svoje služenje svim ovim podvizima, stiže konačno na najviši vrh napora – iznad svakog podviga, ne bori se, ne više; ceo zri tiho s Univerzumom, neuništivo, večno.

Spojio se, srastao s Bezdanom, kao seme muškarca sa utrobom žene.

(Kazancakis, 2021: 43–44)

Harfama i Kazancakisa navodimo da bismo naglasili jedan, čini se, nedovoljno prepoznati aspekt askeze – ne samo kao racionalne sistematske prakse već i kao ambivalentnog pokreta koji, s jedne strane, sledi utvrđeni sistem vežbi u cilju somatizovanja poželjnog, drugačijeg doživljaja sopstva, no koji, budući u telu i sav telesan, neprestano svedoči i o žudnji za životom, koja mistično sapostoji s težnjom ka dokončanju tog istog života. Biće istodobno žudi za svojom punoćom koliko i za bezličnošću, za ostajanjem u granicama – no ništa manje želeći i prolaz u predeo izvan svake ograničenosti. Kako kaže Bataj (Georges Bataille, 1897–1962), „čovekova situacija fundamentalno je paradoksalna po tome što mi učestvujemo u obama nastojanjima, te osećamo dvostruku nužnost i ekscesa i očuvanja kao nerazrešivu napetost. Prestupanje, stoga, u krajnjoj instanci nije nešto što činimo već nešto što mi jesmo [...]” (Sholtz, 2020: 208). Drugim rečima, čovek i čuva i prekoračuje granice, u čemu je i nužnost i nemogućnost svake askeze.

U nekim tradicijama, kao što su srednjovekovna kabala ili zen, ozbiljno se računa upravo s tom *hipernomičnošću*⁹ kao prekoračenjem, no koja nije obično narušavanje zakona/zapovesti već „utopijski suvišak što zamenjuje – i na taj način održava – restriktivnost tog zakona” (Wolfson, 2021: 250). Wolfson otvara komparatističku perspektivu od kabale prema zenu, koristeći metaforu *puta*, kada kaže da onaj „put kojim se put transcendirira obezbeđuje upravo uslove u kojima transcendirani put uopšte postoji” (Wolfson, 2021: 249). U obe tradicije, smatra on, sledbenik se zapućuje na stazu bez puta – poznati ga, to znači razumeti da trasiranoga puta i nema, što, u praksi, može značiti askezu koja ne odbacuje zakon usled nemara ili prezira prema njemu, već se „izvršava s intenzitetom što vodi van svih granica, dok se te granice u samom činu otpora upravo održavaju” (Wolfson, 2021: 249). Uzgred, ono što u kabalističkoj tradiciji garantuje realnost postojanja iznad svake dvojnosti jeste *en sof*, što je naziv za božansko biće pre svakog imenovanja i manifestovanja u stvaranju.

U zenu, pak, metakoncept *praznine* obezbeđuje održavanje u relativnosti kako prosvetljenja tako i grehovnosti – prosvetljenje kao Budina priroda od rođenja je prisutno, dok se greh „realizuje” u meri u kojoj neostvareno ostaje prosvetljenje. Tu

9 „Utvrdjivanje zakona na temeljima koji prevazilaze zakon nazivam hipernomijskim utemeljenjem nomos-a. U kabalističkim tekstovima, kao što to nalazimo u drugim mističkim tradicijama, na vrhuncu kontemplativne lestvice nalazi se beskonačno ništavilo pri čemu se suprotnosti više ne daju razlikovati kao takve” (Wolfson, 2021: 248).

postoji snažna težnja ka praktičnom prevazilaženju dihotomije greha i prosvetljenja, te je gotovo nužno da se ostvarivanje prosvetljenja kao *praznog*, doduše samo u krajnjim slučajevima, može ispoljiti i kao prestupanje zapovesti. Ikju moralni aspekt ontološke drame prosvetljenja i greha transponuje u svojevršno estetsko iskustvo umetnosti življenja, u sferu oslabljene formalne moralne komponente duhovnog pregnuća, te usklikuje da je „izvrsno i ono što izvrsno nije”. Pridevom „izvrstan” ovde prevodimo kulturološki specifičan i jednoznačno neprevodiv pojam *furju* (jap. *furyu*), koji se odnosi na ono što je elegantno, estetski istančano i sl, a kod Ikjua i više od toga: neugledno, skromno, prosto – dakle u značenju čak suprotnom osnovnome, pa sve do sasvim osobenog smisla kada on *furju* vezuje za erotski čin. Tako nastaje novi tip etičko-estetskoga, blizak delezovskom poimanju, kojim se najviše dobro meri sposobnošću intenzivnog doživljavanja afekata, što je vrlina ne duha koliko tela osetljivog na dinamiku procesa kojima je izloženo. Čak i ono, dakle, što je za svakodnevno iskustvo nepoželjno i prezreno, u Ikjuovoj etici dobrodošlo je i korisno. Moralno je živeti saobrazno nastrojenju duha znanome i kao *amor fati*, koje je volja da se živi u dobrovoljnom izgnanstvu iz „zone komfora”, uvek iznova vraćajući se svojem putu i to u afektivno angažovanom odnosu prema predmetnostima koje se na tome putu susreću.

Dok su danas u savremenome filozofsko-teološkom diskursu i među kulturama ne samo moguća već i neophodna terminološka i konceptualna sameravanja ljudske prakse uopšte, pa tako i asketske, pitanje odnosa prema moralnome sistemu zapovesti ipak zavisi i od ontologije, koja u budizmu na jedinstven način izrasta neposredno iz praznine. Ipak, u onoj meri u kojoj je poređenje s mističkim tradicijama kabale i hrišćanstva moguće, ono je već dovoljno da bi se izveo minimum zajedničkih pretpostavki u pogledu posledica praktične i etičke prirode u činu kršenja moralnih odredbi. Može se pretpostaviti da put intenzivnog upražnjavanja asketskoga napora kroz ostvarivanje zakona vodi ka intenziviranju sila što dramatizuju čin askeze na načine koji podstiču aktualizaciju neponovljivo individualnih konfiguracija.¹⁰ Koliko asketska borba jeste otpor stihijama koje ometaju postizanje cilja, toliko se njome pojačava i izloženost odnosno izoštrava svesnost prema afektima što deluju širinom psihofizičkog kontinuuma. Budući da transgresivnost, pozovimo se opet na Bataja, čini ono što čovek kao egzistencija u telu jeste, njegov ontološki status, uprkos naporu, nemoguće je konačno rešiti dok god on prebiva telesno. Kako kaže Lindi (臨濟義玄, 9. vek), najčuveniji učitelj kineskoga čana (zena), mudar čovek nalazi

10 Kazancakis, tako, piše o već starijem svetogorskom monahu koji mu je, kao tada mladom posetiocu u manastiru, poverio svoju najveću tajnu. Monah je pričao o godinama svoga podviga, i ispovedio očajanje nad besplodnošću toga truda, koje ga je nekada mučilo. Jednom prilikom, podlegao je iskušenju i prekršio svoje monaške zavete u susretu sa ženom. No, tek nakon pada je, navodno, iskusio i poznanje Božjeg prisustva i staranja (Kazantzakis, 1965: 214–223). Ovo nipošto ne može biti univerzalno asketsko iskustvo, i o prirodi te epifanije bi se moglo raspravljati, no istina je da niko drugi, do njega samoga, o tome ne bi ni mogao govoriti. Poznati japanski zen monah i autor Gen'ju Sokju, objašnjavajući pomenuti pojam *furju*, sugerise da se susret sa sublimnim, kako bi se *furju* još mogao shvatiti, događa u trenutku intenzivne razmene osećanja s bilo kojim bićem u prirodi – podela na živo i neživo tu nije od značaja (玄侑, 2008). Važno je primetiti da se u tim trenucima mobilise najveći afektivni potencijal, što rađa strasti koje, prema nepoželjne u budizmu, s druge strane jesu dinamična zona visokog napona i kreativne interakcije sa svetom.

se uvek na putu, iako svoj dom nikad ne ostavlja (山田, 2001: 43). Od svih ljudi, asketa je ponajviše onaj koji putuje između transcendencije i imanencije, pri čemu je u svakoj tački toga puta sadržano već i njegovo dokončanje. Ako transcendencija ne samo da joj snishodi već se u imanenciji i ostvaruje – a na toj tezi zasniva se i zen – onda je moguće zamisliti i Ikjuovu obrnutu askezu: kao put koji hodi za podvižnikom ne zaslugom njegove moralne beskompromisnosti, koliko spremnosti na to da raspoložive životne sile angažuje u prevladavanju ontološko-etičke izolacije i nemoći.

Bernar For (Bernard Faure) smatra da ukupna tradicija budizma mahajane već podrazumeva neku vrstu kršenja pravila (Faure, 1998: 98). To može biti odstupanje od tradicionalnih doktrinarno-filosofskih formulacija budizma, pa sve do prestupanja discipline i zapovesti – a samo u krajnjem i najređem slučaju onih zapovesti kojima se regulišu pitanja seksualnosti. Veoma se retko ličnostima iz panteona mahajane dopušta prestupanje u tom najosetljivijem domenu, a onda kada se to i dogodi, ono se uzima kao izuzetak i naročiti vid samilosti i požrtvovanja, čime biće u rangu *bodhisatve*, tj. probuđenoga, inicira proces prosvetljenja kod osoba koje još uvek poznaju isključivo jezik greha.¹¹ Na duhovno usavršeno biće grehovni otrov navodno nema nikakvoga dejstva, budući da savršeni blagorazumno koristi sva sredstva, uključujući i „nedozvoljena“, ne bi li se zabludeli prizvao prosvetljenju.¹² Uostalom, napomenuli smo već da se i greh smatra suštinskim *praznim*, pa prosvetljena bića, znajući to, deluju bez karmičkih posledica i vezivanja kako lošim tako i svojim dobrim delima. Pri tome, svakako, valja imati na umu to da ovakva logika nipošto ne znači ohrabrivanje na prestupništvo. Kada u budističkom spisu *Vimalakirti sutra* čitamo da bodhisatva postiže puno poznanje na putu prosvetljenja tako što upražnjava – *ne-put* (jap. *hido*), onda to znači, s jedne strane, da prosvetljenje nije tek *posledica* određenog *uzroka*, tj. stroge discipline odnosno bekstva od sveta u kontemplaciju. Isto tako, duhovno usavršavanje nije ni isključivo jednosmerni put, već pre postojanje između dva pola, grehovnosti i svetosti (imanencije i transcendencije), a koji se, u budizmu, svode na jednu istu suštinu (jap. *bonno soku bodai*). Ukoliko znamo još i to da se pomenuta sutra svrstava među temeljne spise mahajane, tipa budizma koji utemeljuje dostojanstvo laičkog budizma nasuprot formalizmu i, potencijalno, hipokriziji te duhovnom monopolu monaške elite, onda se naslućuje da taj *ne-put* ne može biti put dat jednom zasnagom kao verna replika nasleđene tradicije, već ga iznova mora ucrtavati onaj koji njime ide, neponovljivo ga ponavljajući.

Važan proizvod ove inverzije jeste pozitivno uključivanje dinamike ljudskih strasti i afektivnosti u proces askeze, kao duhovnog preobražaja i ontološkog osvešćivanja. Kako poučava i jedan poznati koan, karmički zakon uzroka i posledice ne može se prenebregnuti – jer to povlači ozbiljne posledice. U isto vreme, međutim, karmu ne treba tumačiti ni kao neumitnu mehaničku kauzalnost, jer u tom slučaju prosvetljenje postaje funkcija straha od posledica i gubi svoju transcendentnu

11 Naravno, ovakvi kriterijumi deo su odgovarajućih hagiografskih žanrova i primenjuju se ne na ličnosti iz istorijskog vremena nego na osveštana bića višeg reda.

12 Iako međusobno sameravanje i svođenje jednoga na drugo nije moguće, prosvetljenje (jap. *bodai*) u budizmu mahajane moglo bi se uporediti s pokajanjem (grč. *μετάνοια*) u hrišćanstvu.

komponentu. Postoje oprečna tumačenja povodom ovog pitanja, no pokazuje se sklonost budizma mahajane uopšte, pa tako i zena kao njegovog dela, ka tome da transcendentnost prosvetljenja sačuva tako što će čovekov energetski eksces rešavati imanentistički, tj. afirmacijom života i njegovih tokova, izbegavajući krajnosti predavanja neobuzdanim stihijama ali i isključivosti nirvane kao apsolutnog i čak nedostižnog cilja. Prosvetljenje nije otkrovenje što dolazi izvan granica svakodnevne realnosti, već je aktualizacija višeg kognitivno-afektivnog modusa bivstvovanja, koji valja uvek negovati i koji je u dosluhu sa virtualnim, još neostvarenim potencijalima ugrađenim u matricu individualnog postojanja.¹³ U ovome smislu, Ikju kao monah moguć je jedino unutar paradigme budizma mahajane. I samo ime „Ikju” znači „predah” ili „trenutak odmora”, a dobija ga od svojega učitelja nakon što mu – uz izveštaj o postignutom prosvetljenju – prinosi sledeću pesmu: *Od skverni greha / na putu do čistote / časak predaha; / To li će kiša – nek’ pada! / To li će vetar – nek’ duva!* (禪文化研究所, 2000: 77). Čini se da Ikju proglašuje smirenje putnika na putu čije je beskrajsnosti i neizvesnosti sasvim svestan. Učitelj Kaso priznaje autentičnost njegove spoznaje, no Ikju odmah upražnjava svoje mesto među prosvetljenima i stavlja se na raspolaganje prirodnom toku stvari, odbacujući gordu pomisao da se prosvetljenjem put završava.

Među popularnim kaligrafskim temama u Japanu nalazi se i aforizam koji se pripisuje upravo Ikjuu, a koji kaže da je „lako ući među Bude, a teško među demone”.¹⁴ Bespredmetno je danas postavljati pitanje autentičnosti ove misli kao Ikjuove, jer on ni ne može biti njen pravi, a svakako ne i jedini, autor. Naprotiv, ponajpre će biti da poreklo ovakve ideje, ili, bolje rečeno, autentični provodnik njenoga smisla, leži u kolektivnome, impersonalnom, koje neobuzdane tokove vitalnih sila oseća kao deo zajedničkog nasleđa, u čijoj distribuciji pojedinac ima tek svoj udeo, ali koji mogu biti bezbedno zbrinuti samo u zajednici. Jedna takva zajednica dramatizovana je, znatno posle Ikjuovog vremena, u njegovome navodnom susretu s kurtizanom nezaboravnog imena – Paklena dama. Po rođenju nazvana Otoberi, ona svoje kasnije, zlokobno ime ne nosi zbog nekakve svoje nečastive prirode već stoga što joj je odeća bila oslikana prizorima paklenih muka, kao upozorenje i opomena, ali i u znak sećanja na stradanje i propast njene porodice.¹⁵ Iako već na putu prosvetljenja, ona je i dalje obavljala svoj prezreni posao, a legenda kaže da joj se Ikju, videvši njezinu lepotu, obratio pesmom: *Slušah o tebi / a na pogled tek uzdrhtah – / to li je pakao* (v. 旭堂, 2023).

Na to je strašna lepota dodala drugi deo pesme: *Pogibli svojoj idu / i svi u njegov padoše* (旭堂, 2023). Ona upozorava da doći u njenu blizinu, zbog grešnog posla kojim

13 U datom trenutku i neznanim povodom aktualizuju se virtualnosti koje se nesvesno nose, i nastaje nova konfiguracija sveta. Prosvetljena osoba ne prihvata taj novi svet radujući se dobitku i tugujući nad gubitkom, već se osposobljava za suspenziju ličnih projekcija i povlačenje natrag u virtualnost, odakle dalje aktivno učestvuje u nadindividualnim stvaralačkim procesima koji se ni na trenutak ne zaustavljaju.

14 Jap. 仏界易入 魔界難入. Iako se one ne mogu razumeti u istome ključu, ova misao paradoksalnošću podseća na poznate reči čuvenog svetogorskog podvižnika i duhovnika Siluana Atonskog, koji je davao sledeći savet: „Drži um svoj u Adu i ne očajavaj”.

15 Veoma često, u kuće za zabavu dospевale su devojke iz porodica teško pogođenih siromaštvom.

se bavi, znači hitati propasti. Poetski dijalog nastavlja se Ikjuovim odgovorom: *Ovaj Ikju / za telo svoje mnogo / ne drži, znaj / Jednako prebivam / u gradu il' pustinji*, a na kraju je poučava pesmom: *U noći mrkloj / kad čuje se glas / gavrana nemog / omili mi onaj što / usini me dok još ne bih* (旭堂, 2023). Tematsko-motivski kompleks postojanja pre rođenja vlastitih roditelja odnosno, u ovome slučaju, roditeljevo očinstvo još i pre sinovljevog rođenja čest je u zenu i pojavljuje se u različitim varijantama. Prosvetljenje kao tema ove pesme ne objašnjava se teleološki, nego se demonstrira imanentno kao oduvek prisutna stvarnost. Ona se intimno sazercava kao tajna postojanja još i pre fizičkog rođenja, te prethodeći podeli na lično i ne/bez-lično. Nešto slično je, u nama bliskome kulturnom kontekstu i neočekivano istočnjački, izrazio i Ivo Andrić u *Znakovima pored puta*:

Mi ne živimo, nego mi smo život. Lično postojanje kao i lična smrt samo su prolazne varke, dva trenutna talasa u okeanu pokreta koji se ocrtavaju oko nas. I učini mi se da sam sagledao koren naše misli o večnom životu i uskrsnuću. Večni život je u saznanju da su sve naše granice, sva stanja i promene samo uobražene i nasleđene zablude, a uskrsnuće je u otkriću da nismo nikad živeli, nego da, sa životom, postojimo oduvek. (Andrić, 2012: 153)

Iz antropologije i psihologije budizma mahajane proističe i osobeno razumevanje individualne subjektivnosti, a ono se mora uzeti u obzir u susretu s Ikjuovom interpretacijom zena. Premda se o prosvetljenju u zenu neretko govori i jezikom transcendencije, kao o susretu s višom, večnom prirodom, pravo mesto dešavanja tog susreta jeste sada-i-ovde kompleksa telo-duh, koji se u japanskome jeziku može izraziti integrišućim pojmom *kokoro*, tj. srce. Veoma važan pojam i u Ikjuovoj poetici, *kokoro* se odnosi na celinu intelektualnih, afektivnih i duhovnih kapaciteta – dakle na celinu ličnosti sa atributima i funkcijama utelovljene subjektivnosti (v. Кличковић, 2024). Govoreći približnim analogijama, mogli bismo se poslužiti sledećim promišljanjem subjekta u kontekstu Delezove filosofije:

[Individualnu] ljudsku subjektivnost, na primer, ne treba zamišljati kao stabilnu, racionalnu individuu, takvu koja doživljava promene ostajući, načelno, ista osoba. Naprotiv, za Deleza, sopstvo se mora koncipirati kao sastav [assemblage] sila u stalnoj promeni, tj. epifenomen koji nastaje slučajnim susticanjem jezika, organizama, društava, očekivanja, zakona itd. (Stagoll, 2010: 27).

Kao što vidimo, ma koliko se savremena misao i zen zasnivali na različitim pretpostavkama, oni, budući da i praktično i spekulativno ipak polaze od iskustva, nisu uvek nužno i u svemu suprotstavljeni, bar ne u toj meri da onemogućavaju svaki vid uporednog promišljanja.

Sledeći stih, takođe pripisan Ikjuu, ilustruje to u kojoj meri subjektivnost koju konstruiše japanska paradigma na svoj način takođe teži nadličnom i fluidnosti, mada sama ne nastaje kao reakcija na tradiciju čvrste ontologije i metafizike bića,

kao što je to slučaj na Zapadu: *Kad kažem srce / kakvu li to stvar / tako nazivam? / Huj vetra u borovima / crni trag na platnu*. Bez obzira na pitanje pravog autora ovog stiha – bio to Ikju ili ne – ovakav tradicionalni pesnički izraz odstupa od spekulativno-filosofskog diskursa čije bi se teze mogle naknadno i sistematski izlagati. I pored toga, izvesna bliskost sa savremenom percepcijom može se ipak prepoznati i priznati. Za pesnika zena, subjektivnost je nadlična kategorija, no zato ništa manje empirijski delatna; privremeno utelovljena, izliva se kroz čula – a budući, dakle, nadpersonalna, ona se, bar za kratki trenutak zamaha četkice, može javiti i kao apstraktni potpis vetra što iz krošnje bora silazi na slikarsko platno. Pesnik u tradiciji zena ne objašnjava već *praktikuje* strategiju subjektivnosti koja se realizuje na planu imanencije poetskoga jezika, uvek u nekom odnosu s ličnim iskustvom. Ni Ikju poetski izraz, potrebno je to iznova naglasiti, ne podređuje nedvosmisleno zen-budističkim značenjima i svrhama, već pluta širokom pučinom reči i iskustva, odazivajući se unutrašnjim intenzitetima njemu dostupnog sveta, koji se povremeno zgušnjavaju u pesmu kao sklop heterogenih značenja. On se pretežnim delom svojega vokabulara intertekstualno uključuje u postojeće tradicije, ali iza njegovoga pesničkog projekta stoji praktikujuća subjektivnost koja izmiče hijerarhijama značenja. Umesto telesnosti koja se iscrpljuje u disciplini budističke kontemplacije, on kreira poetsko telo koje je „afektivno, intenzivno i anarhističko” (Žukauskaitė, 2015: 62) – ne artikulisani organizam već dinamičko područje smislova u konstelacijama i ekstenzijama nepredvidljivoga pravca i morfologije. Kada Ikju, na primer, angažuje sliku intimnog čina između drevnoga bude i drvenog hramovnog stuba, uspostavlja se transverzala želje između živog i neživog pola, s erotskim asocijacijama kao svojevrsnim *conatus*-om, tj. vitalnom silom koja zahteva suprotnosti da bi kretanje uopšte bilo moguće. Ovo, međutim, nije alegorija nekakvoga reproduktivnog događaja. U jednoj takvoj pesmi, pod naslovom „Udovac” (鰥齋), ta se intimna veza preseca kao oštrim sečivom a energija oslobođena iz racionalno nemogućeg sakralnoga braka osveštanog Bude i osveštanog drveta vraća se podvižniku litalici koji teži da postane *niko* i *svako* – anonimni saputnik univerzuma (jap. *motsugai no ichikanjin*), van domašaja svakog načela organizacije.

Odvažimo li se na upotrebu još jednoga specifičnog pojma, pesnik Ikju može podsetiti na tip šizofreničara po Delezu i Gatariju, koji pruža otpor efektivnom kanalisanju želje bilo prema šematizmu zdravog razuma, bilo u smislu povinovanja društvenim i klerikalnim mehanizmima kontrole. Samoga sebe proglašava bezumnim i ludim, što se ne sme razumeti samo kao hiperbola ili kao, inače čest, epitet uz imena zen-budističkih monaha. Ikju kritikuje hipokriziju duhovne sabraće, no sam se ne zadržava unutar racionalizovanog sistema osveštanih vrednosti. Ono što brani i štiti, on to i ruši, pokazujući mestimično doista vrstu šizofrenog, anarhičnog sklopa jezika i delovanja, no teško mogućega bez odgovarajuće askeze što u sebi kontrahuje oprečne sile negacije i afirmacije života.

Otuda je metodološki korisno prikloniti se tezi o jedinstvu ličnosti, poziva i životne filosofije kod čoveka srednjeg veka (v. Hadot, 1995). Neophodno je iznova promišljati i samu asketsku praksu kao takvu, budući da se „ne može naučiti umetnost

življenja *technē tou biou* bez askeze, koja se mora razumeti kao vežbanje sebe [...]” (v. Valantis, 2008: 5–6). Između diskursa o askezi i same askeze neminovno je prisutna izvesna napetost, usled čega se oni čak međusobno potiru, no funkcionalno jedinstvo može se uspostavljati na primeru prakse konkretnih ličnosti. Tek uvažavanjem njegovog asketskog bića možemo izbeći jalovo sablažnjavanje delikatnim detaljima Ikjuove biografije, koji do danas zbunjuju poslenike zena. Umesto sablazni, na taj način mogu se bolje razumeti i izazovi i produktivni karakter asketskoga življenja, te tako ispravnije oceniti i uloga poezije u Ikjuovoj interpretaciji zena, naročito kada ona odstupa od uobičajene svrhe. Nasuprot drugim uglednim ličnostima iz iste tradicije, kao što su Dogen, Muso (夢窓疎石, 1275–1351) ili Hakuin (白隱慧鶴, 1686–1769), Ikju ne samo što nije ostavio nijedan diskurzivni spis koji bi se mogao ugraditi u temelje moderne spiritualnosti i tako racionalizovati, već on čak podriva svaki pokušaj da njegova živopisna ličnost bude na sistematski način ukroćena i upotrebljena.

I pored percepcije zena kao budističkoga puta stroge discipline, potrebno je, dakle, ukazati na to da najdugovečnije i najprivlačnije sećanje na srednjovekovni zen danas možda jeste ono koje se odnosi upravo na Ikjua, i to u celini njegovog asketsko-poetskog bića. Biografiji se može verovati ili ne – po prirodi žanra, ona ne iziskuje tumačenje; ono, pak, što nam se u dijalektici otkrivanja i skrivanja poverava, žudeći za razumevanjem, jeste njegovo poetsko delo. Jezgro tog dela čine dve zbirke pesama,¹⁶ zapravo jedinih tekstova koji mu se sa sigurnošću mogu pripisati: *Pesme ludog oblaka* (Kyouinshu/狂雲集) i *Samoprekorni stihovi* (Jikaishu/自戒集).¹⁷ U njima su sadržani stihovi na klasičnom kineskom jeziku. Pored već pomenute gramatičke i semantičke ambivalentnosti klasične poezije, Ikjuov izraz odlikuje se još i gustinom tkanja u kojemu se intertekstualna posezanja ka mnogovekovnoj kineskoj književnoj tradiciji susreću i prepliću s ličnim Ikjuovim vektorima bremenitim značenjskim kompleksima često sasvim nerazumljivim današnjem čitaocu. Antologija *Pesme ludog oblaka* sadrži brojne pesme u kojima se projavljuje ono što smo nazvali obrnutim asketizmom, a što predstavlja jedan način hajdegerovskog „prebivanja u svetu” ([...] *dichterisch wohnt der Mensch* [...]), koji za Ikjua podrazumeva jednovremeno i odbacivanje i prihvatanje tog sveta. Gotovo da bi se moglo kazati kako on prebiva doista *pesnički* – budući da ovaj pesnik svoje fizičko i duhovno prebivalište seli i prikriva, ostavljajući nas, sasvim dostojno pesnika, da njegovo jedino sigurno boravište na kraju opet potražimo u reči.

16 Kad se govori o „pesmi” u kontekstu zena, obično se naizmenično koriste nazivi *kanši* i *geđu*. *Kanši* je uobičajeni japanski naziv za klasičnu kinesku poeziju, dok termin *geđu* potiče od sanskritske reči *gatha* („pesma”, „stih”), i odnosi se na pesmu religiozne budističke sadržine.

17 Osim poezije na kineskome, postoji korpus prozanih tekstova u žanru propovednih narativa na japanskome jeziku, tzv. *kana hogo*, koji se pripisuju Ikjuu i u kojima se on javlja kao junak anegdota što jetkim, te neretko crnohumornim stilom i u jurodivom maniru upozoravaju građane na ispraznost života i svetskih zadovoljstava. Upitno ostaje, međutim, to da li se bilo koji od njih sa sigurnošću može pripisati baš njemu. Na sumnju navodi i to što se u kasnijim vekovima sličan narativ o Ikjuu još proširio, te on biva junakom i drugih anegdotskih dogodovština, ne više isključivo u službi budističke propovedi već se javljajući u liku kaluđera, često dečakčkog uzrasta, što svojom dovitljivošću dovodi u nepriliku gordost i glupost odraslih. Taj Ikju, poznat kao „tonči no Ikju-san” („naša pametnica Ikju”) junak je mnogih crtanih filmova, stripova i priča, te jedan od omiljenih dečjih heroja u Japanu.

Među 1060 pesama, koliko ih sadrži *Kjounšu* (芳澤, 2015: 101), nalazi se značajan broj onih kojima se Ikju naizgled otkriva u nekome od svojih mnogih lica. No, u mnogome slučaju on kao da se pojavljuje već u prošlosti, skrivajući se od sadašnjosti, te nas ostavlja s utiskom da smo još jednom zahvatili u prazno – i ostali prevareni. U međuvremenu, pesnikov portret pohranjen je na drugo, sigurnije mesto. Sledeća pesma deluje upravo na takav način:

Mahniti ludak, po bezumlju čuven;
 Pustim željama veran, po kućama bluda i krčmama biva.
 Nego, nađe li se ko oštrouman međ' vama – de, kušajte me!
 Eno me na jugu, eno na severu – eno me na zapadu, eno na istoku.
 (芳澤, 2023: 464)

Nemogućnost geografskog i fizičkog lokalizovanja monaha-lutalice sugerise nesvodljivost njegovog identiteta, pri čemu se prostornim koordinatama u poslednjem stihu aludira na nepojmljivo čudovišne dimenzije džinovske ptice iz dela *Čuang Ce* (v. 芳澤, 2023: 465). Naglašavanje eluzivnosti može se razumeti i kao konvencionalni zenovski trop o neuhvatljivosti *prave prirode*, tj. prosvetljenja (jap. *honrai no menmoku*). Treći stih pretpostavlja polemičkog sagovornika – iz biografsko-istorijskog konteksta znamo da bi to mogla biti monaška zajednica kojoj se on obraća izazivački, sa zahtevom da ga ispitaju i, ako mogu, razotkriju njegovo pravo lice. Ukoliko bi, međutim, Ikju na ovaj način retoričkim sredstvima tek ukazivao na nekakvu apstraktnu duhovnu suštinu univerzalnog bića, onda on ne bi odstupao od pristupa svojstvenog i mnogim drugim monasima-pesnicima toga vremena i ne bismo mogli govoriti o idiosinkratičnosti njegove poezije i zena. Promakao bi nam, takođe, i važan efekat njegove pesničke reči koji se manifestuje kao diferencirajuća sila što ponavljanom realizacijom sopstvenog arhetipa iznova ruši i gradi svoj kontroverzni identitet.¹⁸

Ono što Ikjuu čini asketom obrnutoga puta jeste, pre svega, glasno i uporno proklamovano prestupanje budističkih zaveta odlaženjem na nedostojna mesta, kao i eksplicitna erotičnost stihova o slepoj devojci Šin. Kako učenici ne beleže ove momente u učiteljevom životopisu, ni do danas nema saglasnosti po pitanju faktičnosti tog egzibicionističkog ispovedanja poročnosti. A pošto drugih dokaza u prilog ili protiv Ikjuovog celomudrija nema, u njihovom odsustvu on stiče harizmu onoga koji je smirenim prihvatanjem grešnosti – a koju „transcendira” praktikujući je bez podvojenosti – stekao kontroverznu slavu palog kaluđera (jap. *hakaiso*). Ikju Sođun je onaj koji odbija pokoravanje autoritetu – kao što odbija da i sam postane autoritetom; on ne potčinjava svoju volju ni ličnim ambicijama niti konfiguracijama žudnji svoga vremena, bez obzira na to da li su one produkt struktura sekularnih ili klerikalnih institucija.

18 Medijum ovog ponavljanja jeste i praksa da ugledni monasi ispisuju prigodan stih (jap. *san*) na sopstveni portret (jap. *chinso*), nastao na molbu, odnosno prema porudžbini učenika i sledbenika. Među japanskim učiteljima zena, najviše je sačuvanih upravo portreta Ikjuu, ukupno dvadeset i dva (芳澤, 2015).

Dosad naznačene glavne kontradiktornosti Ikjuove interpretacije zena, koje zbunjuju svako razumevanje vođeno očekivanjima biografske, logičke ili doktrinarne koherentnosti,¹⁹ ugledni kritičar Kato Šuiči (加藤周一, 1919–2008) svodi na sledeće parove suprotnosti: prosvetljenje/prestupanje; samouverenost/samoporicanje; otšelnštvo/sarkazam; (kontemplativni) zen / (molitveni) budizam Čiste zemlje²⁰ (v. 芳澤, 2015: 152). Ove protivrečnosti u nedoumicu naročito dovode um nespreman da razume oprečnosti svojstvene monaškoj ličnosti, koji je stoga sklon da tumačenje podređuje moralnim i ideološkim potrebama savremenog doba. Takvo je, na primer, mišljenje da su aspekti „nemonaškog” ponašanja u Ikjuovom ispovedanju zena ništa drugo do književno sredstvo, tj. legitimni elementi fiktivnosti i stila – iza kojih stoji zapravo više nego uzoran monah. Na suprotnom kraju su oni savremeni autori koji u napetosti između transgresivnosti i purizma identifikuju buntovničku ličnost koja taktičkom jurodivošću razobličava društvene i doktrinarne devijacije. U prvom tumačenju, hermeneutički krug se zatvara vraćanjem pravovernosti značenja samo prividno odmetnutih u prestupništvo. U drugome, pak, slučaju, Ikju se proslavlja kao egzistencijalistički heroj koji je osvojio slobodu da bude ono što jeste: istinski samosvojna ličnost koja se proživljavanjem sopstvene moralne razvraćenosti služi kao krajnjim sredstvom razobličavanja *mauvaise foi* lažnih učitelja među monasima svojega vremena.

No, pored istorijsko-društvene i egzistencijalističke kritike i interpretacije, danas imamo mogućnost da Ikjuovo dobrovoljno izlaganje krajnostima ne svodimo prosto na književnu fikciju, odnosno na kontra-etiku afektirane jurodivosti što gorkim lekom i vlastitom žrtvom izobličava ono veće zlo, prema homeopatskom principu da se slično leči sličnim. Zen se jeste upražnjavao kao put strogog asketskog podviga kojim je i Ikju hodio, barem u godinama potčinjenosti i poslušnosti učitelju. Ipak, nedovoljno bi bilo asketski život u svemu redukovati isključivo na *via negativa*. Kao što pokazuju savremeni filosofi poput Bataja i Deleza, s rezidentnom transgresivnošću ljudske prirode i mnoštvenošću planova koji konstituišu pojedinačnu egzistenciju mora se ozbiljno računati, i to ne samo kao izvorištem grehovitosti već i kao prilikom da se u projekat preobražaja svakodnevnog ego-svesti uključe vitalne sile koje ljudsko postojanje određuju u celini tela i duha. Ono što, ne bez dužnog opreza i uzdržanosti, predlažemo kao tačku dodira između jedne struje savremene misli i zena, te Ikjua opisanog kao *enfant terrible* što se rađa iz sopstvene poezije, jeste razumevanje osetljivo na dinamiku ponavljanja kao diferencijacije i na relevantnost virtualnosti u delezovskom smislu. Iako deo drugačije episteme i sa viševekovne

19 Iako pojedini autori pretpostavljaju fiktivnost najradikalnijih elemenata Ikjuove poezije, moramo uzeti u obzir to da klasična kineska poezija pesmu tretira kao dokumentovani trag stvarnog iskustva (Owen, 1985: 15). Ovo utoliko više važi za monahe-poete u tradiciji zena, kod kojih stihovani izraz u retoričkoj i performativnoj funkciji po pravilu izražava iskustvo neke vrste.

20 Iako je takva podela tek uslovno opravdana, smatra se da je osnovna razlika budističkog pravca Čiste zemlje u odnosu na zen ta da njegovi sledbenici nadu polažu u samilost oboženih Budâ i molitveno obraćanje njima, dok zen slovi za učenje koje zagovara ostvarenje duhovnog cilja sopstvenim naporom, prevashodno kontemplativnim i intuitivnim putem. U Ikjuovoj biografiji zabeleženo je da on u jednom periodu prolazi kroz duhovnu krizu i, vođen revoltom prema dekadenciji zen monaštva, odlučuje da se pridruži školi Čiste zemlje. Bez obzira na složene istorijske okolnosti u tom smislu, nema dokaza o tome da je on zaista napuštao redove zen-budističkog monaštva.

distance, Ikju bi mogao činiti deo fronta protiv „neprirodno” fiksiranih identiteta i vladavine ontološki prividno stabilizovanog subjekta a u prilog deteritorijalizaciji ostvarenih i afirmisanju potencijalnih stanja.

Govoreći o istočnjačkoj samokultivaciji kao vidu delezovske kontra-aktualizacije, Margus Ott (Margus Ott) navodi značaj otvaranja tela prema povezanostima u eksperimentalnom modusu, da bi se otkrilo „kako moje telo odgovara drugim telima” (Ott, 2019: 319). Verujemo da su upravo pomenuta Ikjuova estetika *furju* i njegova reinterpetacija tog pojma ključna pristupna tačka za razumevanje logike neutralizovanja podvojenosti, kakve prethodno definiše Kato, i otvaranja prema polju virtualnosti, neaktualizovanih potencijala, kao načinu drugačijeg, potpunijeg angažovanja u svetu. Onaj ko je bez otpora prožet estetikom *furju*, on je u delezovskom smislu i etički kompetentan, već i time što je manje uslovljen memorijskim formacijama konvencionalnog vremena, među koje se može uvrstiti i u prošlosti dat zavet rigoroznog poštovanja zapovesti. Svaki čin poništavanja aktualizovane prošlosti – pa bila ta prošlost i čuvar neophodne moralnosti – a u korist otvaranja prema budućnosti, jeste dakle i novo rođenje, što odgovara i cilju askeze kao takve.

To rođenje, međutim, nije još i konačni cilj, koji nužno uvek izmiče, već je rađanje večno angažovanje u *postajanju*, tj. bivanju *nekim drugim* – ne u pseudo-novini statički zamišljenih identiteta, već u prelaznim oblicima simbiotičkog saživljavanja različitih elemenata. Retorika zena, a nju Ikju obilato koristi, podržava takvu slobodnu razmenu u kojoj gost i domaćin naizmenično preuzimaju uloge, uzajamno prolazeći kroz promene. Ni asketsko potiranje fiksacija sopstva tada nije „mističko bekstvo” (Ott, 2019: 320) iz sveta, koje nije ni moguće, već se odvija pozitivnim načinom iznalaženja novih puteva upražnjavanja afektivne i preobražavajuće razmene s tim svetom. U tom fluidnom matriksu, ni Ikju više nije zen-pesnik, jer se unutar konvencionalnog miljea zena ovaj jurodivi kaluđer pojavljuje kao otelovljenje tendencije razorne po budistički transcendentni poredak, pritom naizgled poričući čak i samu asketsku volju. On, međutim, ne može biti smatran ni isključivo pesnikom erotskih i drugih subverzivnih tema, budući da svetost i svetogrđe pripadaju istoj dimenziji otvorenih mogućnosti i u istoj su službi poništavanja izdvojenoga sopstva, odnosno oživljavanja kroz saobražavanje talasima u moru života koji je posvuda. Ta odanost životu u njegovoj ogoljenosti može, doduše, biti prikrivena retoričkim sredstvima u duhu visoke kulture toga vremena, odnosno angažovanošću temama spoljašnjeg plana, no to ne umanjuje činjenicu da njegov izraz nastaje na liniji asketskog iskustva, te otuda u njemu smelost da u isti kontekst dovede i semantički energizuje prostorno-vremenski sasvim udaljene entitete.

Na tragu polulegendarnih „osvećenih prestupnika”²¹ iz budističke tradicije, Ikju se javlja kao istorijska ličnost koja uspeva da oživi konstelacije heterogenih elemenata, ne povlašćujući isključivo značenja inherentna zenu niti održavajući identitetsku trajnost pesničkog subjekta. Jedina konstanta kod njega jeste ekonomija

21 Time mislimo na manifestacije jurodivosti među budističkim ličnostima, kakve su već pomenuti Puhua ili Hanšan u Kini – a u Japanu ponajviše upravo Ikju.

žudnje, zacelo iste one koja je vodila i njegova asketska pregnuća, no koja se nije dala zavarati i poništiti u iskustvu prosvetljenja. Kada se učini da se njegov prestupnički duh više ne da zauzdati disciplinom zena, on, ne propuštajući da kritički odmeri duhovno licemerje, razobličava požudne porive u sebi samome. No, prvom zgodnom prilikom Ikju opet vrši *reteritorijalizaciju* puteva žudnje, pohvaljujući, na primer, homoseksualnu praksu starijeg monaha ili ispovedajući vlastitu privrženost telesnoj ljubavi, neumorno prkoseći obrascima poslušne duhovne rutine koji teže da žudeću životnu silu organizuju i neutrališu je u kontrolisanim tokovima i nepovratno aktualizovanim vidovima konvencionalnog monaškog života.

Čini se da tradicionalno postoji tendencija marginalizovanja Ikjua u razmatranjima glavnih tokova japanskog zena, zacelo otuda što se on percipira kao ličnost koja istupa iz sistema. S druge strane, pojedini vodeći intelektualci posleratnoga perioda, kada se već kritički razmislilo i o odgovornosti za ratnu avanturu i poraz Japana, upravo iz istog tog razloga nalaze u njemu prototip ikonoklastične prirode zena i arhetip egzistencijalističkog junaka koji je živio svoju autentičnu slobodu. U ovoj reevaluaciji, primećuje se čak neka vrsta racionalističkog impulsa, naročito kada se Ikju slavi kao srednjovekovni primer individualne slobode ostvarene protiv režimskog tradicionalizma. Pri tome se ne uzima dovoljno u obzir činjenica da je on bio budistički podvižnik, koji svoju slobodu verovatno nije razumeo u smislu savremenog demokratskog prava na različitost i individualnost. Ikju doživotno ostaje asketa, onaj koji stranstvuje na putu čiji se smisao ne iscrpljuje ni u društvenoj kritici niti pak u hedonističkoj samodovoljnosti, kako bi to, možda, neke među njegovim pesmama mogle sugerisati. Pesnik na Putu zena – to je aspekt njegove ličnosti koji ima svoje korelative i drugde u dugoj istoriji filozofskog i poetskog nasleđa Kine i Japana. Međutim, da bi svet budističkog askete-pesnika ostao relevantan i danas, neophodno je bilo ukazati na činjenicu da asketizam ne predstavlja nužno potiranje i negaciju života, već može biti izoštravanje i radikalizovanje upravo *žudnje* za životom, po cenu poništavanja odviše personalizovane subjektivnosti. Istinska punoća života podrazumeva izlaganje stalnom eksperimentu u sadejstvu sa silama koje taj život obrazuju – delujući nevidljivo, no zato ništa manje stvaralački u beskonačnom mnoštvu raznolikosti i uzajamnih prožimanja. Otuda i potreba da se iznova naglasi imanentistička težnja zena, koja se ogleda u afirmisanju aktivnog odnosa prema singularnostima živog i neživog sveta podjednako – sve do potiranja ograničenosti ego-identiteta i saživljavanja sa životom kojim nam se *bića* približavaju i pozivaju na odgovor.

Ikju nije što i Kazancakisov asketa – božanski saborac u kosmičkoj drami spasavanja i Boga i Čoveka. No, u oba slučaja, nije reč o kvijetizmu i pasivnom zamiranju, nego o strasnom i *etički* odgovornom susretanju s *događajima*, to jest o činu kojim se život intenzivira a stvari prestaju da budu objekat u vlasništvu subjekta. Umesto toga, čovek odustaje od samovlasnosti gospodara nad stvarima i stupa u tok ne lično ostvarenog već života kao takvoga, onog koji se i bez učešća ljudske volje odvija izvan konvencionalne podele na unutarne i spoljašnje. Ikju se rađa iz vlastitog asketskog napora i doživotnog pesničkog, autopoetičkog ogleđa, ne

bivajući nikad obrascem i uzorom drugima. On odbija da oponaša druge i odlučno obeshrabruje one koji ga prisvajaju. Ako smo ga postavili u temelje identiteta japanskog zena, onda to nije stoga što je ostavio, kako bi se to reklo, nekakav „neizbrisiv trag”. Naprotiv, Ikju postoji jedino kao večita razlika u odnosu na samoga sebe, kao stalna žudnja za povratkom, no uvek nas suočava s fatalnom greškom u pokušaju da ga zateknemo na istom mestu. U tom smislu, njegov je trag nemoguće slediti. Ipak, čak i onda kada možda nije reč o neposrednom uticaju, neke druge ličnosti Japana na raskršću zena i poezije, kao što su čuveni monah i pesnik Rjokan (良寛, 1758?–1831) ili moderni pesnici haikua, Taneda Santoka (種田山頭火, 1882–1940) i Ozaki Hosai (尾崎放哉, 1885–1926), mogu se takođe smatrati svojevrsnim izdancima Ikjuovog obrnutog asketizma.

Trajno zanimanje za njegovu poeziju dokazuje da se njen domet ne iscrpljuje u poetici i u potrebama njegovog vremena, pa verujemo da će buduća proučavanja Ikjuovog stvaralaštva pokazati da njegova aktuelnost leži upravo u sposobnosti da se obnavlja kao što se obnavlja i sam život: manifestovanjem nevidljivih potencijala skrivenih u naborima pesnikovog iskustva i singularnosti osebnog jezika, podstaknutih žudnjom za ekspresijom i individuacijom. No, i ta spoznaja je moguća tek pod jednim uslovom: da čitalac i sam bude svojevrsni tragalac, dostojan izazova koji se pred njega postavlja.

Literatura

- Andrić, I. (2012). *Znakovi pored puta*. Zrenjanin: Sezam book.
- Bowring, R. (2019). Ikkyu Sojun. In J. A. Silk (Ed.), *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, vol. II (pp. 987–990). Leiden: Brill.
- Clark, T. (2002). Deleuze and Structuralism: Towards a Geometry of Sufficient Reason. In K. A. Pearson (Ed.), *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer* (pp. 58–72). London: Routledge.
- De Mul, J. (2011). Horizons of Hermeneutics: Intercultural Hermeneutics in a Globalizing World. *Frontiers of Philosophy in China*, 6(3), 629–656.
- Dombrowski, D. A. (1998). Ultimate Reality and Meaning in Nikos Kazantzakis. *Ultimate Reality and Meaning*, 21(3), 177–194.
- Faure, B. (1998). *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*. New Jersey: Princeton University Press.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Malden: Blackwell.
- Han, B. C. (2022). *The Philosophy of Zen Buddhism*. Cambridge: Polity Press.
- Harpham, G. G. (1992). *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hori, V. S. (2010). *Zen Sand: The Book of Capping Phrases for Koan Practice*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kazancakis, N. (2021). *Askeza/Salvatores Dei*. Čačak: Gradac.
- Kazantzakis, N. (1965). *Report to Greco*. New York: Simon and Schuster.

- Liu, J. (1998). *Language – Paradox – Poetics: A Chinese Perspective*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ma, Z. G. (2018). Trickster-Like Teachings in Tibetan Buddhism: Shortcuts towards Destroying Illusions. *Asian Research Journal of Arts & Social Sciences*, 5(1), 1–9.
- Ott, M. (2019). Deleuze and Zhuangzi: Actualization and Counter-actualization. *Asian Studies*, 7(1), 315–335.
- Owen, S. (1985). *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- See, T., Bradley, J. (Eds.). (2016). *Deleuze and Buddhism*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Sholtz, J. (2020). Bataille and Deleuze's Peculiar Askesis: Techniques of Transgression, Meditation and Dramatisation. *Deleuze and Guattari Studies*, 14(2), 198–228.
- Stagoll, C. (2010). Becoming. In A. Parr (Ed.), *The Deleuze Dictionary* (pp. 25–27). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Valantasis, R. (2008). *The making of the self: Ancient and Modern Asceticism*. Cambridge: James Clarke & Co.
- Wolfson, E. R. (2021). Ascesis, Hypernomianism, and the Excess of Lack: Semiotic Transfiguration of the Somatic. In J. P. Brown, M. Herman (Eds.), *Accounting for the Commandments in Medieval Judaism: Studies in Law, Philosophy, Pietism, and Kabbalah* (pp. 229–281). Leiden: Brill.
- Zhang, P. (2016). Deleuze and zen: An Interological Adventure. *Canadian Journal of Communication*, 41(3), 411–441.
- Žukauskaitė, Ž. (2015). Deleuze and Beckett Towards Becoming-Imperceptible. In S. E. Wilmer, A. Žukauskaitė (Eds.), *Deleuze and Beckett* (pp. 60–77). London: Palgrave Macmillan.
- Чити, Ј. Д. (2024). Пустинја као град: Увод у проучавање египатског и палестинског монаштва у хришћанском царству. Будва: Манастир Подмаине.
- [Čiti. J. D. (2024). *Pustinja kao grad: Uvod u proučavanje egipatskog i palestinskog monaštva u hrišćanskom carstvu*. Budva: Manastir Podmaine]
- Кличковић, Д. (2024). Има ли исток срца – појам кокоро и концептуализовање субјективности у јапанској култури. *Језици и културе у времену и простору*, 11(1), 26–38.
- [Kličković, D. (2024). Ima li istok srca – pojam kokoro i konceptualizovanje subjektivnosti u japanskoj kulturi. *Jezici i kulture u vremenu i prostoru*, 11(1), 26–38]
- 玄侑宗久 (2008). 風流の起源. エッセイ. <http://www.genyusokyu.com/essay08/yaseizidai/0805.html>
- [Gen'yu, S. (2008). *Furyu no kigen. Essei*
- 飯島孝良「『一休和尚年譜』と弟子たちの見た一休」.
<http://iriz.hanazono.ac.jp/yomimono/iiijima006.pdf>
- [Iijima. T. (n.d.). „Ikkyu osho nenpu” to deshitachi no mita Ikkyu]

- 旭堂南龍 (2023, June 20). 講釈師が語る一休さんの三十三 地獄太夫に引導の歌を読み返す. *The Travel News*. <https://www.travelnews.co.jp/column/kodan/2023062009002035846.html>
- [Kyokudo, N. (2023, June 20). Koshakushi ga kataru Ikkyu san no 33 Jigoku Dayu ni indo no uta wo yomikaesu. *The Travel News*]
- 山田無文 (2001). 『臨濟録』. 京都: 禅文化研究所.
- [Yamada, M. (2001). *Rinzairoku*. Kyoto: Zen bunka kenkyusho]
- 芳澤勝弘 (2015). 『一休』別冊太陽. 東京: 平凡社.
- [Yoshizawa, K. (2015). *Ikkyu (Bessatsu Taiyo)*. Tokyo: Heibonsha]
- 禅文化研究所 (2000). 『一休道歌』三十一文字の法の歌. 京都: 禅文化研究所.
- [Zen bunka kenkyusho (2000). *Ikkyu doka (31 moji no hou no uta)*. Kyoto: Zen bunka kenkyusho]

Izvori

- 芳澤勝弘 (2023). 『一休宗純「狂雲集」再考』. 東京: 春秋社.
- [Yoshizawa, K. (2023). *Ikkyu Sojun 'Kyouinshu' saiko*. Tokyo: Shunjusha]
- 今泉淑夫 (1998). 『一休和尚年譜』. 東京: 平凡社.
- [Imaizumi, Sh. (1998). *Ikkyu osho nenpu*. Tokyo: Heibonsha]

Dalibor D. Kličković

Summary

REVERSE ASCETICISM OF THE ZEN MONK AND POET IKKYU AND POETICAL IDENTITY OF THE JAPANESE ZEN

In this paper, we look for new ways to interpret an inclination towards numerous non-orthodox and subversive elements in the poetry of Ikkyu Soju, a controversial medieval Japanese Zen monk. Although poetry had been widely used in Zen circles for centuries before, and despite Ikkyu's valiant attitude regarding his own place as the heir to his Chinese spiritual predecessors, his very poetry includes many "uncanonical" and seemingly heterodox features. To date, most of them have been interpreted in the vein of "Ikkyu the rebel" against the perceived hypocrisy of the Zen elite. Not intending to dismiss such an understanding, we find it necessary to propose another approach as well, in search of a point of view that integrates Ikkyu as both a poet and an ascetic. We argue that "both Ikkyus" contribute to each other, making him a poet of *becoming*, largely in alignment with certain basic tenets of Deleuze's philosophy. Ultimately, Ikkyu emerges as a follower of a reverse ascetic way, unremittingly subverting the actualized and concealing himself in the virtual. He is not a poet by virtue of a strong and convincing poetic voice, but a poet of impermanence, one who never let himself be confined and thus reduced to any preestablished frame of identity.

Key words:

Ikkyu Soju, Japan, Zen Buddhism, ascesis, poetry, transgression