



Ružica Čičak-Chand

TIN UJEVIĆ — ZAPISI O INDIJI



Izdanje *Sabranih djela* Tina Ujevića, prije petnaestak godina,¹ odjeknulo je u našim umjetničkim krugovima kao pravi kulturni događaj, s vidnim prizvukom otkrića i za širu kulturnu javnost. Impresionirao je pjesnikov stvaralački opus od sedamnaest povelikih svezaka, otkrilo se, s neporecivim činjenicama, da je Ujević bio ne samo vrlo talentiran stvaralac nego i velik radnik među našim književnicima i umjetnicima, u prošlosti i sadašnjici. Najugodnije, i zapravo veliko otkriće značila su *Sabrana djela* Tina Ujevića za indologe i sve one koje zanima Indija i njezina kultura. U njima se, naime, raspoređen u više svezaka, nalazi bogat i zanimljiv materijal posvećen toj dalekoj zemlji, njezinoj historiji, filozofiji i poeziji. I u ovom slučaju impresionira velik trud što ga je Ujević godinama ulagao da bi Indiju pribli-

¹ Tin Ujević, *Sabrana djela*, sv. I—XVII, Znanje, Zagreb 1963—1967.

žio našim čitaocima, da bi im predstavio njezinu duhovnu i društvenu bit, kako ju je on doživio i sagledao u svojoj intelektualnoj i poetskoj viziji.²

Namjena je ovoga priloga pokušati odrediti značenje Ujevićevih zapisa o Indiji za razumijevanje vrijednosti indijske kulture i duhovnosti u jugoslavenskoj kulturnoj javnosti i za »širenje naših indoloških znanja«, sagledati tematski okvir Ujevićevih indoloških tekstova te pjesnikov pristup njihovu prezentiranju, uključujući i njihove moguće — ili pak od samog autora spominjane, odnosno citirane — uzore i izvore.

Većinu svojih zapisa o Indiji (osamnaest) Ujević je objavio između 1930. i 1933. godine, uključujući i šest prepjeva indijske (bengalske) lirike, dakle u vrijeme svoga boravka u Sarajevu. Najveći broj tekstova objavljen je u sarajevskom »Pregledu« (jedanaest) i splitskoj »Jadranskoj pošti« (pet). Ostale radove Ujević je objavljivao u sarajevskim časopisima »Večernja pošta«, »Novi čovjek«, »Reflektor« i »Slobodna riječ«, zatim u zagrebačkom časopisu »Riječ« te u beogradskim časopisima »Misao« i »Pravda«.³ Šest Ujevićevih rukopisa o Indiji iz sarajevske ostavštine objavljeno je po prvi put u *Sabranim djelima*,⁴ a pet radova, također iz sarajevske ostavštine (*Staroindijska kultura, Historijski i legendarni Buda, Hinajana, Sufizam-Kabir-Inajatkan i Hinancang: budizam u Kini i Indiji sedmoga stoljeća po Hristu*) štampano je po prvi put u već spomenutom elaboratu. Tih ukupno dvadeset i devet Ujevićevih prozih radova o Indiji obuhvaća blizu 300 stranica.

Ujevićevi eseji i rasprave o indijskoj historiji, filozofiji, ili pak književnosti, nemaju pretenziju da budu znanstvene analize te da postavljaju pitanja, već namjeru da šire progovore — ponekad i polemički, a gotovo uvijek kritički u odnosu prema evropocentrističkom

² 1968. godine, kao tek diplomirani student Katedre za indologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, a u okviru projekta *Jugoslavensko-indijski odnosi* što ga je financirao Fond za naučni rad SR Hrvatske, započela sam posao na elaboratu *Indija u djelima Tina Ujevića — izvori i obrada tekstova*, koji sam završila u ljeto 1970. godine. Razred za suvremenu književnost JAZU objavio ga je u zborniku Rad br. 380, 1978. g. Moje se istraživanje tada usredotočilo na ispitivanje izvora Ujevićevih zapisa o Indiji, bibliografskih podataka, na citiranje varijanata, transkripciju indijskih vlastitih imena i termina, kao i na navođenje nekoliko cjelovitih, ali dotad neobjavljenih rukopisa. Radeći na ovom elaboratu pretežno sam se koristila materijalima Instituta za književnost JAZU. Poneke se formulacije i konstatacije te studije koriste i u sadašnjem radu.

³ Za detaljne bibliografske podatke v. R. Čičak, *Indija u djelima Tina Ujevića*, Rad 380, Razred za suvremenu književnost JAZU, str. 438 i dalje.

⁴ Najveći broj Ujevićevih radova o Indiji (šesnaest) objavljen je u sv. XI *Eseji, Rasprave, Članci IU (Iz naše kulturne povijesti, Kultura i filozofija Istoka, Iz nauke)*; šest tekstova u sv. XVI *Postuma II (Odsjek: Kultura i filozofija Istoka)*. U sv. VIII *Eseji, Rasprave, Članci I (O stranjoj književnosti I)* tiskana su dva članka. U sv. V, *Pjesničke proze, Prepjevi (Whitman, Verhaeren i dr.)* nalazi se šest prepjeva bengalske lirike.

poimanju i tumačenju historije i razvoja civilizacija — o osnovnim značajkama indijske društvene i duhovne stvarnosti, u prošlosti i bližoj sadašnjici. Zapravo se najveća vrijednost Ujevićevih tekstova sastoji u tome što ih je on pisao kao umjetnik koji je znao uočiti što je u indijskoj kulturnoj tradiciji živopisno i životvorno, što joj daje trajna humana obilježja. Ujević je i po svom nekom unutrašnjem ustrojstvu — punom radoznalosti, traženja i otvorenosti za novo, ali istodobno ispunjenom jakim osjećajem osamljenosti i patnje — bio kao »predodređen« da intimnije doživi i shvati indijsku duhovnu stvarnost. Premda većina Ujevićevih članaka o Indiji sadrži malo autorova samostalnog istraživanja, a kod nekih su priloga posrijedi i čisti prijevođi, većini se ni tih tekstova ne može poreći »leksička izvornost i duhovna aroma« Ujevićeva stila, te su oni i s te strane vrijedni pažnje.⁵ Valja nadalje istaknuti da je prisutnost Ujevićeve indološke publicistike u jugoslavenskom kulturnom životu bila dovoljno duga, intezivna i raznovrsna a da bi bila tek izraz trenutka ili »pokoravanje modi«.

Ujević je svoj interes za indijsku vjersku i filozofsku misao, ali i za historiju i književnost, »temeljio« na radovima klasika europske indologije. Iako je i sam namjeravao (želio) učiti sanskrt — svjestan da bi mu mogućnost služenja originalnim indijskim tekstovima dopuštala daleko neposredniji uvid u građu negoli u slučajevima oslanjanja na prijevode i tumačenja drugih, koliko god savjesno i kritički odabranih radova svjetski priznatih indoloških znanstvenika — Ujević ako je i »zavirivao« u sanskrske gramatike, očito nije bio u stanju koristiti se izvornim indijskim tekstovima.⁶

Želimo li međutim potpunije objasniti i ocijeniti Ujevićevo bavljenje Indijom, pa tim putem i pjesnikovu prisutnost u jugoslavenskoj indološkoj tradiciji, nužno je učiniti nekoliko makar i najkraćih napomena o razvoju prodora indijske kulture na Zapad tijekom 19. i u prvoj polovici 20. stoljeća, te posredno o položaju indijske kulture u okviru naših kulturnih zbivanja unutar kojih je Ujević živio i radio.

⁵ Valja napomenuti da je Ujević ne malen broj svojih indoloških tekstova prije objavljivanja u tisku dotjerivao, nadopunjavao, ali često i skraćivao, pa i ispuštao čitave odlomke koji su mu mogli izgledati kao opterećenje za doživljavanje cjeline i potpune jasnoće predmeta. I obratno, neke je svoje radove, što bi ih napisao u trenucima jake stvaralačke inspiracije, objavio s malim ili gotovo nikakvim ispravcima i izmjenama.

⁶ Vidi o tome više, R. Čičak, *op. cit.*, str. 480 i 481. — Premda odličan poznavalac nekoliko svjetskih jezika, a dobro potkovan i u klasičnoj filologiji, iz zaključka do kojeg sam došla na temelju razgovora s osobama koje su Ujevića intimnije poznavale, no prije svega na temelju analize pjesnikovih rukopisa, proizlazi da Ujević nije mogao puno znati bilo o sanskrtu bilo o jeziku pāli (jezik buddhističkog kanona), što se najbolje vidi po transkripciji staroindijskih vlastitih i geografskih imena i pojmova koji se pojavljuju u radovima. Ujević je naime u većini svojih tekstova sasvim slobodno transkribirao i pritom često bio nedosljedan, služeći se ispravnom transkripcijom samo tamo gdje se neposredno služio tekstovima autora kojima transkripcija indijskih riječi nije bila strana.

Posvemašnja ravnodušnost Europe za vrijednosti indijske kulture i duhovnosti trajala je tijekom niza stoljeća, da bi se počela mijenjati tek na prijelazu iz 18. u 19. stoljeće, potaknuta na to otkrićem indijske književnosti i filozofije te otkrićem genetske srodnosti sanskrta, grčkog i latinskog, što je doprinijelo kasnijem nastanku i razvoju poredbene lingvistike. Prijevodi Bhagavadgīte, Upanišada te pojedinih tekstova buddhističkog kanona postepeno utiru put širenju utjecaja indijske misli na Zapad, posebice preko nekih istaknutih mislilaca toga vremena, poput Schopenhauera, Nietzschea, Emersona, Thoreaua, E. Arnolda, ili pak putem radova jednog od najvećih europskih orijentalista, istodobno i velikog populizatora azijske (indijske) misli, Nijemca Maxa Müllera. Svjetski uspjeh Rabindranātha Tagore u prvoj polovici 20. st. značajan je za daljnji porast utjecaja indijske umjetnosti i filozofije u određenim europskim krugovima. Ne smijemo zaboraviti spomenuti ni izvanredan značaj Teozofskog društva u propagiranju hinduističkih ideja na Zapadu, na prijelazu dvaju stoljeća, u aktivnosti na općoj promociji boljeg upoznavanja Zapada s mišlju Istoka, a koja se posebno snažno odrazila u azijskom preporodu buddhizma i hinduizma 20. stoljeća.

S druge pak strane, proces industrijalizacije početkom ovog stoljeća pokazuje već prve znake krize otuđenog čovjeka, čija je neposredna reakcija traženje novih sadržaja i tumačenja svijeta, jer tradicionalne vrijednosti i norme doživljavaju svakodnevno poraze. Razdoblje između dva rata pruža dovoljno indicija koje ukazuju da građansko društvo Zapada gubi svoju orijentaciju i sigurnost; posebno inteligencija građanske klase, razočaravši se u svojim temeljnim vrijednostima. Ona zapada u stanje nemirnog traženja novih uporišta. Vrlo prošireno mnijenje toga vremena (koje se ponovno javilo 60-tih godina u kulturnom protestu mladih protiv establishmenta) jest da je zapadna civilizacija, bezdušna i sebična zbog svoje racionalnosti, dovela u pitanje načela ljudskog progressa čak i u vlastitom krilu, pa stoga nije zaslužila da i dalje opstaje. Neki pjesnici toga vremena (futuristi, unanimisti) pod utjecajem su novih socioloških teorija o grupi; drugi se okreću novim strujanjima na području psihologije i filozofije. Kipari se počinju zanimati za afričku i indonezijsku umjetnost vajanja. U hinduističkoj teoriji reinkarnacije neki nalaze zadovoljenje čežnje za besmrtnošću i mudrošću.

Riječima Tina Ujevića: »Štaviše, reklo bi se paradoksalno da uz savremeni kolonijalizam i imperijalizam korača uporedo baš tolika čežnja za egzotikom koja sama može da objasni novu orijentalistiku i procvat romantike svih antipoda. Evropski književni ukus se oslobađa, šireći se, mijenjajući se, tražeći, i, kod glavnih iskatelja, prestajući biti dogmatičan, isključiv. Djevičanska zemljišta su na pomolu, da ne služe samo za izvoz sirovina.«⁷

⁷ *Pedagogija u Šantiniketanu*, SD XI, str. 176—177.

Istodobno, znana je »činjenica da su naši kulturni dodiri s Indijom bili uvijek, do najnovijeg vremena, sastavni dio kulturnih dodira evropsko-indijskih... Čak i kad se u prvoj polovini 19. st., u svim slavenskim zemljama pa i kad nas ističe kulturno zajedništvo i srodnost slavensko-indijska, ili kada se u prvoj polovini 20. st., pojedini intelektualci kod nas obraćaju Indiji i indijskoj misli, nalazeći da su kršćanstvo i zapadna kultura konačno zakazali, u pitanju su pojave kojima se jasne paralele pa i uzori mogu naći na evropskom Zapadu.«⁸

Tako je Ujevićev opsežan i raznolik interes za Indiju vjeran odraz vremena u kojemu je živio, posredni utjecaj evropskih kulturnih zbivanja s kojima je naš pjesnik, duh internacionalan i kozmopolitski baš koliko i jugoslavenski ili lokalno-patriotski, uvijek bio u bliskoj vezi, bilo putovanjima, bilo korespondencijom, ili praćenjem strane periodike i literature. Isto je toliko, međutim, Ujević i u svojoj »indijskoj« fazi odraz i izraz sebe sama, svojih dubokih unutrašnjih potreba da se kozmos, ljudi i njihove sudbine sagledaju u dubljaj međusobnoj zavisnosti i suvislosti, u težnji da se prepozna i prizna, kako Ujević kaže, »univerzalnost ljudskog duha«.

Raspon Ujevićeva zanimanja za indološke teme je golem, i stoga je teško odrediti kakav njegov uži i bliži mu interes. Ujević se jednako često okreće zbivanjima iz indijske drevne historije, pišući o civilizaciji Mohenjo-Dāro i njezinim tragovima u vedskoj Indiji, o dolasku Arijava u Indiju, o sudbini buddhizma u Indiji i Kini u 7. st. pr. n. e., ili pak u utjecaju islama u indijskom društvenom i duhovnom razvoju. Nekoliko se pjesnikovih zapisa bavi Buddhinim životopisom i pojmovima buddhističke etike te kasnijim razvojnim pravcima buddhističke filozofije unutar pojedinih škola. Pjesnikovu radoznalost privlače nadalje i Vede, najstariji indijski književni tekstovi, i »talasasta« filozofija Upanišada, kako Ujević poetski kaže. Ujević piše i o filozofiji vedānte, predstavljajući nam dva njezina najistaknutija mislioca, Šankaru i Rāmānuju. Uspoređujući drevnu i modernu Indiju, Ujević piše i eseje o Rāmākrišni i Vivekānandi, o bengalskoj poeziji, o Tagoru i Gandhiju.

Među njegovim zapisima o suvremenoj Indiji jedan nosi naslov: *Dva glavna bogumila — Tolstoj i Gandhi*, zasigurno njegov najzanimljiviji, a u pogledu originalnosti autorovih zapažanja i komparacija i

⁸ S. Petrović, *Jugoslaveni i Indija*, str. 11, Zagreb 1965.

Svakako, svjedoci smo i svijetlih primjera u našoj indološkoj tradiciji; nezaobilazni su znanstveni prilozi evropskoj indologiji Filipa Vezdina s kraja 18. st. te radovi kasnijih naših indoloških znanstvenika, poput K. Glasera, P. Budmanija, T. Maretića i P. Jevtića. Među znanstvenicima koji su se ozbiljnije zanimali za Indiju ali nisu bili obrazovani indološki u pravom smislu isticao se Miloš Đurić, stručnjak za helensku filozofiju, koji se bavio učenjima Rāmākrišne i Vivekānande. Jedinu komparativnu studiju u tom razdoblju u Jugoslaviji napisao je Vladimir Dvorniković, *Krist-Buda-Schopenhauer*, Zagreb 1925. godine. (O tome opširnije: Č. Veljačić, *Istočni utjecaji i interes za Indiju...*, Rad br. 365, Odjel za suvremenu književnost JAZU, str. 591, Zagreb 1968.)

najvredniji tekst. Ujević sam o tome piše sljedeće: »Moja brošira *Dva glavna bogumila* (kurziv T. U.) štampana u samih 300 komada bila je za nedjelju dana razgrabljena, tako da nisam mogao zadovoljiti narudžbama iz drugih mjesta. [...] Nisu samo pisali o njoj organi javnosti nego mi je i jedan Bengalez, Mukerdži, koji dobro poznaje staru indijsku književnost, izjavio svoje priznanje. [...] Dakle, saglasnosti Tolstoja i Gandhija s bogumilima te njihov zajednički staroindijski korijen vrijedilo je istaknuti utoliko više što to dosada, koliko znamo, nije, odnosno cjeline, niko istaknuo. To je važno za historiju ideja i historiju književnosti; donekle i za historiju uopće.« (SD XVII, str. 22)

Ujević naime ovdje ukazuje na srodnost Tolstojevih i Gandhijevih etičkih principa sa sveukupnim moralnim sustavom bosanskih i bugarskih bogumila, tumačeći njihovo etičko zajedništvo posrednim ili neposrednim korištenjem istih izvora, a kojima je kolijevka u Aziji, prije u Indiji negoli u Perziji, jer »... je u bogumilstvu moglo biti više presađenih i pozajmljenih indijskih elemenata nego se obično pomišlja.« (SD XI, str. 140). Da je bogumilstvo mnogo dublje prožeto »turobnim« duhom Indije, a manje vedrinom »borbenoga« Irana, Ujević nastoji dokazati analizirajući metodom poredbe niza moralnih postavki Tolstoja, Gandhija i bogumila, s jedne strane, i mazdaističkih moralnih i etičkih principa, s druge. Štaviše i za središnje bogumilsko filozofsko učenje, zasnovano na dualističkoj kozmologiji, na vjerovanju u postojanje dva prazvora: boga i đavla, Ujević nalazi da je više analogno brahmanskom (vedāntinskom) uzoru: »ali nije li bog njihov — Brahman ili Atman, a Satanael — naprosto i samo Maja? Nije li taj dualizam naprosto razlika numenalnog i fenomenalnog, inteligibilnog i senzibilnoga svijeta?« (SD XI, str. 141) — negoli uloži Ohrmazda i Ahrimana.

Da se ovakva tumačenja mogu učiniti suviše odvažnima, pa čak i spornima; dopušta unekoliko i sam autor završavajući svoju studiju ovim riječima: »Zato mislim da rješenje treba tražiti u tom što je Mānes izvjesno suviše pozajmio od blaga hinduskih predanja i budhističkih shvatanja, više nego se dosada uzimalo. Ali moram da istaknem da ni to potpuno ne objašnjava stvar. Historičari bogumilstva, koje je igralo značajnu ulogu u prošlosti Bosne i Balkana, trebali bi da primijete i protumače ovu veliku zagonetku u historiji ljudske misli. Jer onaj ko se popeo na krov još samim time ne vidi sve što se dešava u kući.« (SD XI, str. 152—153).

Nekoliko zanimljivih tekstova Ujević je posvetio velikanima indijskog (hinduističkog) preporoda i nacionalnog pokreta za nezavisnost 19. i 20. stoljeća: Rāmākrišni, Vivekānandi, Gandhiju i Tagoru. U prva dva zapisa, kojih se sadržaji, prema Ujevićevim navodima, uglavnom oslanjaju na radove R. Roilanda, Ujević uz vjerske mistike Rāmākrišnu i Vivekānandu spominje i druga istaknuta imena hinduističke reformacije, poput R. M. Roya, K. C. Sena, S. Dayānānda, A. Ghosea i drugih. Hinduistički preporod, za koji Panikar kaže da »ide po svojoj širini i po svojim posljedicama u red najkrupnijih događaja suvremene

povijesti«, postepeno evoluirao u sveindijski pokret za slobodu i nezavisnost. Posljedica preporoda je osnivanje reformirane hinduističke sekte, Brāhmo-samaj, i militantne organizacije za zaštitu hinduizma, Ārya-samaj. Treća vjerska grupa, koja je Hindusima dala vjeru u vrijednost vlastite tradicije, vezana je uz ime Rāmākrišne, najpoznatijega indijskog sveca 19. st. Iako se Rāmākrišna nije interesirao bilo za socijalnu bilo političku reformu, vodeći život posvema predan vjerskom iskustvu, njegov se utjecaj ipak osjetio u društvenom životu čitavog Bengala. Rāmākrišna je prihvatio hinduističku tradiciju u svoj njezinoj bujnosti i kontradiktornosti, istakavši da svetost, kako je razumije hinduistička tradicija, ima jedinstvenu vrijednost za život Indije u modernom svijetu. Osnova se njegove poruke sastojala u tvrdnji da je on u svom osobnom religioznom iskustvu otkrio identičnost svih bogova i božanstava (božice Kalī, Krista i Allaha), da je svekoliko iskustvo, religiozno i svako drugo, doživljavao kao dio totalnog jedinstva. Njegov najbliži i najtalentiraniji učenik, Vivekānanda, zastupao je mišljenje po kojem su sve religije jednako istinite i prave, predstavljajući samo različitost puteva koji vode istome cilju. Vivekānanda je htio u svojim nadahnutim propovijedima navijestiti da je hinduizam jedina od velikih religija, dovoljno duboka da prepozna tu činjenicu. Premda su Rāmākrišna (i kasnije Rāmākrišnina misija) i Vivekānanda uvijek isticali apolitičnost svojih učenja, njihov je utjecaj u unapređenju pokreta za stjecanje indijske samobitnosti bio vrlo evidentan.

Tu društvenu pozadinu djelovanja i utjecaja indijskih mistika i drugih spomenutih bengalskih intelektualaca Ujević nažalost jedva daje naslutiti, i to samo onom čitaocu koji već ima neka znanja o ovom razdoblju novije indijske povijesti.

Pisati o Ghandiju, vođi indijskog nacionalizma i proroku nenasilja, u Ujevićevo je vrijeme bilo posebno aktualno, i stoga ne začuđuje velik broj eseja, rasprava, pa čak i knjiga, koje se o tom velikanu suvremene indijske političke scene pojavljuju u tisku. Pisac finsko-njemačkog podrijetla R. Fülöp-Müller objavio je opsežniju studiju o Ghandiju i indijskom oslobodilačkom pokretu, i ona je koristila Ujeviću za njegova dva priloga: *Mahātmā Gandi — velika duša Indije i Gandhi u intimnosti — na slobodi i u zatvoru*. Prvi članak sadrži Ghandijevu političku biografiju, a najzanimljiviji je onaj dio koji raspravlja o osnovnim etičko-filozofskim i moralnim načelima Ghandijeve političke borbe; to su: ahimsā (nenasilje), satyagraha (istinoljubivost) i brahmacarya (vladanje sobom, obuzdavanje osjetila). Ujević piše: »To je prvi put u povijesti da moralno načelo ravno prelazi u politički sistem.« Zatim slijedi izlaganje Ghandijevih ideja o socijalnom i ekonomskom razvoju Indije, razlozima njegova otpora industrijalizaciji zemlje, pa tumačenje Ghandijevih izreka o zdravlju i liječničkoj profesiji, odgoju i školstvu, sistemu kasta, za čije se on zadržavanje »zauzimao«, kako Ujević nekritički preuzima od autora studije, jer je upravo temeljna novina čitave Ghandijeve filozofije i političke prakse bila isticanje dostojanstva fizičkoga rada i opće, društveno-eko-

nomske i političke, ravnopravnosti žena (i jedno je i drugo bilo u surotnosti s naukom káštá), ideje koje su, doduše, imale svoje pobornike među hinduističkim reformatorima 19. st., ali slabu osnovicu u ranijoj indijskoj misli. Ujević lijepo izlaže Gandhijevo poimanje indijske kulture i njegov istinski interes za upoznavanje drugih kultura i religija, iz čega je kasnije proizašla i Gandhijeva zamisao o osnivanju indijskog sveučilišta u Ahmedabadu, gdje bi studenti učili sve glavne jezike i kulture Azije. Veličinu Gandhijevog djela u vrijeme Ujevićeva zanimanja za Indiju, u onim godinama punim krupnih i dramatičnih zbivanja u Indiji, možda se i nije moglo uočiti u cijelosti, odnosno onako kako je se vidi i vrednuje danas: kao djelo koje je preko svog vode inspiriralo i iniciralo začetak triju revolucija 20. stoljeća — revolucije protiv kolonijalizma, revolucije protiv rasizma i revolucije protiv nasilja.

U Ujevićevim indološkim temama povijesnog sadržaja (*Silazak Arijava, Arijci u Indiji, Iz historije Indije, Najstarija kultura svijeta i vedička Indija*) središnji interes pripada razglabanju različitih teorija o podrijetlu Arijava u Indiji, o njihovoj prvobitnoj postojbini i datumu migriranja u Aziju, o počecima nastanjivanja na azijskom potkontinentu, o geografskim i klimatskim značajkama indijskog podneblja, koje da utječe na mentalitet došljaka i njihovo duhovno stvaralaštvo: »No veoma preduzetni spočetka, zavojevači postepeno će da se predaju malaksalosti podneblja i da, popuštajući, katkada panu u očiglednu tromost, apatiju, letargiju.« (*Arijci u Indiji, SD XI, str. 168*). Značajno mjesto u ovim Ujevićevim tekstovima pripada Vedama, najstarijim književnim dokumentima Indije, posebno himnama osnovne zbirke Veda, Rgvedi, himni posvećenih bogovima, koji su najčješće personifikacija prirodnih sila i pojava, a da bismo u posljednjim himnama zbirke naišli već na prve začetke filozofskog razmišljanja:

Otkuda je dakle to stvaranje došlo.

Da li je stvoreno, da li nestvoreno:

to zna samo taj što odozgo sve motri

na najvišem nebu — ili ni on ne zna?»

(*Silazak Arijava, SD XI, str. 265*).

Ujević nadalje opisuje socijalnu strukturu stare Indije, raspravlja o položaju žena, nastanku kastinskog sustava, posebno kaste svećenika (brāhmana), pri čemu pjesnik ispravno primjećuje: »Jedina opća mjerodavna i obavezna sila, koja potiskuje pravni pojam države je, *kasta*. Samo *kasta*, pozivom na natprirodne zahtjeve, postavlja svakoga na njegovo mjesto, strogo dijeleći gospodara od sluga, i štiteći svakoga od neobičnih, čak imaginarnih opasnosti. (...) ...prvaci mudrosti ulagivanja i podložnosti bivaju isti ljudi koji u prste znadu sve propise za 'čistoću', glavni kastinski ideolozi, tj. svećenici.« (*Silazak Arijava, SD XI, str. 259—260*).

U članku *Najstarija kultura svijeta i vedička Indija* Ujević u prvom i ujedno zanimljivijem i opširnijem dijelu teksta razglaba pitanja što ih je potaklo senzacionalno arheološko otkriće dotad nepoznate Harappa kulture, 1924. godine, na indijsko-pakistanskom graničnom području, zvane još i kultura doline Indus, jer su prva nalazišta 20-tih godina bila upravo locirana na obalama Indusa; njezino se značenje za povijest Azije još do danas ne može u potpunosti predvidjeti. Ova kultura, nastala između 3. i 2. tisućljeća pr. n. e., vremenski leži približno paralelno s ranim kulturama Mezopotamije i Egipta. Iako pismeni znakovi Harappe, usprkos brojnim pokušajima, još uvijek nisu dešifrirani, samim postojanjem pisma ova kultura iz prethistorije prelazi u ranu historiju, a množinom nalazišta (dosad je locirano više od 700 naselja) i njihovom geografskom rasprostranjenosti postaje najznačajnijom od poznatih ranih kultura. Ujević se samo ovlaš zadržava na arhitekturi Mohenjo-Dāra, glavnog nalazišta, smatrajući da je ova već dovoljno znanstveno opisana; zanimaju ga više pitanja opće prirode što ih nameće otkriće induske civilizacije. Prije svega, velika sličnost sa starijim civilizacijama u Sumeru i Mezopotamiji; razvijen gradski život, poraba pečene cigle u gradnji, posuđe od bakra i bronce, te uporaba piktografskog pisma najvažnije su zajedničke specifičnosti ovih triju civilizacija. Postavlja se pitanje, da li su se ove civilizacije razvile neovisno jedna od druge, ili je možda jedna izdanak druge; ili je pak razvoj civilizacije u dolini Indus tekao bez utjecaja civilizacija na Zapadu. Sljedeće je pitanje odnosa Harappa kulture prema vedskoj civilizaciji Indoarijaca, među kojima postoje očigledne razlike, kako u pogledu organizacije društveno-gospodarskog života tako i u pogledu religijskog mišljenja i prakse. Prioritet jedne odnosno druge civilizacije nije konačno utvrđen, iako je prvobitnost Harappa civilizacije daleko najvjerojatnija. I, na kraju, nameće se pitanje rasne pripadnosti ljudi Harappa civilizacije. Jedni smatraju da je riječ o Sumercima, drugi o Dravidima. Postoji i mišljenje da su te dvije skupine identične.

Ujevićevi neposredni izvori za pisanje tih historijskih tema bili su uglavnom radovi sljedećih autora: G. H. Wellsa (*Istorija sveta*), H. von Glasenapp (*Die Religionen Indiens*) i H. Oldenberga (*Die Religion des Veda*).

Središnja tema članka *Uloga islama u prošlosti Indije* (ovdje se Ujević također služi radovima H. von Glasenappa i H. Oldenberga) jest ekonomski i kulturni procvat Indije za vrijeme vladavine mogulskog cara Akbara u 16. st. — Bāburovog nasljednika, osnivača mogulske imperije 1526. godine — duboko religiozne ličnosti koja je naglašavala univerzalnije aspekte indijskog islama, što je uplašilo islamsku ortodoksiju i dovelo na vlast Aurangzeba. Nažalost pod Aurangzebom mogulsko carstvo, oslabljeno dugim i teškim unutrašnjim ratovima, uskoro posve propada. Pozitivnost prisutnosti islama u Indiji, pored nekih socijalnih promjena što ih je ona izazvala te utjecaja što ih je izvršila na razvoj tehnike i nekih grana nauke, ponajviše je vidljiva i

opipljiva na polju umjetnosti. Mogulska civilizacija u Indiji spojila je naime domaću artistsku tradiciju s novim idejama iz Irana i središnje Azije te je postigla značajnu i distingviranu eleganciju u slikarstvu (minijature), arhitekturi, književnosti, vrtlarstvu i glazbi.

Iako je Ujević na temu »buddhizam« dao čak osam kraćih i dužih priloga, oni kadšto zbog heterogenosti sadržaja i često nedovoljne eksplicitnosti i nedorečenosti predstavljaju ozbiljan nedostatak. Pet je priloga posvećeno Buddhinu životopisu (*Gautamin labuđi pjev*, *Moral Buddhine legende*, *Čovjek i duhovni učitelj*, *Historijski Buda*, *Historijski i legendarni Buda*). Za pisanje zadnjih triju spisa Ujević se služio knjigom H. Beckha, njemačkog indologa s početka ovog stoljeća (*Buddhismus — Buddha und seine Lehre*, Berlin 1919.), prevodeći Beckov tekst ili u cijelosti, kako je to sa spisom *Čovjek i duhovni učitelj*, ili prevodeći samo pojedine ulomke, a nadopunjujući ih sadržajima drugih radova ili vlastitim zapažanjima, kakav su slučaj ostala dva priloga. U uvodu članku *Historijski i legendarni Buda*, koji je prvi put objavljen u već citiranom mom elaboratu, Ujević piše: »Ovom prilikom uzeću za vodiča mali spis Hermanna Beckha, ali služeći se i upotpunjujući ga drugim radovima kojih danas ima u izobilju.« Iako sadržavajući veoma malo Ujevićeve izvornog pripovijedanja, ovaj je tekst značajniji od svih ostalih pjesnikovih budoloških priloga, jer osim što nas detaljno upoznaje sa svim najbitnijim elementima Buddhine biografije — prema mahāyānskom tekstu *Lalitavistara* (prikaz igre) — uključujući i Buddhinu prvu propovijed u Benaresu, on je značajan i po tome što govori o historijskom razvoju buddhizma, o njegovu širenju u zemlje središnje i jugoistočne Azije, Kine, Koreje i Japana, što ukazuje na univerzalnost ove panazijske religije i filozofije, posebno u odnosu na brahmanizam, te upućuje na društvenu pozadinu njegova podrijetla, naglašavajući sukob s brahmanizmom: »Ali budizam, kolikogod ga označuju indijskom tvorevinom, vjerovao je u svoju prekograničnu, čovječanstvenu misiju; njim je nacionalni duh postigao internacionalne srazmjere. Brahmanizam nije imao te težnje da postane univerzalna misao, jer je bio vezan za indijske društvene prilike i sistem kasta; upravo ova svjetska ambicija budizma bila je razlog da je brahmanstvo njega kasnije ogorčeno pobijalo, a i Budi savremena sekta džaina žilavije se borila i održala na rodnome tlu.« (R. Čičak, *op. cit.*, str. 515) Ujević zatim piše o prodoru buddhizma u srednjovjekovnu Europu posredstvom glasovite legende o Varlaamu i Joasafu — legende o Buddhi prilagođene kršćanskim shvaćanjima — o naglom porastu interesa Zapada za buddhizam, prošlog i ovog stoljeća, spominjući najjemenitija imena europske indologije uz osnovne naznake o području njihova bavljenja buddhizmom; dio teksta govori i o nekim bitnijim razlikama između dvaju osnovnih pravaca buddhizma: hinayāne i mahāyāne.

U spisu *Čovjek i duhovni učitelj* Ujević ističe značaj buddhističkih pripovijetki, basni i legendi u popularizaciji i širenju buddhističkog učenja među pukom, zatim govori o Buddhinoj metodi izlaganja predmeta rasprave, o Buddhinu izbjegavanju raspravljanja o metafizičkim

pitanjima, o kojima je držao da su etički beskorisna a intelektualno nepouzdana. Ovdje doznajemo nešto i o Buddhinu stavu prema ženama, u čiju je mogućnost duhovnog oslobođenja Buddha unatoč svim rezervama vjerovao te im stoga dopustio pristup u buddhističku zajednicu.

Hinajana je tekst čisto filozofskog sadržaja, koji raspravlja o prirodi realnosti i mogućnosti spoznaje sa stajališta dviju glavnih škola hinayāna pravca: vaibhāṣike i sautrāntike, koje se »bore na polju teorije saznanja«. Dok su sljedbenici prve škole izraziti realisti, ističući neposrednost percepcije vanjskog svijeta, dotle pripadnici sautrāntike tvrde da je percepcija posredna, jer je o egzistenciji stvari moguće zaključiti »samo kroz sliku koja nije ništa drugo nego otisak ili odbijesak u svijesti«.

Razglabajući ovdje buddhističku filozofsku misao Ujević nije ni brzoplet ni nejasan, znajući razlikovati bitno od manje važnog, što je odlika i njegovih tekstova o filozofiji Upaniṣada i vedānte. Međutim u svekolikom Ujevićevom prikazu buddhizma nerazmjerno je malo pozornosti posvećeno nekim temeljnim načelima buddhističkoga ranog učenja, a bez njihova poznavanja nije moguće razumjeti ni kasnija filozofska tumačenja brojnih pravaca i škola, u što se inače Ujević u *Hinajani* upušta. To je prije svega učenje o impermanenciji svega pojavnoga, o nepostojanju jastva i patnje koja iz toga za »neprobuđenoga« nužno proizlazi, zatim učenje o četiri plemenite istine (istine o postojanju patnje, o nastanku patnje, o uništenju patnje i putu koji vodi uništenju patnje), zatim učenje o zakonu kauzalnosti, učenje o osmerostrukom putu koji sadrži sve bitne elemente buddhističke etike, i o nirvāni.⁹

Tri Ujevićeva rada bave se filozofijom vedānte, najdominantnijeg filozofskog sustava Indije i osnove većini modernih škola hinduizma (*Upaniṣada fragment, Agresivni vedantizam od Šankare do Aṣokanande i Ramanudža*). Vedānta na sanskrtu znači završetak, kraj (anta) Veda, najranijih svetih knjiga Indije, i odnosi se na Upaniṣade. Fundamentalni tekstovi vedānte su Upaniṣade, Vedānta-sūtra i Bhagavad-gīta. Ne postoji jednoznačna interpretacija tih tekstova; postoji nekoliko škola vedānte koje se razlikuju po tumačenju prirode odnosa i stupnja identiteta između individualne, pojedinačne »duše« (Ātman) i apsoluta (Brāhmān): 1. nedualizam, odnosno nekvalificirani monizam (ad-

⁹ U razgovoru s književnikom Rizom Ramićem (u međuvremenu preminulim, op. ur.) u Sarajevu saznala sam, između ostaloga, da su brojne Ujevićeve knjige nakon njegova odlaska iz stana u Sarajevu prodane ili odnesene, a isto se dogodilo i s dijelom njegovih sarajevskih rukopisa. Moguće je pretpostaviti da se među izgubljenim (odnesenim) rukopisima nalazilo još zapisa o buddhizmu; oni bi mogli sadržavati opis i tumačenje spomenutih ranobuddhističkih učenja. Time bi bio objašnjen i Ujevićev prijelaz na izlaganje (prevodenje?) dosta komplicirane filozofije spomenutih hinayānskih škola, koje zahtijeva stanovito poznavanje ranobuddhističkih filozofskih postavaka.

vaita) filozofa Šankare iz 7—8. st. n. e.; 2. teizam (višišṭādvaita) filozofa Rāmānuje iz 12. st. n. e.; 3. dualizam (dvaita) mislioca Mādhve iz 13. st. n. e.

U *Upaniṣada fragmentu* Ujević iz »kaosa riječi i pojmova što se gube u nejasnoćama« sažimlje dva osnovna učenja Upaniṣada: 1. jedinstvo Brāhmana i Ātmana, kozmičke i lične svijesti; 2. učenje o sam-sāri, tj. transmigraciji podložnoj karmi udesa. Ujević nastavlja: »Time će one osiromašiti, oduzet ćemo im njihov bujni i šaroliki kaos, smrvit ćemo u prah ono što su temelji za oprečna stanovišta interpretacije. Od više bogova doći ćemo do jednoga duha; taj duh će biti od prirode svijesti, ali ta svijest bit će vrlo slična slobodi podsvijesti mijena; pitat ćemo se uzalud da li je on saznatljiv ili nesaznatljiv, ali dopustit ćemo za volju teze da je iskusiv u trenutku, kada identitet između subjekta i objekta spoznaje načini suvišnim odnos između njih, tj. naprosto ukine spoznajni akt. Kazat će se da je inteligencija osnova kozmosa, ali kao vrhunac zatražit će se ukidanje svake konkretne i fenomenalne misli s obrazloženjem da je takva misao uzrok transmigracije, a duh treba biti zapriječen u podsvijesti — ili višoj svijesti, ako hoćete.« (SD XI, str. 266)

Slijedi tumačenje o nastanku kasta, o njihovom unutrašnjem ustrojstvu i funkcioniranju, o uloji brāhmana-svećenika, značenju žrtvenih obreda i zakonitosti načela djela (karme), dok ostali dio teksta sadrži opis razvojnog puta pojma brāhman, koji prvotno označava samo molitvu, da bi se vremenom, kao »sveti čin« unutar žrtvenog rituala, počeo značiti sponu između vremenski uvjetovanog čovjeka s onim što je vječno, neprolazno, pa tako brāhman počinje značiti vječnost samu po sebi, izvan vremena i prostora, ali ujedno i manifestirajuće sebe u javnom svijetu. Dakle, politeistička religija ranog vedskog doba evoluirala kasnije u panteistički monizam, koji u svom konačnom obliku predstavlja jedinstvo individualnog principa (Ātman) i univerzalnog, sveobuhvatnog principa (Brāhman).

U filozofskom eseju pod naslovom *Ramanudža* Ujević upućuje na osnovne razlike između Šankarine i Rāmānujine interpretacije vedānte, tj. Upaniṣada, Šankarinog nekvalificiranog monizma u kojemu je bog jedina realnost izvan i unutar sebe, te je fenomenalni svijet sa svojim konačnim individuima, iako empijski realan, u biti tek varljiva pojava, iluzija (māyā), nasuprot Rāmānujinom teizmu u kojemu je bog također jedina realnost, i ništa ne postoji izvan te realnosti, no unutar boga ima mnogo drugih realnosti; stoga je stvaranje svijeta i egzistencija stvorenih predmeta stvarna isto onoliko koliko je i bog stvaran. Ujevićeva ilustracija suprotnih stajališta ovih dvaju vedāntinskih filozofa metodski je i sadržajno vrlo jasno istaknuta, pa ću stoga citirati nekoliko kraćih ali karakterističnih ulomaka:

»Za Šankaru vidljivi svijet postoji samo u sferi neznanja, u sferi prave spoznaje iščezava: gdje god se čini da ima dvojstva, ima samo Jedinstvo koje izgleda drugo nego ono jeste. Za Ramanudžu brahman je transcendentan, različan i od individualne duše i od prirode, viši od

jedne i od druge; približava mu se pijetizmom. [...] Za Šankaru je nastanak svijeta magija; za Ramanudžu proizvod božjih natprirodnih energija. [...] Odredi i propisi pozitivne religije vezani su po Šankari uz lažno vjerovanje u pluralitet egzistencije, uz samsaru, fenomenalnost i transmigracije, dakle uz neznanje. [...] Ramanudža ustaje protiv svakoga politeizma, ali ne protiv množine božjih atributa. Šankarina žud za blaženstvom traži u brahmanu apsolutno jedinstvo, a blaženik Ramanudža naprotiv beskrajno bogatstvo. [...] Šankaru oslobađa razumijevanje Jednoga; Ramanudžu (u tekstu očito pogrešno: Šankaru — op. ur.) oslobađa samo milost Gospoda.» (SD XVI, str. 365 i dalje)

U članku *Agresivni vedantizam od Šankare do Ašokanande* Ujević se vodi njemačkim prijevodom teozofa Franza Hartmanna, kritizirajući u uvodnom dijelu Hartmannovo nekritičko poistovjećivanje kršćanstva, vedantizma i buddhizma. Slijedeći ipak Hartmannov prijevod Šankarinog vedantizma, gdje ovaj govori o značaju spiritualnog principa u vedantizmu, Ujević navodi i ovo: »Ta ga njegova psihička intransigencija oštro dijeli i od budhizma, koji je prevratio termine indijske tradicije, i na mjesto *Atme* stavio *Nirvanu*.« Bilo da direktno prevodi Hartmanna bilo da ga parafrazira, Ujević očigledno pokazuje da ni sam nije u cijelosti razumio razliku između ova dva temeljna pojma indijske filozofske baštine, bitno različita, i izvor trajnog sukoba dvaju filozofskih sistema.

Ujević se potom vraća na analizu društvenih prilika u Indiji u 7. st. n. e., kada buddhizam postepeno nestaje iz zemlje u kojoj je ponikao. Razlog Šankarine ogorčene borbe, njegove agresivnosti prema buddhizmu, izrečen je sljedećim riječima: »U budhizmu nema nauke o svejedinstvu, a to ga dovodi u bitnu opreku s *Vedantom*. Iz te opreke ponikla je njihova međusobna borba, pošto Budha ništa nije znao o sveduši koja bi postojala iz vječnosti u vječnost.« I dalje: »Bez sumnje, pokolebani autoritet staroga brahmanizma, koji je stradao pred moćnom dijalektikom Budhe... S druge strane, sigurno i ono što se još za Budhina života govorilo: 'asket Gautama je došao da unese jalovost, udovištvo i istragu u porodicu'. Brahmansko je društvo htjelo da živi i da se održi; a to nije moglo pred Budhinim nadiranjem.« (SD XI, str. 228)

* * *

Zbog relativno velikog broja tekstova, kao i zbog raznolikosti sadržaja Ujevićevih indoloških tema, dosta je teško donijeti o njima neku zaokruženu ocjenu, konačni sud, a izvan onoga što je ovdje već prethodno o njima rečeno. Stoga ćemo istaći samo one momente, koji nam se čine relevantnima za ukupnost Ujevićeve indološke publicistike.

Isključujući radove jugoslavenskih indologa u pravom, užem smislu riječi, sa sigurnošću možemo konstatirati da je Ujević svojim zapisima o Indiji dao jedan od najvećih priloga na tu temu u našoj zemlji, odigravši tako značajnu ulogu posrednika između indijske kulturne tra-

dicije (premda najčešće posredno, preko europsko-indijskih kontakata) i jugoslavenske kulturne javnosti. Svi Ujevićevi indološki radovi nemaju jednaku vrijednost, bilo u pogledu sadržaja bilo opsega bilo pak načina prezentiranja predmeta. Neke su oblasti unutar jedne teme bitno zanemarene i po opsegu i po ozbiljnosti obrade (primjer ranobuddhističke filozofije); neki se sadržaji ponavljaju u više radova. Nadalje, ima tekstova koji pate od nesistematičnosti iznošenja ili nedorečenosti misli, ili pak nekritičkog preuzimanja ideja drugih, ponekad, vjerojatno, zbog nedovoljnog razumijevanja predmeta.

Ujević se često služi komparacijama, praveći, ne rijetko, komparacije grčke te novije zapadne filozofije s indijskom filozofskom mislju, što tekstovima daje posebnu živost i puninu.

Ujevićevi prilozi nisu gotovo nikada pasivan odraz tuđih radova — kojima se on doduše često i obilno služio; ali je najčešće među dostupnima mu znao izabrati one najkvalitetnije — već su ti prilozi uvijek pisani tako da se u njima može osjetiti i Ujevićeva duhovna prisutnost, ne samo njegova jezična izvornost i virtuoznost.

U ne malom broju zapisa Ujević predložuje one vrijednosti i zanimljivosti iz indijske kulturne baštine ili iz njezine društveno-političke suvremenosti koje su morale pobuditi zanimanje i naše šire kulturne javnosti: *Dva glavna bogumila*, prilozi o Gandhiju, o nobelovcu R. Tagoru koji je 1926. godine posjetio i Jugoslaviju, o islamu u Indiji, ili pak članak o Tagorinoj školi u Šantiniketanu, u čijem je radu indijski pjesnik pokušao spojiti ono najbolje u indijskoj i zapadnoj tradiciji. Ujević primjećuje: »Tako je, danas već sijedi, azijski pjesnik i na pedagoškom polju pokušao da ostvari staru indijsku molitvu: 'I iz tame izvedu nas na svjetlost!'« (SD XI, str. 183)

U svojim »indijskim« temama Ujević je često zaokupljen razmišljanjima o nedovoljnosti poznavanja europske kulture i europske misli, bez uvažavanja tradicija i misli Istoka, posebno indijske, a zaradi istinskog i potpunijeg razumijevanja vlastite kulture i vlastitih duhovnih traženja. Riječima Tina Ujevića: »Historija razvoja evropske misli ipak bi bila nepotpuna bez osvrta na drevni Istok, na Indiju Bude i na Kinu Laocea. Poznavajući taj daleki svijet, bolje pojмимо i shvatamo svoje uspjehe i traženja. Vidjećemo da smo se više puta našli pred istim, sličnim ili srodnim problemima, pa ako smo pred tim analogijama susreli i neke teškoće, biće da su zavisile od različitih izražajnih načina, od drugojačih stilizacija«. ¹⁰

¹⁰ R. Čičak, *op. cit.*, str. 513.