

iz zgodbe o tem predmetu ne izginajo ljudje, uporabniki in izdelovalci oselnikov. Prav v etnografskem (terenskem) pristopu k raziskavi določenih sestavin kulture se kaže prava moč etnološke metode.

Večrazsežnost umestitve kate-regakoli predmeta ali dejavnosti iz vsakdanjega življenja je evidentna. Če etnologija raziskuje življenje ljudi na ravni vsakdanjosti in odnos teh ljudi do posameznih kulturnih sestavin (predmetov in duhovnih "tvorb"), se ne more omejiti samo na en raziskovalni "pogled", samo na en metodološki pristop in na en sam vidik predmeta, ki ga raziskuje. Zato je bila v tem primeru nujna pojmovna analiza, podroben opis predmeta ter njemu sorodnih in pripadajočih predmetov (osla, kosa, ognjilo), oris zbirke predmetov in pokrajinske "pokritosti" z ekspozirati (pri tem je osrednja muzejska etnološka institucija v nekoliko kočljivem položaju, saj za posamezne pokrajine skrbijo regionalne muzejske institucije), zgodovinski prikaz omenjanosti/dokumentiranosti predmeta (na lokalni in globalni ravni), opis oblikovnih tipov in primerjava z drugimi pokrajinskimi tipi v Evropi (pri čemer velja omeniti, da so na Slovenskem oselniki zelo različni, prevladujejo pa značilni dvonogi oselniki, ki jih je mogoče zapičiti v tla), opis tehnik izdelovanja in krašenja, prodaje in vrednotenja, oris vloge oselnika pri košnji in razmerja med oselnikom in koscem ter nenazadnje celo simbolnih vidikov oselnika kot predmeta, ki sam po sebi vzbuja nedvoumne asociacije. Prav ta dodatek o simbolnih – erotično zaznamovanih – razsežnostih oselnika (ki asociira na vagino, medtem ko bi lahko bila osla, brusni kamen za kose, falusni simbol) je tista pika na i, ki celotnemu besedilu doda pomemben pridih vznemirljive zanimivosti, ki je predmet sam po sebi na prvi pogled – kljub estet-

ski dodelavi – bržkone ne vzbuja. Čeprav je primerjalna analiza in uporaba virov za analizo oselnikov prav frapantna, pa je avtoričina analiza oselnikov na nekaterih (ne najpomembnejših) mestih nekoliko nedorečena. Tako recimo ostane nedorečeno vprašanje, ki se pojavlja ob povezanju oselnika z vagino in osle s penisom. Zakaj je oselnik (tudi v vseh narečnih variantah) moškega spola, osla (razen tam, kjer ji rečejo preprosto kamen) pa ženskega spola?

Kljub res marginalnim pripombam delo v celoti ostaja zgledno. Doslej zapisanemu je namreč treba dodati bogat in privlačen slog pisanja, izjemno bogato slikovno gradivo (ob odličnem oblikovanju celotne knjižne zbirke Slovenskega etnografskega muzeja in njegovega letnega periodičnega glasila *Etnolog*), zemljevide in popis narečnega poimenovanja oselnika na Slovenskem (avtorice Francke Benedik) in prevod celotnega besedila v angleščino, ki delu daje še dodatno (mednarodno) razsežnost.

Rajko Muršič

Maja Milčinski

KITAJSKA IN JAPONSKA MED RELIGIJO IN FILOZOFIJO

Trias, Ljubljana 1995
112 str., cena: 1.995 SIT

Pred tremi leti sta izšli prvi dve knjigi dr. Maje Milčinski s področja kitajske oz. japonske filozofije. To sta bili monumentalna izdaja prevodov klasičnih tekstov daoizma z naslovom *Klasični daoizma* in knjižica *Pot praznine in tišine*. V tej zadnji je avtorica, sicer profesorica orientalske filozofije na Filozofski fakulteti v

Ljubljani, skušala predstaviti osnovne poteze kitajske in japonske tradicionalne in moderne filozofije, predvsem tistega dela, ki se navezuje na zapuščeno klasično daoizma in budizma. Nekaj let poprej pa se je ukvarjala s konfucijansko dediščino na Kitajskem, o kateri je izdala dve knjigi: Konfucijeve *Pogovore* in knjigo *Stara kitajska modrost*. Obe sta izšli leta 1988. Tudi tretje klasično delo iz kitajske kulturne in filozofske zgodovine, *Yijing – Knjiga premen*, imamo v njenem prevodu, izšel je leta 1992. Sedaj se nam avtorica, ki ima svojevrsten primat v poznavanju filozofije teh delov sveta pri nas, predstavlja s knjigo *Kitajska in Japonska med religijo in filozofijo*.

Pri najnovejši knjigi ne gre kot pri avtoričinih dosedanjih za "temeljno izdajo" ali komentar k tekstem. Odseva predvsem njen specifični odnos do kulturne zgodovine dežel Daljnega vzhoda, ki ga je zgradila ob svojem dolgoletnem soočanju evropske in daljnovoazijske filozofske tradicije. Knjigo bi lahko razdelili na štiri sklope. V uvodnem poskuša predstaviti evropski odnos do daljnovoazijskih kultur in še posebej do njihove religije in filozofije. V drugem sklopu kratko prikaže filozofske in religiozne sisteme Kitajske in Japonske, s poudarkom na njihovem ločevanju. V tretjem delu obravnava vprašanje smrti, predvsem pa odgovore, ki jih na temeljno eksistencialno dejstvo mišnevanja, minljivosti dajejo evropske in daljnovoazijske filozofije in religije. Na koncu pa se ustavi še ob mistični izkušnji, ki jo sodobna japonska filozofija, čeprav je prevzela mnoge evropske značilnosti, še naprej ohranja.

Pomudimo se sedaj nekoliko ob uvodnemu delu knjige. V njem se Maja Milčinski predvsem zavzema za prelom s tradicionalno evropsko zavestjo, ki samo sebe postavlja za edini kriterij in merilo filozofičnosti, religioznosti in

civiliziranosti nasploh. Po njenem mnenju je tako dojetanje globoko zgodovinsko pogojeno. Naša naloga v času neslutene razvoja komunikacij (tehnika je prehitela duha) pa je, da te zgodovinske predsodke odpravimo, zakaj že zdavnaj so minili časi, ko je bil Orient za Evropo oddaljeno, neraziskano, skrivnostno področje, ki je ljudi navdajalo z občutki eksotičnosti, fantastičnosti in nenazadnje tudi strahu, zaradi česar so bili ti deli sveta vedno gledani le z evropsko nenasitnostjo in željo po prevladi. Orient je bil torej po avtoričinem mnenju v vsej zgodovini več kot zgolj geografski pojem, dojet je bil predvsem kot kulturna oznaka nerazvitosti, manjvrednosti, primitivnosti. Ravno to pa je fantazma, imenovana tudi orientalizem, ki še danes onemogoča kritično seznanjanje s temi kulturami in na ta način tudi s samim seboj.

Kaj je torej filozofija in kaj religija, kakšna je torej razmejitev, ki jo vsebuje že naslov knjige? Mnogo evropskih pa tudi neevropskih filozofov je prepričanih, da je filozofija v pretežni domeni evropskega duha, saj je ta po njihovem mnenju edini razvil metodo racionalno logičnega diskurza, prvobitno, temeljno filozofsko metodo. Po mnenju teh mislecev moremo na Vzhodu govoriti zgolj o iracionalnih mistično-meditativnih metodah in praktikah pristopanja k resnici, ki pa imajo z racionalnim mišljenjem kaj malo ali celo nič skupnega. Najodličnejši predstavnik v zgodovini evropske filozofije, ki zastopa to stališče, je Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Zanimivo je, da se Maja Milčinski ne loti dokazovanja zmotnosti takšnega enostranskega razumevanja – kar bi tudi lahko storila, saj je znano, da tudi daljnoazijski sistemi premorejo zelo razvito logiko – ampak te trditve na

neki način privzame za ustrezne in poskuša pokazati, kako imajo tudi mistično-meditativne metode svoje mesto v filozofiji.

Po kratki predstavitvi stališča evropske filozofije se avtorica torej loti prikaza druge strani pogleda na filozofijo. *“Relevantno pa je vprašanje metodologije, namreč ali je mogoče tematiko, s katero se srečujemo v filozofijah Daljnega vzhoda, smiselno dojeti zgolj po poti v evropski filozofiji prevladujočega in uveljavljenega racionalno logičnega diskurza. Posebej velja to za vprašanja človekove eksistence, njegovega bivanja in minevanja, ob katerih se tako usodno in plodno cepita področji religije in filozofije, kar je značilno za japonsko filozofijo.”*(Str. 15.) Daljnoazijske filozofije niso izoblikovale takega filozofskega sistema, kot je grški, preprosto zato ne, ker je narava njihovega prepričevanja človeka in sveta drugačna kot evropska, vendar pa po mnenju Maje Milčinski to še ne pomeni, da ta področja nimajo česa takega, kot je filozofija. Zaradi svojevrstnega razumevanja človeka in sveta na Kitajskem in Japonskem tam kriteriji, ki so vzpostavljeni v evropski filozofiji, ne veljajo; zato je treba “na področje religije in filozofije tu gledati iz širšega stališča transkulturalne kognitivne antropologije” (str. 7, 8). Novega preizpraševanja niso potrebne samo daljne azijske filozofske tradicije, ampak tudi naša lastna. To pa je za nas evropocentriste, priznajmo si, težka zahteva.

Izpostavimo, da bi dobili določnejšo predstavo o metodologiji obravnavanih filozofskih konceptov vprašanja smrti in minevanja, bolečine in trpljenja, torej tem, ki so bile v judovsko-grški kulturni tradiciji področje, ki se ga je filozofija dolgo otepala in z njim v teoretskem smislu ni

vedela kaj početi – zato so ostale do moderne dobe skoraj izključno domena religije. Vzhodne filozofije pa so, izhajajoč prav iz teh eksistencialnih določitev človeka, izoblikovale svoje filozofske sisteme. Medtem ko smrt v evropski filozofski zastavitvi pomeni tragični, dramatični konec življenja (“konec utopije”, kot pravi E. Bloch), je tako v budistični kot tudi daoistični tradiciji dojeta kot bistveni in sestavni del življenja. To seveda ne pomeni, da prebivalcev Daljne Azije smrt ne navdaja tudi s trpkimi občutki, vendar je po mnenju Maje Milčinski odločilno, da “navezanost na življenje nekaterih filozofskih in religioznih smeri Azije ni tako krčevita in nima tolikšne anksiozne konotacije, kot jo je čutiti v evropski naravnosti” (str. 80). Zdi se torej, da je osnovna ločnica med evropskim dojetanjem smrti in azijskim ta, da se Evropejec s smrtjo nikoli ne sprijazni in jo raziskuje z namenom, da bi si v neskončnost podaljšal življenje, da bi tako postal nesmrten, vzhodnjak pa smrt ne le sprejme, ampak se vanjo vživi in jo od tod, iz nje same raziskuje.

Knjiga Kitajska in Japonska med filozofijo in religijo je, kot pravi avtorica v sklepu na strani 99: “... skromen prispevek k podobi dojetanja sveta in človeka z vidika filozofske in religijske tradicije Kitajske in Japonske. Vsaj nekoliko naj približa občutje duhovne naravnosti tega – nam še preveč tujega – sveta.” Poleg tega je delo moč brati, kar je tudi odlika, kot dober uvod v razumevanje dela kitajsko-japonske filozofske in religijske tradicije, k čemur pripomoreta tudi tabelna prikaza Kitajske in Japonske politične in filozofske zgodovine.

Aleš Primc