

Confucio), katerega načelo je bilo: „Brez usmiljenja ni pravih spiritistov!“.

7 Tenda pomeni dobesedno šotor, stojnica. V našem primeru je mišljena kot center, sekta, cerkev.

8 Voditelji umbande so ljudje višjih srednjih slojev in inteligence: advokati, profesorji, politiki, militarji itd. Ideologijo nove religije so izoblikovali s tem, da so dobro preštudirali najrazličnejšo literaturo (dela etnologov, spiritistov, kabalistov, veroslovcev itd.) in obenem spremljali verske obrede novih sekt. Začeli so se truditi, da bi vse te sekte združili v enotno religijo — umbando.

9 Sedem glavnih linij ali čet duhov umbandističnega kozmosa je:

- linija Oxala
- linija Iemanjá
- linija Xango
- linija Ogum
- linija Oxossi
- linija Crianças
- linija Prethos—velhos

V religiji Jorubov so to bogovi. Vsak bog ima moč nad točno določenim področjem zemeljskih pojavov. Drugje pa svoje moči ne more uveljavljati. V umbandi so to duhovi, ki so samo rahlo povezani z naravnimi fenomeni. Njihova moč pa se lahko manifestira na vseh področjih. Primer: Xango je v religiji Jorubov bog groma in tudi grom sam. V umbandi pa imajo duhovi, ki so podrejeni voditelju Xangu, le nekakšno zvezo z gromom, vendar niso z njim izenačeni in imajo moč tudi drugje. Ime in funkcija vrhovnega boga pa je ostala v umbandi ista kakor je pri Jorubih.

10 Caboclo je sicer mešanec med Indijancem in prvim evropskim priseljencem, vendar ohrani indijansko kulturo.

11 Umbandisti pravijo, da duh „zajaše direktno na glavo“, tako kot bi zajahal konja.

12 Razmerje med pripadniki različnih veroizpovedi v mestu São Paulu leta 1975: katoliki — 81,5 %, umbandisti — 6,6 %, spiritisti — 3 %, protestantje 1 %, brez religije 3,2 %.

13 Mož, ki se je udeležil obreda *oguma São Jorge* v Manausu, je lep primer za to. Podoben primer je tudi tridesetletna služkinja iz São Paula, ki v pogovoru o veri pove: „Mi smo katoliki. Hodim v cerkev, ampak grem nekajkrat na leto tudi k umbandi — kadar imam probleme.“

MOJCA TERČELJ

LITERATURA

- ORTIZ Renato, *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Umbanda : Integração de uma religião numa sociedade de classes. Petropolis, Editora Vozes 1978.
- LODY Raul Giovanni, *Samba de Caboclo*. Cadernos de Folclore 17. Rio de Janeiro 1977, Fundação Nacional de Arte — FUNARTE.
- COLIN Henfrey, *Makumba in afriškobrazilski kult. Ljudstva sveta*. Ljubljana, MK 1979.
- BURT Ben, *The Yoruba and their Gods*. British Museum Publications 1977.

ODNOS SLOVENCEV DO BUDIZMA PRED DRUGO SVETOVNO VOJNO

Zanimanje za vzhodnoazijske religije, posebno za budizem in hinduizem, se je pri nas, podobno kot drugod v zahodni Evropi, začelo porajati že v prvi polovici 19. stoletja. Še posebno pa je naraslo v prvih desetletjih 20. stoletja. Vzrok zanj je bila po eni strani vse boljša informiranost o azijskih kulturah (znanstvene raziskave, prevodi klasičnih verskih in literarnih del), po drugi strani pa omajano zaupanje v zahodno kulturo in krščanstvo, posebno pri delu inteligence. Tako je že leta 1901 dr. Karel Glaser lahko zapisal, da se je „pred nedavnim časom ... zlasti na Angleškem in v Ameriki mnogo izobražencev, katerih nazori so se bili ločili od krščanstva, udalo buddhizmu“.¹ Skušal je tudi pojasniti, zakaj je bilo takrat zanimanje še najmočnejše v protestantskih deželah: „Protestantizem ne zadovoljuje niti duha niti srca človekovega ... Ti, katerim ne ugaja niti krščanska vera niti novodobna vednost, iščejo zadoščenja v nekem nauku brez dogem in oblik, v soglasju z naravo in z njenimi zakoni, imeti hočejo preprost nauk, ki bi hkrati imel globoko modroslovno in znanstveno vrednost. Tak nauk je baje buddhizem“.² Vendar Glaserjev sklep, da se je „navdušenje za buddhizem ... že sedaj jako ohladilo“, ni bil povsem pravilen. Širjenju zanimanja za budizem so v naslednjih letih dala novo spodbudo teozofska društva, ki so tiskala in razpošiljala budistično literaturo, čutiti je bilo že tudi neposredno propagando budizma z Japonske (posebno po budističnem kongresu v Tokiu leta 1925), ko so v Evropo prišli budistični učitelji iz vzhodne Azije. V evropskih znanstvenih krogih pa so imela vpliv tudi društva Pali Text Society (ustanovljeno v Londonu 1881. leta), Buddhistische Gesellschaft (ustanovljeno v Leipzigu 1903. leta) itd. Vpliv budizma v Evropi je postajal vse močnejši in bilo je le še vprašanje časa, kdaj se bo pokazal tudi v Sloveniji.

Čeprav so nekateri naši avtorji pravilno ugotavljali, da je med Slovence prišel budizem iz nemško govorečih dežel, so verjetno precenjevali vpliv budistično orientiranega filozofa Arthurja Schopenhauerja na naše širše družbeno okolje.³ Prva izdaja Schopenhauerjevega najpomembnejšega dela *Die Welt als Wille und Vorstellung* je izšla leta 1819, druga izdaja 1844 in tretja 1859, v Nemčiji in zunaj nje pa je zaslovel šele po letu 1850.⁴ Pri nas sta o Schopenhauerju pisala pred koncem 19. stoletja Fran Lampe in Anton Mahnič, slednji v polemikah proti Stritarju in Tavčarju. Poznavalca Schopenhauerjeve filozofije naj bi bila tudi Simon Jenko in Simon Gregorčič,⁵ omenil pa ga je še Janez Mencinger v Abadonu. Novejša raziskovanja so pokazala, da celo pri Stritarju, našem najizrazitejšem predstavniku svetoboljša, ne gre za izključno in zares globoko prevzemanje Schopenhauerjevih idej.⁶ Tako lahko o močnejšem Schopenhauerjevem vplivu na nekatere slovenske inteligente govorimo šele v prvem desetletju 20. stoletja (npr. pri Gradniku).⁷ Dokaj pozno, po prvi svetovni vojni, je bilo prevedenih in objavljenih v naših revijah več odlomkov Schopenhauerjevih del.

Ob tem so bile vse do konca 19. stoletja informacije o budizmu v našem dnevnem časopisju in revijah še zelo skromne in nezanesljive. Tako je npr. Vedež 1850. leta omenil Indijce „budiške (po naše modrijanske) vere“, leta 1878 pa je nepodpisani avtor sestavka o azijskih verstvih še zmotno pripisoval budistom, da po božje časte kravo

in da budizem priznava preseljevanje človeških duš po smrti.⁸

Janez Jesenko je v svoji Občni zgodovini leta 1883 vedel o Budovem nauku povedati, da „je zavrzel vero v bramanske bogove ter je učil popolno enakost vseh ljudi. Največjo, celo edino veljavo po njem ima čednostno življenje; to se pa nahaja le pri taistem, ki se vsakega dejanja vzdržuje in v samotni živi“.⁹ Deset let pozneje je o Budi, njegovemu nauku in o kitajskem budizmu kratko pisal tudi Josip Stare v knjigi Kitajci in Japonci (str. 61–62). Nekoliko dlje se je zadržal pri opisih kitajskih budističnih svetišč, menihov in verskih navad (str. 62 – 64).

Omenjeni zgledi tudi brez nadaljnega naštevanja dovolj dobro kažejo splošni nivo informiranosti slovenskega izobraženstva o budizmu v drugi polovici 19. stoletja. Seveda s tem ni rečeno, da pri nas že tedaj ni bilo izjemnih posameznikov, ki so to raven močno presegli (npr. dr. Karol Glaser, dr. Pavel Turner, Anton Aškerc, verjetno tudi Davorin Trstenjak in drugi), vendar so se do obsežnejšega znanja dokopali izključno s študijem tuje literature, ki je bila v tistih časih še sorazmerno redka in težko dosegljiva.

Z naraščajočo popularnostjo budizma v zahodni in srednji Evropi pa se je v začetku 20. stoletja tudi pri nas začelo marsikaj spreminjati. Oglasili so se predvsem kritiki iz vrst katoliške Cerkve z namenom, da bi opozorili javnost, da je širjenje budizma povezano z razširjanjem „protikrščanskega svobodomiselstva“. Takšno svarilo vsebuje že omenjena Glaserjeva razprava o budizmu iz leta 1901, še bolj pa pet obsežnih študij Franca Terseglava, ki so izšle v reviji Čas leta 1911 in jim je treba priznati precejšnjo izčrpnost in znanstveno poglobljenost.¹⁰ Omeniti je treba še spis dr. Vilka Fajdige o vrednosti versko-moralnih načel krščanstva in budizma in najboljše delo te vrste – doktorsko disertacijo istega avtorja z naslovom *Le problème moral*

et sa solution d'après le Bouddha et d'après Jesus-Christ, ki pa je ostala v tipkopisu.¹¹ Omenjenim delom je skupno to, da so budizem ocenjevala negativno in v večji ali manjši meri vsebovala občutek ogroženosti ob širjenju budističnih idej.

Zato ni naključje, da je leta 1919 tedanji profesor celovškega bogoslovnega vseučilišča in poznejši profesor primerjalnega veroslovja na teološki fakulteti ljubljanske univerze dr. Lambert Ehrlich med velikimi azijskimi religijami, ki jih je označil v svoji knjigi, najsrdeje napadel prav budizem:

„Budizem je navdušil samo sanjaya vzhodno-azijska plemena. Ta vera nudi molitvene mline kot nadomestila za osebno molitev. V tempelj stavi tolste, otopele, spakaste, nagnusne, smešne malike, ki jih zmerjajo za bogove. Njihovi menihi pa, bonci po imenu, ki naj bi ljudstvo učili veronauka, se vestno izogibajo vsake jasne misli, vsakega resnega dela, ter buljijo neprestano v Nirvano, to je v večni nič“.¹²

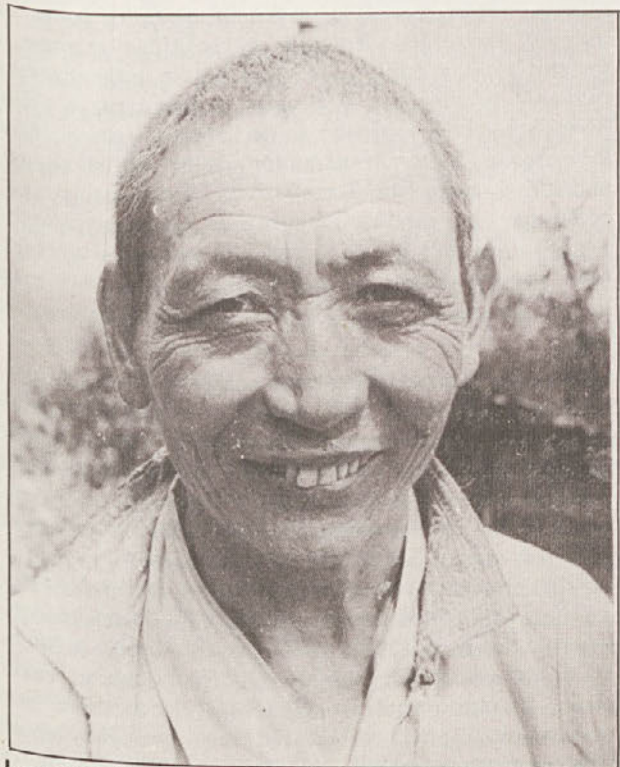
Na očitek družbene nekoristnosti, „nesposobnosti za velika kulturna podjetja“ in „nesposobnosti storiti kaj posebnega za povzdigo javne morale“ naletimo v spisih naših avtorjev o budizmu še večkrat.¹³ Če sploh, potem so določeno pozitivno vlogo priznavali kvečjemu japonskemu budizmu, vendar s pripombo, da je njegova družbena aktivnost nasprotna duhu pravega budizma, da uspeva le zato, ker posnema misijonske metode krščanstva, da pa kot verska sila vseeno propada.¹⁴ Vse to so bili dobro znani argumenti zahodne meščanske ekonomike, zgodovine in sociologije, ki sta jih katoliška in protestantska cerkev prevzeli in izkoriščali v boju proti budizmu. Budizem je bil vsekakor označen za najbolj nazadnjaško od vseh velikih azijskih religij.

Pomisleki so bili izraženi tudi glede нравnega življenja budističnih menihov. Njihova skromnost in vljudnost se je zdela našim opazovalcem le navidezna in narejena.¹⁵ Le redki avtorji so priznali, da bi med budističnimi menihi mogli biti tudi „možje res čistega življenja“ z resnim stremljenjem k cilju.¹⁶ Po mnenju krščanske Cerkve je šlo pri budizmu, hinduizmu in drugih religijah za degeneracijo in zaton prvotnega monoteizma. Nauk prazgodetja naj bi se bil izrodil pri preprostem ljudstvu v mnogobožstvo, praznoverje in pregrehe, pri izobražencih pa v panteizem.¹⁷

Kritičen članek o siamskem budizmu je leta 1928 objavila misijonarka Rafaela Vurnik, ki je delovala v Bangkoku.¹⁸

Najbolj degenerirana oblika budizma pa naj bi bil tibetanski lamaizem, v katerem so nekateri naši poročevalci videli „tako zverženo in popačeno verstvo kot le malokatero drugo v človeški zgodovini“.¹⁹ Zanimanje za lamaizem je pri nas zbudila v tridesetih letih smrt Dalaj Lame, že prej pa so slovenski bralci prihajali v stik z različnimi potopisi, podlistki in članki, ki so govorili o Tibetu kot o skrivnostni in nedostopni deželi.²⁰ Najobširnejši slovenski prikaz lamaizma je objavil leta 1933–34 dr. Vilko Fajdiga, opirajoč se na dela J. B. Aufhauserja, A. Grünwedela, Svena Hedina, Fr. Köppena in drugih tujih avtorjev. Pisal je o geografski razširjenosti lamaizma, ustanoviteljih in reformatorjih posameznih sekt, lamaističnih bogovih, zunanjih znakih religioznosti in pomenu tibetanskega menišva.²¹

Po svojem priporočanju ljubezni do soljudi in idealu menišva in ubožstva naj bi se bil budizem sicer približeval krščanstvu, vendar naj bi bila ta podobnost bodisi



Lamaistični menih, Kalimpong (Indija) Foto: Zmago Šmitek, 26. 6. 1980

1. dediščina skupnih religioznih predstav vsega človeštva,

2. posledica podobnih razmer, v katerih sta se obe verstvi (krščanstvo in budizem) razvijali,

3. zgolj navidezna, brez notranje vzročne zveze.²²

Prav pri lamaizmu so nekateri naši avtorji opazili zanimiv paradoks: kljub že omenjeni „degeneriranosti“ naj bi se bil lamaizem zaradi svojih versko-organizacijskih posebnosti močno razločeval od drugih azijskih religij in se še najbolj približeval verski organizaciji krščanstva v katoliški Cerkvi. Tu naj bi bilo torej šlo za primer zgolj formalne zunanje podobnosti, ki ne sega na področje verskih nauk ali moralnih zapovedi. Institucija menišstva v obeh religijah naj bi bila izvirala iz človekove religioznosti, ne da bi bila od kod prevzeta.²³ Pri nas je vladalo prepričanje, da je pri lamaizmu zunanja forma primarnega pomena. To pa naj bi bilo lamaizem vodilo v „otrpnjenje duhovnih vrednot, v zlorabo verske oblasti in v mehaniziranje religioznosti, ki je doživelo gotovo svoj svetovni višek“.²⁴

Naši katoliški kritiki budizma si niso bili povsem edini o njegovem bistvu in so ga označevali dokaj različno. Nekateri so menili, da je golo brezboštvo, dinamizem, ker ne priznava osebnega boga, stvarjenja in stvarnika niti duše in posmrtni blaženosti.²⁵ V obsežni razpravi o budizmu je Franc Terseglav napisal, da je bilo „budovstvo... spočetka etičen nauk na podlagi starega brahmanstva, razloček je bil ta, da se je Buddha nagibal k neke vrste ateizmu... Kmalu pa se je budovstvo v obliki mahajanske teorije povrnilo v prvotni brahmanski panteizem... Tak je bil veliki asimilacijski proces budovstva na daljnem vzhodu. Postal je prava mešanica filozofičnega ateizma, brahmanskega panteizma, vseh vrst monizma in čisto navadne idolatrije, zraven pa je ohranil v najvišjem Buddhi tudi nekaj monoteističnega, oziroma je še bolj poudaril monoteistiški element, ki je živel na dnu poganskih verstev“.²⁶ Na drugem mestu je isti avtor zapisal, da je budizem v svojem bistvu pesimistični ateizem in se v tem tudi loči od idealističnega brahmanizma,²⁷ in ponovno, da je „tendenco Buddhovih nauk naravnost zoper vsako vero v boga naperjena“, pri čemer je očital budizmu tudi agnosticizem.²⁸ Drugi naši kritiki so šli še dlje. Ne samo da budizmu niso priznali, da je religija v pravem pomenu besede (ker ne govori o religioznih elementih, bogu, kultu, milosti ipd.), marveč so dokazovali, da tudi ni filozofija (ker prepoveduje metafiziko), ampak le moralno stališče ali terapijka volje in razuma.²⁹ Budizem naj bi bil tako „zbirka naravnih predpisov, kateri služijo za zgodovinsko ozadje legendarične Buddhove osebe“.³⁰ Po takšnih naziranjih Buda ni bil filozof, ki bi vsako posamezno tezo znanstveno utemeljil, njegov nauk pa naj bi bil „abstruzna špekulacija, ki se kreta v paradoksnih kontradikcijah, ki so vsem evropskim modroslovcem nerešena uganka“.³¹ Končno se je pri nas prikazalo tudi mnenje, da je budizem v resnici nihilizem.³² Takšne, pogosto neutemeljene in nasprotujoče si kritike budizma so preglasile, vsako pozitivno oceno, kakršna je bila npr. Aškerčeva, da je budizem „najglobokomnejša filozofija na Vzhodu“ (a še ta je bila izražena le v pismu Karlu Glaserju).³³ Razen enajstih Aškerčevih pesmi, ki kažejo avtorjevo naklonjenost budističnim idejam in večinoma tudi pravilno razumevanje budizma, nismo Slovenci do konca 1. svetovne vojne premogli ničesar, kar bi omililo omenjeno enostransko oceno budizma. Po letu 1921 pa se srečamo

z deli zanimivega avtorja Josipa Suchyja, ki zasluži večjo pozornost:

Josip Suchy je bil rojen 5. avgusta 1869 v Kamniku in je tam obiskoval tudi ljudsko šolo. Gimnazijska leta je preživel v Ljubljani in Gorici, nato pa študiral pravo na Dunaju in leta 1907 absolvirail. Že leta 1903 pa je sprejel službo pri eksportnem oddelku dunajske zbornice za trgovino, industrijo in obrt in zaradi znanja slovanskih, romanskih in orientalskih jezikov (turščine, arabščine, hebrejščine, sanskrt) hitro napredoval. Zanimanje za še druge orientalske jezike mu je odprlo pot v konzularno službo. Kot konzularni ataše je služboval v Aleksandriji, Carigradu in Teheranu, več let je preživel tudi v Bombayu in Kairu. Leta 1910 se je šest mesecev mudil na Cejlonu in se v Kandyju seznanil z budističnim menihom nemške narodnosti Nyanatiloko in z znanim prevajalcem palijskih tekstov in profesorjem dunajske univerze Karlom Eugenom Neumannom. Tedaj se je tudi Suchy začel intenzivneje zanimati za budizem. Med letoma 1913 in 1919 je bil zaposlen pri korespondenčnem uradu v Trstu, vmes pa se je mudil tudi na Dunaju in Brucku. Leta 1922 se je zaposlil pri Trboveljski premogokopni družbi v Ljubljani, leta 1939 je odšel v pokoj in 20. januarja 1941 umrl v Ljubljani.³⁴

Plod Suchyjevega zanimanja za budizem sta bili knjižica Uvod v buddhizem (Ljubljana 1921) in knjiga Staroindijske basni, bajke in pravljice (Ljubljana 1921, 1932²). V predgovoru Uvoda v buddhizem je Suchy poudaril, da se je „v zadnjem času... zanimanje za buddhizem tako povzdignilo, da je skromen oris brezdvomno postal potreben — tudi za nas Slovence“, in dalje, da „ne bi bilo napačno, če bi se z bistvom buddhizma seznanila tudi naša javnost, vsaj pa naša inteligenca“.³⁵ V predgovoru je dal tudi napotke za pravilno izgovorjavo sanskrtskih besed. Knjižico je razdelil na dve poglavji: v prvem je opisal geografske značilnosti indijske podceline, potek naseljevanja Arijev, njihove verske predstave, grške in perzijske vplive na indijsko filozofijo, družbene in politične razmere v severni Indiji v času Bude in na kratko popisal verska naziranja brahmanov. V drugem poglavju pa je opisal Budovo življenje (opirajoč se na Lalita — Vistaro, Maha Parinibbana Sutto in kanonični tekst Abhidhamme), budistične nauke (štiri svete resnice, osemstopenjsko pot očiščenja, pet zapovedi, budistično predstavo zgradbe sveta, karmo itd.) in razvoj budizma pa Budovi smrti do časa vladarja Aške in razširjenja budizma prek meja Indije. Na zadnji, to je 31. strani, je dodal še časovno tabelo.

V knjigi Staroindijske basni, bajke in pravljice pa je Suchy od približno 550 zgodb o prejšnjih Budovih življenjih, iz zbirke Jataka, izbral deset „najbolj značilnih, da spozna tudi širša javnost naravna pojmovanja sorodnih nam arijskih Indijcev“. Pri prevodu in priredbi se je opiral na Fausbøllovo izdajo Jatake v palijskem jeziku, 7 vols., London 1877–97; na angleški prevod T. W. Rhys Davidsa Buddhist Birth Stories or Jataka Tales, London 1880 in na nemško delo A. Grünwedela Buddhistische Studien I., Berlin 1897. Uvodu v knjigo je Suchy dodal besede, ki jih pripisuje Budi: „Ljudje so kakor otroci in radi poslušajo pripovedke. Hočem jim zato pripovedovati pravljice, da jim lažje razložim lepoto Dharme (resnica, nauk). Če resnice ne morejo umeti s

(Nadaljevanje na 121. strani)

(Nadaljevanje s 116. strani)

pojmovnimi dokazovanji, s katerimi sem jo jaz dosegel, tedaj naj se ji priuče, če sem jo razložil s prispodobami".³⁶ Na koncu knjige so v opombah razloženi nekateri indijski izrazi in kratka navodila za izgovarjavo indijskih imen.

Potopisnega značaja je Suchyjeva knjiga Bežne slike iz Indije, objavljena v Ljubljani 1934. leta. Opisuje plovbo iz Trsta skozi Sueški prekop v Bombay in potovanja po Indiji in Cejlonu. A tudi tu je avtorja očitno najbolj zanimala religija, saj npr. opisuje vero Parsovo in njihove obrede ob smrti, hinduistična in budistična svetišča na otoku Elefanti, krščanske cerkve v Goi, procesijo v čast bogu Višnuju v Maduraju, budistične templje v Kerali, muslimane v Hyderabadu, kojanje hindujskih romarjev v Benaresu in Kalkuti, obrede hinduistične sekte Šaktijev, Zlati tempelj v Amritsarju in vero Sikhov. Čeprav je objavil tudi svoj pogovor z nekim brahmanom o *advaita vedanti*, pa Suchy hinduizma ni razumel. V njem je videl eksotično, včasih grozljivo, a vedno groteskno poganstvo. Tudi sicer je v njegovih opisih precej pretiravanja.

Odlomki Suchyjevega potopisa so izhajali v reviji Odmevi leta 1929,³⁷ posamezne Staroindijske pripovedke pa so bile objavljene v Kresu 1921. leta.³⁸ Poleg tega je napisal tudi članek Na obisku pri budistih, kjer je poročal o kalmiškem buističnem svetišču — pagodi pri Starem Djermu v Beogradu.³⁹

Suchyjevi deli Uvod v buddhizem in Staroindijske basni, bajke in pravljice sta bili v slovenski javnosti, posebno v kulturniških in verskih krogih, sprejeti z veliko pozornostjo, dvignili pa sta tudi precej prahu in sodbe ocenjevalcev so si bile skrajno nasprotne. Katoliški kritiki so Suchyja obdolžili, da „hoče moderni zapad in krščene Slovence snubiti za temeljni nauk staroindijskega miselca Buddhe“,⁴⁰ očitali pa so mu tudi nesistematičnost in diletantizem pri prikazu Budovih nauk, to, da ne navaja nobenih virov, posebno pa še, da bralcev vnaprej ne opozarja, da je „nujna posledica Budovih premis odrevenelost in abstruzna, življenju sovražna, neplodna kontemplacija“. Končen sklep je bil, da je Uvod v buddhizem brez vsake znanstvene vrednosti, Staroindijske basni, bajke in pravljice pa neokusne tako po vsebini kot tudi po opremljenosti.⁴¹

Po drugi strani pa je leta 1921 socialistično orientirana revija Kres Uvod v buddhizem pohvalila, omenila, da je knjižica izšla že v drugi izdaji, in opozorila nanjo predvsem naše delavstvo, češ da „je potrebno, da se tudi mi slovenski proletarci malo pobavimo z vprašanji, ki si jih je proletarijat po drugih deželah že davno osvojil“.⁴²

V istem letniku Kresa je Suchy objavil pod naslovom Misleci socializma članek o Budi, v katerem je podčrtal, da je Buda postavil v središče svojega nauka moralno in čisto življenje, ki je „temelj socializmu“. Med Budovimi moralnimi načeli omenja zavračanje sistema kast, nauk o socialni enakosti vsega človeštva, ki je bil uresničen v skupnosti budističnih menihov (*sangha*), in Budovo nesebično ljubezen do vseh bitij.⁴³

Na to, da je Suchy nameraval svoje pisteljsko delo še nadaljevati, kaže že omenjeno poročilo ob izidu njegovega Uvoda v buddhizem v Kresu 1921. Tam je omenjeno, da bodo knjižici „sledile še druge knjige o naravnih temeljih buddhističnega svetovnega nazora, o modro-slovju in verah, ki jim je tekla v Indiji zibelka“. Vendar so ta dela, če se jih je res lotil, ostala v rokopisu.

Nekaj let po izidu Uvoda v buddhizem in Indijskih basni smo Slovenci dobili tretjo knjigo, ki razpravlja o budizmu z odkrito simpatijo. To je bila Knjiga o Japonski (izbrane črtice iz knjig Kokoro in Kvajdan) Lafcadia Hearn, ki jo je poslovenil Jan Baukart.⁴⁴

V našem dnevnem tisku in revijah je bila v času po rusko-japonski vojni objavljena cela vrsta člankov in razprav o japonski umetnosti, v katerih je bila bolj ali manj obširno nakazana zveza te umetnosti z zenom. Tako je npr. France Stele v študiji Troje uresničenj mysticizma v umetnosti, opirajoč se na nemoško in angleško literaturo, nakazal zvezo zena in taoizma s tradicionalnim japonskim in kitajskim slikarstvom.⁴⁵ Razmeroma veliko je bilo napisanega tudi o japonski haiku poeziji, v kateri je prav tako vseskozi navzoč duh zena.

OPOMBE:

- 1 — Karol Glaser, *Buddhizem*, DiS 1901, str. 344
- 2 — Ibid.
- 3 — Franc Terseglav, *Budovstvo in krščanstvo*, Čas 1911, str. 25
- 4 — Brockhaus Enzyklopädie, Bd. XVI., Wiesbaden 1973, str. 816–817
- 5 — Jože Pogačnik, *Stritarjev literarni nazor*, Ljubljana 1963, str. 14 (navaja mnenje Janka Kersnika v oceni Aškerčevih Balad in romanc)
- 6 — Jože Pogačnik, op. cit., str. 147–152
- 7 — Marja Boršnik, *Pogovori s pesnikom Gradnikom*, Maribor 1954, str. 75–78
- 8 — Najbolj razširjene vere v Aziji, *Besednik* 1878, str. 42–46; *Vedež* 1850, str. 136
- 9 — Janez Jesenko, *Občna zgodovina*, Prvi del: stari vek, drugi popravljeni natis. V Ljubljani 1883, str. 25. Prva izdaja knjige z naslovom *Občna zgodovina za nižje razrede srednjih šol*, Prvi del: stari vek, V *Terstu* 1871, vsebuje poleg tega še podatke o Budovem življenju.
- 10 — Franc Terseglav, *Budovstvo in krščanstvo*, Čas 1911, str. 17–25; *Metafiziški razvoj budizma*, Čas 1911, str. 97–111; *Budizem in vzhodnoazijska nacionalna verstva*, Čas 1911, str. 145–161; *Propad budizma*, Čas 1911, str. 289–300; *Buddha in Kristus*, Čas 1911, str. 385–395
- 11 — Vilko Fajdiga, *Krščanstvo in budizem*, v Zborniku VII. Congressus Internationalis Academicorum pro missionibus, Ljubljana 6. — 10. septembra 1930, Unio Cleri missionaria pro Jugoslavia 1931, str. 259–267; Abbé Guillaume Fajdiga, *Le probleme moral et sa solution d'après le Bouddha et d'après Jesus-Christ*, (Essai d'Apologetique par l'Etude comparée), These de doctorat en theologie, 1929, Institut catholique de Paris. Tipkopis, 289 strani.
- 12 — Lambert Ehrlich, *Katoliška cerkev, kraljestvo božje na zemlji I*, Družba sv. Mohorja v Celovcu, Celovec 1919, str. 24
- 13 — Takšno negativno mnenje je zastopal v začetku 20. stoletja celo dr. Karol Glaser v spisu „Buddhizem“, DiS 1901, str. 344–350
- 14 — Vilko Fajdiga, *Krščanstvo in budizem*, str. 263, 265–267
- 15 — Veselko Kovač, V kitajski malikovalnici, DiS 1904, str. 76–83, 149–153; Engelhard Avbelj, Bonci, Misijonski koledar za leto 1926, str. 102
- 16 — Franc Terseglav, *Metafiziški razvoj budizma*, str. 105
- 17 — Svetozar Ritig, *Obisk v Indiji*, Indijska knjižnica zv. 1, Ljubljana 1936, str. 12
- 18 — Rafaela Vurnik, *Stolnica angelov*, Misijonski koledar za leto 1929, str. 65–73
- 19 — Franc Terseglav, *Propad budizma*, str. 298
- 20 — O lamaizmu glej tudi: Janez Udovč, *Izlet na Himalajo*, Indijska knjižnica, zv. 5, Ljubljana 1937; Juš Kozak, *Boj za Mount Everest*, „Prosveti in zabavi“, zv. 18, Ljubljana 1927; Josip Lavtižar, V petih letih okoli sveta, Rateče–Planica 1924
- 21 — Vilko Fajdiga, *Lamaizem in katolicizem*, Čas 1933/34, str. 303–311
- 22 — Franc Terseglav, *Buddha in Kristus*, str. 385
- 23 — Vilko Fajdiga, *Lamaizem in katolicizem*, str. 304, 308.,
- 24 — ibid., str. 310

- 25 — I. Jeretina, Kaj misli Buda o Bogu, duši in nje blaženosti?, Mentor 1921/22, str. 61–62
- 26 — Franc Tersegav, Budizem in vzhodnoazijska nacionalna verstva, str. 158–161
- 27 — Isti, Metafiziški razvoj budizma, str. 103
- 28 — Isti, Buddha in Kristus, str. 386
- 29 — Vilko Fajdiga, Krščanstvo in budizem, str. 261
- 30 — Karol Glaser, op. cit.
- 31 — Lambert Ehrlich, Uvod v buddhizem (ocena), Čas 1922, str. 299; I. Pregelj, Staroindijske basni, bajke in pravljice (ocena, Čas 1922, str. 296–297
- 32 — Svetozar Ritig, Obisk v Indiji, str. 15. Avtor si je takšno sliko o budizmu ustvaril po pogovoru z luksemburškim jezuitom Johannsom na kalkutski univerzi.
- 33 — Marja Boršnik, Anton Aškerc, Ljubljana 1981, str. 69.
- 34 — SBL XI., str. 541–542; nekrolog s fotografijo, Slovenski narod št. 16 (21. 1. 1941), str. 6; Slovenski narod, št. 175 (3. 8. 1929), str. 3
- 35 — Josip Suchy, Uvod v buddhizem, Ljubljana 1921, str. 5
- 36 — Josip Suchy, Staroindijske basni, bajke in pravljice (Jataka), v Ljubljani 1921, str. 4
- 37 — Odmevi 1929, str. 70–73; 1930, knj. II., str. 89–93; 1932, knj. I., str. 87–90; knj. III., 58–64
- 38 — Tri indijske pripovedke, Kres 1921, št. I, str. 13–14; Dve indski pripovedki, št. 3–4, str. 50; Puščavnik Valmika in kraljična, št. 3–4, str. 50–52; Kača v vreči, št. 7, str. 120–121; Sveti krog, št. 7, str. 121–122; Kaznovana pohotnost, št. 8, str. 133–135; Ubogljivi slon, št. 12, str. 199–200
- 39 — Josip Suchy, Na obisku pri budistih; Jutro št. 171, (24. 7. 1932), str. 5
- 40 — I. Pregelj, op. cit.
- 41 — Lambert Ehrlich, Uvod v buddhizem str. 298–299
- 42 — Kres 1921, št. 3–4, str. 68
- 43 — Josip Suchy, Misleci socializma, Kres 1921, št. 3–4, str. 62–63
- 44 — Lafcadio Hearn, Knjiga o Japonski. Izbrane črtice knjig „Kokoro“ in „Kvajdan“. Poslovenil Jan Baukart, Ljubljana 1925
- 45 — France Stele, Troje uresničenj mističizma v umetnosti, DiS 1925, str. 40–74

ZMAGO ŠMITEK

NAČIN ŽIVLJENJA V INDIJSKEM AŠRAMU „SHREE RAJNEESH“

Uvod

Raziskava je nastala na osnovi gradiva, ki sem ga lahko dobila v ašramu, in lastnih opažanj, ki sem jih beležila v času enomesečnega bivanja 1979. leta v ašramu v Pooni.

Za bolj analitičen prikaz dnevnega gibanja v Rajneesh ašramu bi bilo potrebno daljše bivanje in za boljše razumevanje strukture gibanja in osebnosti bi bilo potrebno širše, interdisciplinarno raziskovanje s socialnimi psihologi, sociologi ipd. Potreben bi bil tudi pregled statističnih in drugih podatkov, ki jih beležijo v administrativnem oddelku ašrama, vendar mi niso bili dostopni.

Vzhodne filozofije, kot so budizem, zen budizem, hinduizem in razne oblike meditacij, so na Zahodu zadnjih 15 let vse bolj popularne. Različne sekte, ki jih vodijo indijski guruji, imajo že milijone privrženecv po celem svetu, njihovi vodje pa ogromne materialne dobičke, ker so znali prodati svoj „edino pravilni“ nauk oziroma religijo ob pravem času. Istočasno gre za določene oblike srečevanja zahodne in vzhodne kulture, ki se dogaja tudi kot posledek dokaj širokega interesa mladine z Zahoda za „indijsko drugačnost“. Pri tem gre tudi za iskanje drugačne oblike načina življenja, pri čemer gre upoštevati značaj same usmerjenosti v iskanje inspiracij pri povsem drugi kulturi.

Vloga svetih mož je postala v hinduizmu izredno pomembna. V preteklosti so sveti možje samo prinašali žrtve, peli himne, opravljali obrede in drug drugega učili Ved; z ljudskimi množicami niso imeli stikov. V novejšem času pa so sveti možje postali učitelji množic, voditelji njihovega načina življenja. Kult guruja je stopil v ospredje. Guru ni več le posrednik med človekom in bogovi, ampak je sam skoraj utelešeno božanstvo.¹ To velja tudi za guruja Rajneesha, ki se je sam oklical za *Bhagwan*, kar pomeni Gospod oziroma Bog.

Vsaka gurujeva beseda je sveti zakon za vse njegove učence.² Guru je predstavnik ustanove, ki teži k moči, ovekovečenju samega sebe in zato ne dopušča nobenega dvoma o sebi. „Vzgojni smoter“ gurujeve koncepcije vzgoje je stanje enosti s kozmosom, stanje univerzalne ljubezni, nekaj, kar je visoko nad pojmovnim mišljenjem. Pot, ki vodi do tega, je znana, saj gre pri tem za zatiranje intelektualnih sposobnosti, za potlačanje vsakega racionalnega dvoma o avtoriteti guruja.³

Guru Rajneesh, po izobrazbi profesor filozofije, je doživel razsvetlitev 1953. leta, pri čemer je ta razsvetlitev ostala za okolico neopažena, drugače pa je na univerzi veljal za ekscentrika. Na nekajletnem neprekinjenem potovanju po Indiji je često prirejal najbolj pretirane in sporne govore, s čimer si je pridobil sloves duhovnega upornika. Njegova stališča do politike in religije so bila v nasprotju z vladnimi avtoritetami in s tradicijo religioznih argumentov. Še zlasti je razvnel starejše člane džainistične skupnosti, v kateri je bil rojen, s svojim odklonilnim stališčem, da bi bil „sveti džainist“.

Prvi učenci z Zahoda so pričeli prihajati v poznih 60. letih. Takrat je opustil naziv *ačarija* (učitelj) in si nadel novo ime *Bhagwan Shree Rajneesh*. Dobesedno *Bhagwan* pomeni Blagoslovljeni oz. tisti, ki se je prepoznal za boga.

Zaradi vse večjega naraščanja njegovih učencev se je 1974. leta preselil v Poono, kjer je ustanovil ašram. V tem času je začel učence uvajati v *neo-sannyas*, pri čemer je zavrgel tradicionalno obliko *hindi sannyasa*. Njegov nauk je predstavljal nekakšno mešanico budizma, hinduizma, krščanstva, sodobne psihoterapije, čeprav v raznih letakih in brošurah, ki jih je sam izdajal, piše, da njegove metode temeljijo na potrebah posameznika in ne na raznih doktrinah ali filozofijah.

Bivališče

Ašrami so postavljeni običajno v mirnem okolju, kajti za učenje v ašramu sta potrebna mir in stroga disciplina, ki se kaže v samem načinu življenja v ašramu. V ašram je dovoljeno priti vsakemu obiskovalcu, ki namerava postati gurujev učenec.