

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

Артеа Д. Панајотовић

**ЈЕДНОСТАВНОСТ, ПРИРОДНОСТ,
СЛОБОДА И НЕИЗРЕЦИВОСТ:
ДАОИЗАМ У ДЕЛУ УРСУЛЕ ЛЕ ГВИН**

Докторска дисертација

Београд, 2017

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOLOGY

Artea D. Panajotović

**SIMPLICITY, NATURALNESS, FREEDOM
AND INEXPRESSIBILITY: DAOISM IN
THE WORK OF URSULA K. LE GUIN**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2017

УНИВЕРСИТЕТ В БЕЛГРАДЕ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Артеа Д. Панайотович

**ЛЁГКОСТЬ, ЕСТЕСТВЕННОСТЬ,
СВОБОДА И НЕВЫРАЗИМОСТЬ:
ДАОСИЗМ В ТВОРЧЕСТВЕ
УРСУЛЫ ЛЕ ГУИН**

Докторская диссертация

Белград, 2017

Подаци о ментору и члановима комисије

Ментор: доктор књижевних наука, Новица Петровић, доцент, Универзитет у Београду, Филолошки факултет

Чланови комисије:

1. _____

2. _____

3. _____

4. _____

Датум одбране:

Београд, _____

ЈЕДНОСТАВНОСТ, ПРИРОДНОСТ, СЛОБОДА И НЕИЗРЕЦИВОСТ: ДАОИЗАМ У ДЕЛУ УРСУЛЕ ЛЕ ГВИН

Резиме

Предмет ове дисертације је веза стваралаштва Урсуле Ле Гвин са даоистичким поимањем света и са старокинеском филозофијом уопште. Подробном анализом садржаја и структуре одабраних романа и приповедака осветљавају се начини на које ова списатељица интегрише основне постулате даоизма у своје стваралаштво. Рад се првенствено заснива на анализи романа из Хаинског циклуса који имплицитно или експлицитно тематизују виталне даоистичке принципе једноставности, природности, слободе и неизрецивости: *Лева рука таме*, *Човек празних шака* и *Причање*, као и одабраних приповедака из збирки *Дванаест четврти ветра* и *Четири пута до опроштаја*. Како се усмерење целокупне кинеске филозофије креће у два међусобно повезана правца – самоусавршавање појединца и достизање идеалног друштвеног уређења – свако поглавље овог рада предмет свог разматрања сагледава двојачко: из угла друштва и из угла појединца. Примарни циљ дисертације јесте да упоредном анализом дела Урсуле Ле Гвин и одабраних текстова даоистичке филозофије јасно прикаже везу између основних принципа даоизма и њеног стваралаштва, и тиме потврди основну хипотезу од које је ово истраживање и кренуло – да је стваралаштво Урсуле Ле Гвин дубоко укоренењено у начелима даоистичке традиције старе Кине.

Како даоистичко усмерење ове ауторке, иако се готово неизоставно истиче као кључно за разумевање њеног опуса, није добило озбиљнију пажњу проучавалаца њеног дела, методолошки приступ који се показао као најпогоднији подразумевао је две фазе: пажљиво проучавање кључних текстова даоистичког канона и других релевантних дела старокинеске филозофије, те богатог корпуса литературе о њима, а затим примену резултата тих истраживања на текстуалну анализу изабраних дела Урсуле Ле Гвин, при чему су филозофске и социолошке студије западне традиције и критичка литература о делима ове ауторке представљали извор дубљег увида у поједине аспекте примарних текстова који су

затим повезивани с даоизмом. Текст је подељен на увод, четири средишња поглавља о једноставности, природности, слободи и неизрецивости, и закључак.

У уводном поглављу је дат кратак осврт на литературу посвећену предмету истраживања, а потом је објашњен пут којим је даоизам дошао на Запад, уз објашњење на какав је пријем и тумачења ту наишао. Изложени су опсег утицаја кинеске мисли на ауторку, аспекти њеног стваралаштва у којима је овај утицај најочљивији, као и специфичности њеног дијалога са кинеском филозофијом. Даоистичка мисао је, показује се, усађена дубоко у темеље њеног уметничког израза: сам избор научне фантастике своје исходиште има у начелима старокинеске теорије уметности, а даоизам је утицао и на избор психолошке и социополитичке тематике као примарних интересовања списатељице.

Једноставност је један од кључних појмова даоистичке филозофије и темељ даоистичке праксе. Стога се прецизно дефинишу значај, посебности и импликације кинеског схватања овог појма, а потом се он у оквиру романа и приповедака Урсуле Ле Гвин анализира на два нивоа. На плану друштва једноставност се у обрађеним романима поглавито остварује у начину уређења заједница и свакодневног живота. Како су се у филозофским и утопијским даоистичким визијама издвојиле три карактеристике које отеловљују идеал друштвене једноставности – живот у малим заједницама, хомеостаза и ненаметљивост власти – анализа друштава иде у правцу утврђивања присуства ових одлика. На нивоу осмишљавања ликова процес остваривања једноставности своје уобличење добија у развојним путевима протагониста романа *Причање и Лева рука таме*. Постизање једноставности код њих доводи до преображаја лажног (несуштаственог) сопства у истинско (суштаствено) сопство.

Разматрање природности подразумевало је одређење три значајна даоистичка концепта: *ву-веи* (делање из празног), *де* (моћ) и *ћи* (дах, енергија), објашњење њихове међусобне повезаности, те праћење начина на који су транспоновани у хаински свет Урсуле Ле Гвин. У контексту дела ове ауторке, даоистичко схватање природности разматрано је тројако: на нивоу друштва је остварено у владалачкој пракси Екумена, на нивоу појединца оличено у лику Естравена из *Леве руке таме*, а на нивоу поезике ове списатељице израз је нашло у креативном принципу игре. Концепција Екумена у Хаинском циклусу сагледана

је као књижевно уобличење ранодаоистичког политичког идеала мудраца на престолу чије је водеће начело *ву-веи*. У владалачкој пракси, овај принцип подразумева ненаметање, координисање наместо господарења, пружање подршке и слободе и један општи дух поштовања и добронамерности. Терем Харт рем ир Естрaвен је осмишљен као индивидуално отеловљење претходно изложеног принципа. Он је племенити човек (*ђун ци*) у коме се сабирају делање из празног и суштаствена моћ (*де*). Коначно, природност се као основа поетике Урсуле Ле Гвин изражава као слободна стваралачка игра рођена из усклађености с космичким токовима и остварена у појединчевом креативном односу са светом – у њој делање из празног открива апсолутну креативност као своју суштину.

Поглавље о слободи обрађује роман *Човек празних шака* и приповетку „Дан уочи револуције“, у којима се концепт слободе експлицитно тематизује кроз опис анархистичког одоњанског покрета и друштва које је из њега настало. Анализа креће од утврђивања места даоизма у утопијском и анархистичком дискурсу, и објашњава разлоге због којих се ова старокинеска филозофија сматра претечом анархистичких идеја. Сагледавање примарних извора је показало да Урсула Ле Гвин сједињује типично западно виђење слободе, чије остваривање подразумева мењање окружења ради очувања интегритета јединке, и карактеристично кинеско виђење по коме се слобода, супротно томе, остварује манипулисањем сопством, при чему се промена спољних околности потпуно искључује. Она свом анархизму даје недвосмислено индивидуалистичку основу: друштвена акција је смислена и одржива само као колективни израз индивидуалне унутрашње трансформације, и тиме осветљује природу односа западњачког и даоистичког виђења слободе у свом делу – прва је практично остварива у оној мери у којој је укореењена у другој. Лична слобода је сагледана кроз анализу ликова Лаје Одо и Шевека, и начина на који они на личном плану разрешавају претходно изложени конфликт између захтева које пред њих стављају сопствено биће и друштво. Индивидуација кроз бескомпромисно настојање да се ослободе интернализованих друштвених норми и сруше зидове унутар себе показује се као карактеристична за оба јунака.

Последње поглавље је посвећено истраживању кључних односа даоистичке метафизике и видовима њиховог транспоновања у имагинарне светове хаинског

универзума. Анализа је овде поглавито била усредсређена на религијско-мистичке системе, али се дотакла и релевантних културолошких, социолошких, политичких и биолошких аспеката анализираних цивилизација. За разматрање дуалности је одабрана *Лева рука таме*, док је динамика односа плуралитета и идентитета сагледана у контексту романа *Причање*. Разматрање утицаја даоистичког поимања дуалности на дело Урсуле Ле Гвин претпостављало је утврђивање разлике између кинеског и западног поимања дуализма. У *Левој руци таме*, која се може окарактерисати као роман о дуалности, Урсула Ле Гвин двојност сагледава на начин близак кинеском и уједно се експлицитно противи западњачком сучељавању супротности, а своје виђење дуалности остварује и на плану форме и на плану садржине. У последњем роману из хаинског циклуса, *Причање*, Урсула Ле Гвин је истраживала дијалектички однос између изрецивог и неизрецивог, пуног и празног, откривања и скривања. Анализа се овде фокусира на дубоке даоистичке корене система мишљења који је описан у овом роману. Филозофско-религијска пракса по имену Причање, попут даоизма, у потрази за смислом долази до наглашене свести о немогућности изражавања најдубљих спознаја: празнина као трансцендентно-иманентна коренска природа бића нужно остаје неизрецива и скривена.

У закључку је изложено у којој мери стваралаштво Урсуле Ле Гвин одражава основне идеје даоизма и старокинеске филозофије, сумирају се начини на које је ова савремена америчка списатељица у уметничкој форми исказала темељне концепте једног древног азијског система мишљења, истичу се специфичности њеног дијалога са кинеском мишљу и указује се на могуће нове перспективе истраживања дела Урсуле Ле Гвин.

Кључне речи: Урсула Ле Гвин, кинеска филозофија, научна фантастика, појединац, друштво, *дао*, *де*, делање из празног, анархизам, утопија, дуалност

Научна област: Друштвено-хуманистичке науке

Ужа научна област: Филолошке науке

УДК број:

SIMPLICITY, NATURALNESS, FREEDOM AND INEXPRESSIBILITY:
DAOISM IN THE WORK OF URSULA K. LE GUIN

Summary

The subject of this dissertation is the connection of the literary work of Ursula K. Le Guin with the Daoist worldview and ancient Chinese philosophy in general. Through a thorough analysis of the contents and structure of selected novels and short stories, the ways in which the writer incorporates the basic assumptions of Daoism into her work are elucidated. The thesis is primarily based on the analysis of the Hainish novels which implicitly or explicitly thematize the vital Daoist principles of simplicity, naturalness, freedom and inexpressibility: *The Dispossessed*, *The Left Hand of Darkness* and *The Telling*, along with selected short stories from the collections *The Wind's Twelve Quarters* and *Four Ways to Forgiveness*, but also refers to other Le Guin's works to the extent to which they are relevant for the subject of the study. As Chinese philosophy as a whole focuses on two mutually connected directions – self-improvement of the individual and achievement of the ideal social system – each chapter of the dissertation looks into its subject from two points of view: that of society and that of the individual. The primary aim of this thesis is to conduct a comparative analysis of Le Guin's works and selected texts of Daoist philosophy in order to clearly present the connection between the basic principles of Daoism and her work, and thus confirm the principal hypothesis that was the starting point of this research – that the literary work of Ursula K. Le Guin is deeply rooted in the tenets of the Daoist tradition of ancient China.

As the Daoist orientation of the writer, although it is almost invariably emphasized as crucial to the understanding of her work, has not received serious scholarly attention, the methodological approach that proved to be the most convenient one involved two phases: careful examination of the key texts of the Daoist canon and other relevant works of ancient Chinese philosophy, as well as the rich body of secondary literature about them, and then the application of the results of these explorations to the textual analysis of the selected works of Le Guin, whereas philosophical and sociological studies of the Western tradition and critical literature about Le Guin's works provided a source of deeper insight into individual aspects of

primary texts, which were then connected with Daoism. The text is divided into introduction, four central chapters on simplicity, naturalness, freedom and inexpressibility, and conclusion.

The introductory chapter gives a short review of literature dedicated to the subject of this study, and then explains the way in which Daoism entered the Western world and the reception and interpretations it received there, which places Le Guin's interest in Daoism into its historical context. Since the formative period of Le Guin's life coincides with the time of growing popularity of Eastern philosophy, religion and art in the West, Daoism has accompanied her life from a very early age. Therefore, the scope of the influence of Chinese thought on the writer, the aspects of her work in which this influence is most noticeable, as well as the specificities of her dialogue with Chinese philosophy, are further expounded. Daoist thought, as it transpires, is deeply embedded in the foundations of her artistic expression: her very choice of the science fiction genre can be traced back to the principles of ancient Chinese theory of art, and Daoism influenced the choice of psychological and socio-political subject matter as Le Guin's primary interests.

Simplicity is one of the key concepts of Daoist philosophy and the foundation of Daoist practice. Therefore, the importance, specificities and implications of the Chinese understanding of this concept are precisely defined. In the literary work of Ursula K. Le Guin, the notion of simplicity can be observed from several perspectives: the development of the Hainish cycle, reflecting Le Guin's artistic maturation, exhibits increasing simplification and purification of the narrative line, while within the scope of individual novels and short stories simplicity is analyzed on two levels. On the level of society, simplicity is mainly achieved in the organization of communities and everyday life. Since philosophical and utopian Daoist visions point to three characteristics which embody the ideal of social simplicity – life in small communities, homeostasis and governmental non-interference – the analysis of the societies depicted in the novels which are the subject of this study goes in the direction of determining the presence of these features. On the level of character development, the process of attaining simplicity is embodied in the personal growth of the protagonists of *The Telling* and *The Left Hand of Darkness*. Their achievement of simplicity brings about the transformation of the false (non-genuine) self into the true (genuine) self. In accordance with one of Laozi's

key formulations, for Ursula K. Le Guin this attainment is not a step forward into something new, but a return to the original nature.

The consideration of naturalness starts with the definition of three significant Daoist concepts: *wu-wei* (action through non-action), *de* (power) and *qi* (breath, energy), moving on to the explanation of their interconnectedness and examination of the ways in which they are transposed into Le Guin's Hainish world. In the context of the work of this author, Daoist understanding of naturalness is considered in a threefold manner: on the level of society, it is found in the way in which the Ekumen is conceived; on the level of the individual, it is embodied in the character of Estraven from *The Left Hand of Darkness*; on the level of Le Guin's poetics, it finds its expression in the principle of creative play. The analysis of the social realization of naturalness focuses on the specificities of the practice of ruling. The conception of the Ecumen in the Hainish cycle is viewed as a literary actualization of the early Daoist political ideal of the sage-king whose guiding principle is *wu-wei*. In the practice of ruling, this principle includes non-interference, coordination instead of reigning, providing support and freedom, and a general spirit of respect and benevolence. Therem Harth rem ir Estraven is conceived as the individual embodiment of the principle referred to above. He is a "noble man" (*jun zi*), combining in his person action through non-action and essential power (*de*). Finally, naturalness as the basis of Le Guin's poetics is expressed as free creative play originating from harmony with cosmic processes, realized in the individual's creative relationship with the world, in which action through non-action reveals absolute creativity as its essence.

The chapter on freedom is specific in that it deals with only one world – that described in the novel *The Dispossessed* and the short story "The Day Before the Revolution." This approach was a natural choice, as these works explicitly thematize the concept of freedom through the depiction of the anarchistic Odonian movement and society which resulted from it. The analysis begins by determining the place of Daoism in the utopian and anarchistic discourses, and explains the reasons why this ancient Chinese philosophy is considered to be the precursor of anarchist ideas. Examination of the primary sources has revealed that Ursula Le Guin unites the typically Western view of freedom, whose realization involves changing the environment in order to maintain the integrity of the individual, and the characteristically Chinese view, according to

which freedom is, conversely, realized by manipulating the self, while changing outer circumstances remains completely out of the question. She gives her anarchism a decidedly individualist basis: social action is meaningful and sustainable only as a collective expression of individual inner transformation, and thus sheds light on the nature of the dialectics between Western and Daoist views of freedom in her work – the former is practically sustainable to the extent to which it is rooted in the latter. Personal freedom is explored through the analysis of the characters of Laia Odo and Shevek, and the way in which they resolve on the personal level the above-mentioned conflict between the demands of their own being and those of society. Individuation through relentless effort to rid themselves of internalized social norms and unbuild walls within themselves proves to be characteristic of both protagonists.

The final chapter is dedicated to the examination of the key relations in Daoist metaphysics and the ways of their transposition into the imaginary worlds of the Hainish universe. Here the analysis mainly focuses on religious and mystical systems, but also touches on the relevant cultural, sociological, political and biological aspects of the discussed civilizations. *The Left Hand of Darkness* is chosen for the consideration of duality, whereas the dynamics of the relationship between identity and plurality is examined in the context of the novel *The Telling*. Analysis of the influence of the Daoist understanding of duality on Le Guin's work involved as its first step determining the difference between the Chinese and Western understanding of dualism. In *The Left Hand of Darkness*, which can be described as a novel about duality, Ursula Le Guin's view of duality, which is close to the Chinese view and at the same time explicitly challenges the Western confrontation of opposites, is manifested both in the form and the content of the novel. In *The Telling*, the last novel of the Hainish cycle, Le Guin explores the dialectic relationship between the expressible and the inexpressible, the full and the empty, revealing and concealing. Here, analysis focuses on the deep Daoist roots of the system of thought described in this novel. The philosophical and religious practice called the Telling uses ceaseless, rich, luxuriant narration to point to its opposite – the empty, mysterious, inaccessible, inexpressible – which exists in its centre and enables it to take shape and exist in the world. The search for meaning in Daoism leads to a pronounced awareness of the impossibility of expressing the deepest insights:

emptiness as the transcendent and immanent essential nature of being necessarily remains inexpressible and concealed.

The conclusion states the extent to which the literary work of Ursula K. Le Guin reflects the basic ideas of Daoism and ancient Chinese philosophy, summarizes the ways in which this contemporary American writer expresses the fundamental concepts of an ancient Asian system of thought through her art, highlights the specificities of her dialogue with Chinese thought and points at possible new perspectives of study of Le Guin's work.

Keywords: Ursula Le Guin, Chinese philosophy, science fiction, individual, society, *dao, de, wu wei*, anarchism, utopia, duality

Scientific field: Social Sciences and Humanities

Narrow scientific field: Philology

UDC number:

САДРЖАЈ

Увод	1
Једноставност	15
Спокојан дом и радост обичаја	16
Пут метаморфозе сопства	23
Сати Дас: кораци по ваздуху	26
Генли Аи: место у међави	41
Природност	50
Магловита и благонаклона владавина Екумена	54
Естравен: сенка на снегу	68
Космичка заиграност: истина је фигура у плесу	78
Слобода	87
Над колевком анархије	88
Они који подижу зидове сами су своји сужњи	106
Одо: прави пут је повратак	107
Шевек: свет у празним рукама	111
Неизрецивост	129
Дуалност: светлост је лева рука таме	130
Једно и мноштво: одједи тишине	149
Закључак	170
Литература	200
Биографија аутора	208

УВОД

Земља које нигде нема, то је прави дом.

(Тајна златног цвета)



Веза између Урсуле Ле Гвин и даоизма је опште место у критичкој литератури о овој списатељици.¹ Готово да нема текста који је не помиње, а и сама ауторка је често истиче, како у својим књижевним делима тако и у есејистичким формама и бројним интервјуима. На нивоу констатације или успутних опаски се, међутим, махом и остајало: критика је тежиште чешће стављала на актуелне критичке струје, а сама ауторка је на питања о утицају даоизма на њен рад неизоставно одговарала да је та тема превише широка да би се уопште и начела. Тако је, парадоксално, веза с даоизмом једна од најпознатијих одлика ове ауторке и уједно најповршније истражена. Проблем свакако представља комплексност овог филозофског система и чињеница да он не потпада под уобичајени опсег интересовања књижевне теорије и критике на западу, које се приликом разматрања опуса ове ауторке баве приступима релевантнијим за окциденталну књижевност и науку о књижевности попут, на пример, социолошке, архетипске, феминистичке критике и теорије рода, те екокритике. Ако се има у виду да је реч о аутору жанровске књижевности, корпус литературе који се бави делом Урсуле Ле Гвин изненађује својим обимом.² Разматрања посвећених

¹ Утицај ове старокинеске филозофије први је поменуо Даглас Барбор (Douglas Barbour) у вези са *Левом руком таме* у тексту „Целовитост и равнотежа у Хаинским романима Урсуле К. Ле Гвин“ (Wholeness and Balance in the Hainish Novels of Ursula K. Le Guin), објављеном 1974. године у трећем броју утицајног часописа *Science Fiction Studies*, чији је уредник био Дарко Сувин.

² Примере ћу ограничити на дела која се обрађују у овом раду. На основу њих се лако може видети да је далеко највише критичке пажње добио *Човек празних шака*, и то првенствено у области политичке и анархистичке теорије, да су се критичари *Левом руком таме* махом бавили са становишта феминизма и теорије рода, док је најмање запажен остао најскорије објављени роман *Причање*:

1. Социолошка критика: Laurence Davis and Peter Stillman (eds.), *The New Utopian Politics of Ursula K. Le Guin's The Dispossessed*; Lewis Call, *Postmodern Anarchism in the Novels of Ursula K. Le Guin*; Tony Burns, *Political Theory, Science Fiction, and Utopian Literature: Ursula K. Le Guin and The Dispossessed*; Philip E. Smith II, “Unbuilding Walls: Human Nature and the Nature of Evolutionary and political Theory in *The Dispossessed*”; John P. Brennan and Michael C. Downs, “Anarchism and Utopian Tradition in *The Dispossessed*”; Robert C. Elliot, “A New Utopian Novel”; Frederic Jameson, “World-Reduction in Le Guin: The Emergence of

даоизму конкретно,³ међутим, махом су се подухватили млађи и неискуснији истраживачи, или они са прилично ограниченим увидом у старокинеску мисао, те су и резултати њихових напора остајали на општим местима и прилично површним поређењима. С друге, пак, стране, аутори који се баве даоизмом нису, колико је мени познато, показали интересовање за опус Урсуле Ле Гвин. Тако се овај темељни аспект њеног стваралаштва нашао на некој врсти ничије земље, заобилажен с једне стране од неупућене књижевне критике, а с друге од незаинтересованих изучавалаца кинеске филозофије.

С обзиром на толико (с правом) наглашавану важност коју даоизам има у стваралаштву Урсуле Ле Гвин као филозофска основа на којој израста њен целокупни поглед на свет изражен у егзистенцијалним, естетичким, феминистичким, еколошким, политичким и другим ставовима које ова ауторка

-
- Utopian Narrative”; Angus Taylor, “The Politics of Space, Time and Entropy”; Donald F. Theall, “The Art of Social-Science Fiction: The Ambiguous Utopian Dialectics of Ursula K. Le Guin”; Frank Dietz, “‘Home Is a Place Where You Have Never Been.’ The Exile Motif in the Hainish Novels of Ursula K. Le Guin”; David L. Porter, “The Politics of Le Guin’s Opus”; Baccolini, Raffaella. “‘A useful knowledge of the present is rooted in the past’: Memory and Historical Reconciliation in Ursula K. Le Guin’s *The Telling*”; Chris Ferns, “Dreams of Freedom: Ideology and Narrative Structure in the Utopian Fictions of Marge Piercy and Ursula Le Guin”; Leonard M. Fleck, “Science Fiction as a Tool of Speculative Philosophy: A Philosophic Analysis of Selected Anarchistic and Utopian Themes in Le Guin’s *The Dispossessed*”; Tom Moylan, “‘The moment is here... and it’s important’: State, Agency, and Dystopia in Kim Stanley Robinson’s *Antarctica* and Ursula K. Le Guin’s *The Telling*”
2. Теорија рода и феминистичка критика: N. B. Hayles, “Androgyny, Ambivalence, and Assimilation in *The Left Hand of Darkness*”; Barbara Brown, “*The Left Hand of Darkness*: Androgyny, Future, Present, and Past”, Patricia Frazer, “Again, *The Left Hand of Darkness*: Androgyny or Homophobia?”; Chang Hui-chuan, “Utopia as Subversive: Androgyny and *The Left Hand of Darkness*”; Mario Klarer, “Gender and the ‘Simultaneity Principle’: Ursula Le Guin’s *The Dispossessed*”; Kristine J. Anderson, “Places Where a Woman Could Talk: Ursula K. Le Guin and the Feminist Linguistic Utopia”; Pamela J. Annas, “New Worlds, New Words: Androgyny in Feminist Science Fiction”; Marleen Barr, “Charles Bronson, Samurai, and Other Feminine Images: A Transactive Response to *The Left Hand of Darkness*”; Barrow, Craig. “*The Left Hand of Darkness*: Feminism for Men.”; Barbara Bengels, “Sex and the Single Man: *The Left Hand of Darkness*”
 3. Архетипска критика: Warren G. Rochelle, *Communities of the Heart: The Rhetoric of Myth in the Fiction of Ursula K. Le Guin*; Peter Brigg, “The Archetype of the Journey in Ursula K. Le Guin’s Fiction”; David Ketterer, “*The Left Hand of Darkness*: Ursula Le Guin’s Archetypal Winter Journey”; Anna Clements, “Art, Myth and Ritual in Le Guin’s *The Left Hand of Darkness*”
 4. Екокритика: Peter G. Stillman, “*The Dispossessed* as Ecological Political Theory”; Samar Habib, Re-visiting Ursula Le Guin’s *The Dispossessed*: Anarcho-Taoism and World Resource Management”.

³ Овакве студије никада нису прелазиле дужину есеја. Међу литературом која ми је била доступна нисам наишла ни на једну књигу или другу дужу форму посвећену односу између Урсуле Ле Гвин и даоизма.

исказује кроз своју фикцију, поезију и есејистику, сматрала сам да спона даоизма и Урсуле Ле Гвин завређује детаљнију и пре свега дубљу обраду. Стога је намера овог рада да покуша да обједини један директан и обухватан увид у даоистичку мисао са пажљивим и дубинским разматрањем самих дела, и тиме допринесе осветљавању овог сложеног односа, те пружи још један угао гледања на стваралаштво ове ауторке, чији опус у нашој критици није подробније разматран.



Ц. Ц. Кларк (J. J. Clarke) (2000: 37–49) оцртава начин на који је даоизам дошао на Запад и објашњава на какав је пријем и тумачења кроз векове наилазио. Ова је кинеска традиција дуго времена, како на Западу тако и у Кини, провела у сенци конфуцијанизма. Први детаљнији извештаји о кинеској култури дошли су на Запад преко језуитских мисионара. Њихови извештаји, и на њима заснована дела, неизоставно су се изузетно позитивно изражавали о конфуцијанској филозофској традицији, док је даоизам приказиван изразито негативно, као примитивно сујеверје. Касније су језуити развили поштовање према Лао Цијевом делу, те се око 1700. године јављају и два латинска превода *Књиге о Даоу и Деу*. Ово поштовање, међутим, није умањило презир према религијском облику даоизма, који је сматран исквареним и деградираним обликом првобитног филозофског учења. Филозофи све до 19. века преузимају ове језуитске вредносне ставове. Кант сматра да се Лао Цијев „монструозни систем“, заједно са целокупном источњачком мишљу, не може сматрати делом филозофског дискурса, а Хегел, иако азијску мисао и даоизам укључује у ток повести филозофије, није ништа више благонаклон у својој оцени: за њега је Азија почетак а Европа крај историје, док даоизам представља најрудиментарнији ступањ развоја филозофије. Сличног је мишљења и Макс Вебер, који даоизам види као апологију пасивности због његовог прилагођавања природном току и одсуства тензије са светом.

Деветнаести век, међутим, доноси и развој академског проучавања кинеске културе: у Француској, Русији и Великој Британији се оснивају прве катедре за кинески језик и књижевност (и сам назив даоизам настаје у Француској 1839. године). У овом периоду се учвршћује двојако вредновање даоизма, које порекло води још од језуитских мисионара: говори се о ванвременској мудрости

класичних даоистичких текстова (превасходно *Књиге о Даоу и Деу* и *Џуанг Ција*) с једне стране, и деградираној савременој даоистичкој религији с друге. Крајем века, даоизам добија већу пажњу и у Америци, где га популаризују припадници трансцендентализма. И овде се наставља тенденција афирмисања класичних текстова и обезвређивања даоистичке религије.

Крај 19. и почетак 20. века доносе све већу присутност даоистичких идеја, појмова и вредности у западном дискурсу. Све израженији скептицизам према идеалу прогреса подстакао је у овом периоду тражење алтернативних духовних путева, те и интересовање за источњачку мисао расте. Ово интересовање није ограничено на синологе. Међу писцима које је привукла даоистичка мисао су Толстој, Кафка, Брехт и Хесе, а њоме се у области хуманистике баве, између осталих, Јунг и Хајдегер. Тек у првој половини 20. века се појављују научници који оспоравају поделу даоизма на узвишену класичну филозофију и искварену религију, и указују на континуитет и везе између њих.

У периоду после Другог светског рата многе источњачке традиције су у западној свести нашле веома пријемчиво тло. Уз популарнији будизам и хиндуизам, даоизам такође има значајну улогу, а израз налази не само у синолошким студијама, већ и у разноврсним делима стручњака из других области, ентузијаста и аматера. Писци попут Алана Вотса у овој кинеској традицији виде одговоре на проблеме своје епохе. Од седамдесетих година, у популарној култури се јавља *њу еји* покрет, који, између осталог, пропагира (често разводњене) даоистичке идеје у својој потрази за мудрошћу и хармонијом. Данас се даоизам налази у живом дијалогу са многим аспектима западне мисли, попут феминизма, енвайронментализма, политичких теорија (првенствено анархизма) и постмодернизма.



Формативни период живота Урсуне Ле Гвин, рођене 1929. године, пада у време све веће популарности филозофије, религије и уметности Истока на Западу. У први контакт с овом традицијом је дошла, како каже, када је оца, антрополога Алфреда Кребера, видела како чита неку књигу с кинеским карактерима на корицама, што ју је заинтриговало јер он није знао кинески. Била је то *Књига о*

Даоу и Деу (Heltzel, 2000). Од тих адолесцентских дана мисао Лао Ција и даоизам постају саставни део њеног схватања живота и света:⁴ „Имала сам среће што сам га открила тако млада и због тога могла да с његовом књигом проведем цео живот“ (Le Guin, 1998: 5). Овако описује овај древни текст: „То је најпријемчивији од свих великих религиозних текстова, забаван, оштроуман, добростив, скроман, неуништиво жесток и неисцрпно освежавајућ. Од свих дубоких извора, ово је најчистија вода. За мене, он је и најдубљи извор“ (Leguin, 1998: 6).⁵ Даоизам је дубоко утицао на њен целокупан поглед на свет. Ведрина, слободарски дух и тежња ка усклађености са природним токовима само су неке од особина које ова списатељица дели са даоистичким поимањем света.

Непосредност, живахност и неусиљеност очитују се како у њеној фикцији тако и у есејима, говорима и интервјуима. Ведрина, лакоћа и карактеристични бритки хумор с којим приступа и најтежим темама, а који се огледају у ритму њених реченица, избору речи и стилу, те у целокупном погледу на свет који се из њих може реконструисати, отелотворују дух даоиста који

воле смех и у свом писању и изрекама са немилосрдном снагом витлају мачем јасног виђења као оружјем бритког духа, духа који се, да променим метафору, креће кроз све даоистичке текстове као ветар који прочишћује и развејава, односећи нагомилану прашњаву плеву и остављајући златно зрнење. (Cooper, 2010: 10)

⁴ О утицају даоизма на њен живот и рад Урсула Ле Гвин говори у више наврата. У интервјуу за *Paris Review* каже: „Даоизам је сада већ део структуре мог ума“ и „Даоизам ми је показао како да гледам на живот и како да га водим када сам као адолесцент трагала за начином да схватим свет“ (Wray, 2013), док у разговору са Брендом Питерсон истиче „Он је мој водич“ и даље, „Толико је дубоко у мени, толико је саставни део мог ткива и мог рада, свакако је утицао на неке моје животне одлуке“ (Peterson, 2003).

⁵ Омаж вишедеценијском истраживању и живљењу са кинеском филозофијом је превод *Књиге о Даоу и Деу* објављен 1997. године, на коме је радила од својих двадесетих година: „Сваке деценије бих превела по које поглавље“ (Peterson, 2003). Тај текст, који она назива верзијом пре него преводом, представља плод једног гадамеровског дијалога с оригиналом, непрекидног сусрета у коме се тумач обраћа тексту који му одговара на питања, или пак сам испитује тумача. Тај дијалог подразумева „међуигру кретања традиције и кретања тумача“ (Gadamer, 1975: 261).

Њено објашњење начина на који је приступила превођењу Лао Ција је умногоме индикативно и за начин на који инкорпорира даоизам у своје стваралаштво:

Научни преводи *Књиге о Даоу и Деу* као приручника за владоце користе вокабулар који наглашава јединственост даоистичког „мудраца“, његову мушкост, његов ауторитет. Овакав језик преузима се, и деградира, у већини популарних верзија. Ја сам желела Књигу о Путу доступну данашњем, не-мудром, не-моћном, и можда не-мушком читаоцу, који не тражи езотеријске тајне, већ послушкује глас који се обраћа души. Волела бих да читала схвати зашто људи воле ову књигу већ две и по хиљаде година. (Leguin, 1998: 6)

Овакав став о животу, који се рефлектовао и на њено писање,⁶ призива легенду о сусрету Конфуција, Лао Ција и Буда. По овој легенди, зачетници три највеће религије у Кини окупили су се око ћупа са сирћетом и кушали га прстом. Конфуције је рекао да је кисело, Буда да је горко, али за Лао Ција је било слатко (Cooper, 2010: 10). Укус који су осетили, јасно, одражава њихово виђење живота: конфуцијанци га сагледавају као кисео и стога инсистирају на правилима која ће поправити исквареност људи, за будизам живот представља патњу и бол – горак је. Даоисти га, пак, виде као суштински добар и пријатан – слadak – као дар који треба чувати, користити, неговати и у њему уживати.

Урсулу Ле Гвин и даоизам спаја и императив слободе – слободе мисли, речи и дела, слободе као базичне животне потребе. Метафора рушења зидова је често присутна у мислима ове ауторке: зидова око себе, али и зидова унутар појединца.⁷ Слобода је за њу процес: она је живот сам, она је кретање. Остваривање слободе, иако често узима облик борбе, заправо је плес. Ова тема заузима значајно место и код најзначајнијих филозофа даоизма. Рихард Вилхелм истиче да је Лао Ци био „крајње слободан дух“ (*Тајна златног цвета*, 1982: 45), док Ливија Кон (Livia Kohn) у студији *Даоизам и кинеска култура (Daoism and Chinese Culture)* објашњава да се у основи Џуанг Цијевог учења налази стање „савршене среће“ или потпуне слободе и мистичког сједињавања са *даоом* (2001: 38), које се постиже када све препреке, сви зидови сопства нестану, а живот постане „слободно и лагано лутање“.

⁶ Дарко Сувин примећује: „Ле Гвинова [постаје неуверљивија] када покушава да се усредреди на [...] свет који пропада и од кога се појединац мора изоловати [...] – она није носилац лоших вести“ (Suvin, 1975a: пасус 1). Једна од одлика њеног стваралаштва која брзо пада у очи читалаца је одсуство негативних ликова из њених књига. О томе је рекла: „Негативци ми не иду баш од руке. Не знам [зашто]... Једноставно сам природно тако блага. Зликоваштво ми по себи није занимљиво. Много ми је интересантније нормално настојање да се чини добро и некако прође кроз живот“ (Moyners, 2000).

⁷ Она непрестано подсећа да се слобода мора активно остваривати. Иако су се њена јавна залагања за слободу махом тичала друштвене слободе (један од скоријих примера је њен говор на додели награде за животно дело, Медаље за истакнут допринос америчкој књижевности, 2014. године, када је истакла да су свету сада, кад је уметност постала роба, потребни „писци који се сећају слободе“ јер „људска бића могу пружити отпор моћи и променити је; отпор и промена често се зачињу у уметности, а посебно често у нашој уметности – уметности речи“ /National Book, 2014/), она не пропушта прилику да нагласи да је једнако важно непрестано померање сопствених граница и отварање нових поља слободе у себи, што сама чини непрестаним истраживањем и померањем граница у свом књижевном раду, „уживајући у ‘уништавању жанрова’“ (Cadden, 2005: xi).

Са шездесет објављених дела,⁸ Урсула Ле Гвин је један од најплоднијих писаца своје генерације. Пише паралелно, што је изузетно ретко, књижевност за децу и одрасле, и, како увек наглашава, све то доживљава као игру: стваралачки процес неизоставно описује као забаван, пријатан, занимљив, нов, подстицајан. Без тешкоће прелази из једног жанра у други, из писања за један узраст читалаца у писање за други – јер, каже, само прати природу приче коју пише (James, 2000). Она слуша шта ликови њених дела имају да јој кажу и иде куда је они воде (Moyses, 2000). Урсула Ле Гвин показује једноставност и лакоћу живота и стваралаштва који су меко препуштени природи. За даоисте се често говорило да могу да остваре нестварно много не чинећи ништа, то јест препуштајући се природном току ствари – живећи у складу са принципом „делања из празног“ (*wuwei*).



Нит даоизма уткана је у најосновније поставке поетике Урсуле Ле Гвин, а то су *избор научне фантастике* као примарног жанра и посвећеност *психолошкој и социополитичкој тематици*. Нема дела које, мање или више експлицитно, не одражава дубоку везу са овом кинеском традицијом. Самим оцртавањем најопштијих начела стваралаштва Урсуле Ле Гвин може се закључити колики је опсег утицаја кинеске мисли на ову списатељицу и у којим се све аспектима њеног стваралаштва испољава.

Научна фантастика се, на први поглед неочекивано, открива као жанр близак старокинеским естетичким погледима и погодан за исказивање даоистичких идеја. Филозофија уметности старе Кине чврсто је стајала на становишту да уметност представља стварање новог света, да се било каква врста подражавања постојећег света не може сматрати уметношћу, те је такве покушаје прилично оштро осуђивала као јалове и достојне презира. Према императиву старокинеске теорије уметности, свет не треба одсликавати или пресликавати, већ сликати, стварати: „Уметничко дело није огледало живота, већ живот сам“ (Пушић, 2015б: 188). Оно је на истој онтолошкој равни са другим бићима.

⁸ Написала је двадесет два романа, преко стотину приповедака сабраних у једанаест збирки, седам збирки поезије, четири збирке есеја, дванаест књига за децу и четири превода.

Оно је самосталан свет уређен по сопственим принципима, управо као и овај у коме живимо. Сваки свет уметничког дела је створен, не пресликан, иако може јако личити на овај постојећи: „Уметност тако улази у свој просторно-временски оквир, у своју атмосферу (*yi jing*) која ни на који начин не имитира стварност. [...] Створити неко уметничко дело значи створити један свет“ (Пушић, 2015б: 216–7).

Уметност је само заоденута у рухо познатог света да би могла да комуницира јер „[у] најдубљем делу сопственог бића уметност нема никакве везе са стварношћу појавног света“ (Пушић, 2015б: 169). Објекти стварности у делу стоје као симболи или метафоре, који се морају употребити да би смисао исказаног био разумљив читаоцима. Њихово верно опонашање за кинеску естетику (за разлику од неких периода западне уметности и филозофије уметности) није циљ сам по себи, већ они представљају средство којим се слободно манипулише. Уметничко дело, стога, није опонашање, већ стварање: у њему, представљени предмети нису ту да би се овековечили, ухватили, учинили бесмртним, већ да би се преко њих изразила суштина једног новог бића. Сама та суштина, међутим, не може да се покаже, она увек остаје скривена. Неизрециво и невидљиво је у средишту уметничког дела на исти начин на који је и у средишту нашег постојећег света. Уметничко дело је неисцрпно интригантно јер се све дубљим продирањем у њега и стваралац и прималац приближавају његовој тајни, али је никад не могу открити. Оно је поље игре зато што стваралац зна да је суштина тајна, да је немогуће открити је, али је могуће заоденути је у симболичан, знаковни израз. То је ослобађајућ увид који ствараоцу одрешава руке. У односу према примаоцу, циљ уметности јесте да га подстакне да превазиђе разум, да га изазове на скок у интуитивну спознају – да своје место границе отвори за место границе дела. Уметничко дело је тако у процесу рецепције посредник у превазилажењу и отварању сопства.

По Дарку Сувину, најзначајнији појмови који, засновани на идејама руског формализма, образују *differentia specifica* жанра научне фантастике су *зачудност*, *спознајност* и *новум*, и они се сви могу повезати са претходно изложеним начелима кинеске теорије уметности.⁹ Иако и реалистичка и фантастична

⁹ Сувин у „Тезама о поетици научне фантастике“ у пар наврата и упућује на естетичку мисао класичне Кине (2009: 123).

књижевност стварају светове независне од наше стварности, у СФ-у је ова чињеница експлицитна, док реализам настоји да је сакрије. Сувин каже:

„Реалистичка“ наратија изграђена је на претпоставци илузионистичке транспарентности између наративног микрокосмоса и емпиријски провјеривог свијета писца као и идеалног читаоца: основни „уговор са читаоцем“ јест да постоји (или би бар могао постојати) изравни референс у емпиријском „нултом свијету“ за готово све значајне агенсе и објекте, значи и за укупни кронотоп, наративног микрокосмоса. [...] За разлику од тога, књижевни уговор зачудне наратије јест да околности око главних агенса могу али не морају бити неутралне. (2009: 122)¹⁰

Научна фантастика, дакле, подразумева сасвим дословно, недвосмислено и отворено стварање нових светова. Урсула Ле Гвин је у многим приликама истицала значај који за њену уметност има креирање потпуно нових светова, животних облика, друштвених уређења које научна фантастика омогућује: „Ако научна фантастика има нешто велико да дарује књижевности, верујем да је то управо способност за суочавање с једним отвореним универзумом. Физички отвореним, психички отвореним. Без затворених врата“ (Le Guin, 1979: 206). *Спознајни хоризонт* који СФ као жанр отвара у потпуности остварује потенцијал слободе који нуди схватање уметности као поља игре ослобођеног императива подражавања. За разлику од реализма, који превасходно влада садашњошћу и прошлошћу, и метафизичких жанрова, који су у потпуности изван историјског времена, „[с]ваки се временски хоризонт – прошли, садашњи или будући – може у СФ схватити као посебан случај неког Могућег Свијета и временског тока сагледан са зачудног гледишта. Спознајност СФ корелативна је слободном кретању кроз временске димензије схваћене као испробавање алтернативних повијесних токова“ (Сувин, 2009: 124–5). *Новум*, са становишта рецепције гледано, за читаоца представља позив и подстицај на превазилажење сопствених

¹⁰ Ову особину научне фантастике Зоран Живковић објашњава на следећи начин: „[Грађа] се, када су у питању облици фабулираног прозног приповедања, у начелу може узети са пространог подручја чији су полови ‘емпирија’ и ‘новум’. Очигледно је да ће, по свом авангардном положају унутар ‘поља утопијске свести’, ‘поље научнофантастичке свести’ у овом погледу бити усредсређено око ‘новума’“ (1995: 25).

Фредерик Џејмсон (Frederic Jameson) јој, пак, приступа из другог угла:

Званично „неозбиљни“ или петпарачки карактер СФ-а је одлика кључна за његову способност да ослаби тирански „принцип реалности“ који у високој уметности има улогу спугавајуће цензуре, и да тиме омогући „паралитерарној“ форми да наследи задатак пружања читаоцима алтернативних верзија света који на другим местима делује као да се одупире чак и *заммиљеној* промени. (1975: пасус 8)

граница. Читаоци научне фантастике се „суочавају с оним Непознатим или Другим што га доноси новум. У кибернетској повратној петљи (*feedback*), ова напетост пак ‘очуђује’ (*ostranяет*) читаочеву емпиријску норму, идеолошке сигурности и навике“ (Сувин, 2009: 125).

У кинеској мисли, појединац и друштво су неодвојиви. Ј. П. Меи (Y. P. Mei) истиче да су друштвене, етичке и духовне вредности у Кини утемељене у „осећању сродности између човека и космоса [које] је [у кинеском уму] тако снажно да је понекад тешко разабрати где се завршава етика и почиње метафизика“ (1977: 150). Напоредо с најдубљим увидима у људску природу, Лао Ци износи на истим принципима утемељене смернице за владање државом. Сви његови искази о држави могу се читати као да се односе на појединца и обрнуто – сви који говоре о култивисању сопства, личном неговању *даоа*, могу се применити на заједницу. По речима Алана Вотса (Alan Watts) „Књига о Даоу и Деу се може схватити као приручник са саветима о владању, књига природне филозофије, или ризница метафизичке и мистичке мудрости“ (1981: 78). Тако и преносиоци и преводиоци будизма у Кини будизам тумаче у овом духу, везујући га за конфуцијанску и даоистичку мисао и сједињујући будистичко учење о просветљењу с друштвеним усмерењем кинеског етоса у јединствен и изненађујуће хармоничан амалгам. Канг Сенгхуи види остварење истина ума и култивисање сопства као пут уређења државе, па је његова крилатица била „са Будом расветлити суштаство појавних бића, у истини укореењеним умом уредити државу“ (Пушић, 2015б: 24). Лично и друштвено су у кинеском поимању света неодвојиви, једно се рефлектује и прелива на друго, међусобно се прате и усклађују. Код Кинеза нема порицања човековог постојања и као друштвеног бића својственог неким другим духовним правцима, јер „друштво није толико ствар колико процес активности који се заправо не може разлучити од људских бића и животиња, и од самог живота. Чињеница да ниједан људски организам не постоји без мушког и женског родитеља већ представља друштво“ (Watts, 1975: 21). Уместо да настоје да пренебрегну ту чињеницу и баве се искључиво духовним развојем појединца или пак да разрађују теорије државе као да је она потпуно независна од људи који је чине, они их сједињују. Они политику уводе у

метафизику, и на специфичан начин их поистовећују. Заправо, овај се модел примењује на сваку врсту човековог деловања у свету, били то политика, уметност, међуљудски или лични односи.

У делима Урсуле Ле Гвин се, слично претходно изложеним одликама кинеске мисли, као две основне осе интересовања издвајају појединац (његова психологија и духовност) и друштво. Као и у *Књизи о Даоу и Деу*, где се сваки исказ који се односи на државу може односити и на појединца и обрнуто, код ове ауторке наилазимо на сличан принцип паралелности спољњег и унутрашњег. У свом делу она се увек бави и друштвом и појединцем: и политиком и психологијом и метафизиком, управо као што то чине и кинески филозофи обраћајући се свим аспектима људског искуства као манифестацијама *истог*. У њеним делима се увек могу наћи паралеле између политичких дешавања и превирања унутар појединца (на пример Сати Дас у *Причању*), док друштвени систем одражава начела мистичких система (Кархида и Оргореин у *Левој руци таме*, стара аканска цивилизација у *Причању*).



Даоизам се, дакле, кроз живот и стваралаштво Урсуле Ле Гвин постојано провлачи од времена када је први пут, као веома млада, дошла у додир с Лао Цијем и *Књигом о Даоу и Деу*. Мој циљ у овом раду је да укажем на даоистичка исходишта, некада јасније видљива, а некад скривенија, појединих кључних идеја у делу Урсуле Ле Гвин. Зоран Живковић примећује да се „главна врлина научнофантастичног казивања Легвинове нипошто не огледа у пуком варирању мотива из таоистичког виђења света, већ превасходно у сјајној уметничкој транспозицији ове далекоисточне космогоније“ (1983: 414). Стога се нећу претерано задржавати на анализи површинских и лако уочљивих даоистичких референци које су у њеном делу бројне, већ ћу фокус истраживања ставити на дубинске и утолико скривеније елементе ове филозофије који, по мом мишљењу, творе сам темељ њеног израза и погледа на свет.¹¹

¹¹ Лин Јутанг (Lin Yutang) је ову тенденцију да што утицаји дубље сежу утолико ће бити мање експлицитни исказао следећим речима: „Што је моје пријатељевање с [утицајима] старије, већа је вероватноћа да ће њихова заслуга за моје идеје бити од оне присне, неухватљиве и невидљиве

Рад се првенствено заснива на анализи романа из Хаинског циклуса који имплицитно или експлицитно тематизују виталне даоистичке принципе једноставности, природности, слободе и неизрецивости: *Човек празних шака* (*The Dispossessed*), *Лева рука таме* (*The Left Hand of Darkness*) и *Причање* (*The Telling*), као и одабраних приповедака из збирки *Дванаест четврти ветра* (*The Wind's Twelve Quarters*) и *Четири пута до опроштаја* (*Four Ways to Forgiveness*), али се осврће и на друга дела из опуса Урсуле Ле Гвин у мери у којој су она релевантна за предмет истраживања.

Значај ова четири појма за даоистичко поимање света Лао Ци изражава у поглављу којим Радосав Пушић отвара свој превод *Књиге о Даоу и Деу*:

(Онај ко поседује) највише *де* [моћ] дела из празног (*даоа*), и
ничега нема што (он) није у стању да учини.

(Онај ко поседује) највише *жен* [човекољубље] дела без намерног
испољавања (тог) чина.

(Онај ко поседује) највише *ји* [правда] дела без намерног
испољавања тог чина.

(Онај ко поседује) највише *ли* [церемонијално или конвенционално понашање],
и када га не прихвате (људи),
засуче рукаве, плуне у дланове, (и настоји да) народ
усперава ка његовом упражњавању. (Лао Ци, 2003: 35)

Поседовање *моћи* (*де*) (чији је показатељ, у карактеристичном даоистичком духу, њено непоседовање) доноси слободу јер, како Лао Ци каже:

(Онај ко поседује) највише *де* нема (потребу да по
сваку цену задобија) *де*, зато (он) заиста има *де*.

(Онај ко поседује) ниже *де* (стално истиче како он)
не губи (никад) *де*, зато (он), у ствари, не поседује *де*. (2003: 35)

Стални флуидни ток као примарно начело устројства природе један је од основних даоистичких постулата. Ако се *де*, *ћи* (енергија) или било шта друго задржава, оно се, по даоистима, губи. Космос је по својој природи динамичан а не статичан, те све треба да се одвија и чини с меком лакоћом, без заустављања природног тока. Онај ко поседује највише *де*, тако, парадоксално, нема ништа (јер једино тако може имати све). Не држи се грчевито ничег и стога не поседује, већ

врсте, попут родитељског утицаја код доброг породичног одгоја. Немогуће је прецизно указати на сличности“ (Lin, 1998: x).

пушта све да по својој природи долази и пролази. Човек који има највише *де* се тако открива као *човек празних шака*. Отвореног бића, он све пропушта кроз себе. С друге, пак, стране, никад не губити *де* (или било шта друго) за ову филозофију представља заустављање, затварање и окоштавање. Грч поседовања повлачи за собом страх од губитка, а чим се он јави нестала је могућност неговања слободе, природности (спонтаности) и једноставности.

Ступањ испод *де – жен* (човекољубље) и *ји* (правда) – усавршени чувају спонтаност и једноставност. Ове племените особине зачете су у самом бићу и испољавајући их човек делује из себе, а не за друге. Њихово остваривање иде у правцу постизања спонтаности и једноставности и независности од спољашњег: правила, закона, очекивања, културолошких одређења. Али за човекољубље и правду слобода је недостижна и остаје ван њиховог домета.

Ли (ритуали, правила) представљају најнижи ступањ. Човек који поседује *ли* је окренут споља, окренут људима. Пошто за циљ има да утиче на друге и промени их, изгубио је спонтаност. Остала је једноставност – он је племенит утолико што за циљ нема славу или похвалу, већ побољшање других без обзира на то какве ће последице по особу која испољава *ли* бити. Зато он ради и када није прихваћен. Правила, за Лао Ција, доносе хаос: „У ово *ли* се не може (до краја) веровати, оно предводи хаос у свету“ (2003: 35). Што их је више, хаос је већи и човек несрећнији.

На тај начин се у овом поглављу кристалише једна врста хијерархије четири начела,¹² по којој *ли* (правила) припадају домену једноставности, *ји* (правда) и *жен* (човекољубље) оспољење су спонтаности (природности), *де* (моћ) израз је оствареног начела слободе, док је сам *дао* неизрециво исходиште свега постојећег, празног празно и једног једно – трансцендентно-иманентна потка света.

Овакво хијерархијско поимање четири концепта који су тема овог рада, међутим, мора се узети искључиво као поједностављено полазиште за њихова изузетно сложена прожимања и међуигре. Само овлаш скициране у уводном

¹² Лао Ци то уобличава у следеће речи:
(Тек када се) изгуби *дао*, јавља се *де*;
(тек када се) изгуби *де*, јавља се *жен*;
(тек када се) изгуби *жен*, јавља се *ји*;
(тек када се) изгуби *ји*, јавља се *ли*. (2003: 35)

поглављу, ове се идеје много детаљније и комплексније разрађују како у остатку Лао Цијевог класика, тако и у другим великим делима даоистичке традиције. Коначно се, на крају пута, долази до њиховог суштинског идентитета, пред којим реч и мисао почињу да узмичу. „Све што језик уобличи и искаже, он и сакрије“, каже Р. Пушић у *Празним рукама* (2015б: 214). Најважније у делу је, показује се, оно о чему оно ћути, при чему се не мисли на скривени смисао, оно што је аутор намерно желео да прећути или оно што није смео да каже. Дело ћути о *неизрецивом* на чијој је основи настало. Ја *то* не могу да искажем или прокоментаришем, већ да ћутим с њим, а онда ту нашу заједничку ћутњу покушам да оденем у израз.

ЈЕДНОСТАВНОСТ

А у прабини иза нас отисака стопала нема...

(Урсула Ле Гвин, *Причање*)



Једноставност је један од кључних појмова даоистичке филозофије и темељ даоистичке праксе. Она твори стабилну основу за развој бића, па је код Лао Ција налазимо као идеал како заједнице тако и појединца: из ње се и на друштвеном и на индивидуалном плану рађају хармонија, мир и сигурност. Мисао старе Кине као сврху човековог постојања у свету не постулира прогрес, већ равнотежу. Стога је развој у овом контексту погрешно посматрати као напредак или увећавање (знања, богатства и сл). Развој за даоисте представља повратак корену и одбацивање непотребног, па га карактерише центрипетално пре него центрифугално усмерење, сабирање а не распршивање. Једноставност, пак, не доноси само мир и спокој, сигурност и равнотежу: она је директан пут до саме суштине бића, до тамног, уму и речима недоступног али искуству достигнуг извора постојања – до *даоа*.

Урсула Ле Гвин једноставности приступа из више углова, међу којима издвајам осмишљавање заједница заснованих на њеним принципима, те оцртавање пута који појединац прелази како би до ње дошао.¹³ Стању једноставности у делу Урсуле Ле Гвин теже сви ликови и друштва који прате налог своје унутрашње природе, а праћење унутрашње динамике у даоизму је уједно и праћење налога неба. Није једноставно постићи једноставност, посебно зато што је она противна општем правцу кретања света. У складу с тим, као и у свим другим аспектима даоистичке филозофије, оспољавање је секундарно и

¹³ Поред овога, утицај даоистичког схватања једноставности је, на пример, јасно уочљив у дијахроничком развоју Хаинског циклуса. Хаински циклус романа, са сазревањем Урсуле Ле Гвин као ствараоца, креће се ка све већем поједностављењу и прочишћењу приповедне линије. Пратећи романе по хронологији објављивања, примећује се како слој по слој екстерних и небитних детаља нестаје из света Екумена, заједнице светова. Најпре, више нема рата против непријатеља, а у наредним романима се губи и сам непријатељ. Сам Екумен се све више приближава идеалној власти по Лао Цију: плаћање данка се у познијим романима губи, као и чврста контрола над планетама чланицама приметна у првим романима циклуса.

долази као последица – нема једноставног дела без једноставног бића: једноставност није у чину и испољавању, већ произлази из прочишћене душе и прочишћеног ума. Стога је значајно уочити разлику коју Урсула Ле Гвин на трагу кинеске мисли прави између поједностављивања и регресије или деградирања. Лао Ци (2003: 52) саветује да све компликовано треба свести на једноставно, јер компликовано заправо и јесте састављено од једноставног. Око је то које види компликовано или једноставно: нека око буде такво да види једноставно. То не значи упростити ствари. Једноставно у стварима није банално, бесмислено, механичко или површно, већ оно суштинско. Треба радити са суштином ствари, ослободивши се њене површне сложености: у свему треба видети оно једноставно – његову плодну и стваралачку бит: „Велико дрво широког стабла израсло је из малог пупољка, [...] пут од хиљаду лија започиње једним кораком“ (Лао Ци, 2003: 52). Суштина путовања је корак, суштина дрвета је семе. Као полазиште се мора узети оно суштинско и битно – а то је у својој сржи једноставно. Мудрост је прозрети (кроз) комплексност света, свести бивање у њему на једноставност и на тај начин отворити пут ка *једном*.



Спокојан дом и радост обичаја

Некад изразитије а некад у обрисима, у већини књига Хаинског циклуса налазимо утопијске елементе, и кад год се уоче, они имају једну заједничку особину – даоистичком друштвеном мишљу надахнуту једноставност живљења која се огледа у животу у малим заједницама, њиховој хомеостази и саморегулацији, те ненаметљивости власти:

Карактеристичан став даоизма јесте да је цивилизација вештачка и да затупљује и умањује способност самоостваривања, те циљ стога није једноставно укидање ограничења слободе, већ пре подстицање једноставнијег друштва са редукованим потребама, малим људским групацијама и неометајућом централном влашћу која подстиче локалну аутономију. (Clarke, 2000: 108)

Даоизам, дакле, заговара потребу за поновним успостављањем базичних вредности и начина живљења који су се изгубили човековим удаљавањем од *даоа*. Џулија Чинг (Julia Ching) објашњава да филозофи *даоа*, када се баве друштвеним уређењем, испољавају „романтичарски повратак природи“ који претпоставља малу, мирољубиву и руралну државу с минималном влашћу (1993: 89–90). У својим делима Урсула Ле Гвин често приказује културе које су пригрлиле овај принцип постојања, као противтежу или алтернативу прогресивним технократским цивилизацијама, и моделује их на претходно поменутиим даоистичким основама. Осамдесето поглавље *Књиге о даоу и деу* сажима принципе на којима Урсула Ле Гвин темељи своју визију идеалног друштва:

Територију државе умањити, број становника смањити.

Иако има застрашујућа оружја, не употребљава их.

Народ обраћа пажњу на смрт, и не сели се у далека места.

Иако има бродова и кола, не путује у њима.

Иако има јаку војску, не покреће је.

Нека се људи врате везивању чворова

да би се подсетили:

укусна храна,

раскошна одећа,

спокојан дом,

радост обичаја.

Гледају суседне државе,

чује се лавез паса и кокодакање кокошака.

Људи природно старе и умиру,

а не кад им време није. (Лао Ц: 183)

На примерима четири друштва (на планетама Хаин, Анарес, Ака и Гетен) из романа и приповедака које су у фокусу овог истраживања показују на који начин списатељица те принципе инкорпорира у своје дело.

Хомеостаза, а не стални прогрес, као идеал и исход узорног друштва основа је на којој је заснована старокинеска друштвена мисао.¹⁴ Хаин је најстарија

¹⁴ Конфуције каже: „[Нека] владар буде владар, поданик поданик, отац отац, син син“, указујући на хијерархијске улоге у друштву од којих зависе склад и хармонија. Те улоге су онтолошки дате, и оне су биолошке и филозофске колико и социјалне, те у конфуцијанском моделу нема речи о напретку, али ни назадовању. Све учење, образовање и усавршавање усмерено је ка што бољем

цивилизација у универзуму описаном у циклусу дела који је по њему и добио име, извор са кога је потекао живот у свим другим деловима космоса и централна планета Екумена, заједнице насељених светова. У његову вишемилеонску историју стали су периоди неконтролисаног технолошког развоја и галактичког експанзионизма, фазе рецесије, све могуће врсте друштвених уређења:

[Б]ило је [...] небројиво много [...] краљева, царевина, проналазака, одживљено је на милијарде живота, постојали су милиони различитих држава, монархија и демократија, олигархија, анархија, биле су епохе реда и епохе општег расула, а богова свакојаких – пантеон до пантеона; неизмерно мноштво ратова, а и мирова; ужаси и тријумфи без броја, бесконачно понављање бескрајних иновација. (Легвин, 2013в: 132)

Млади Хаинац Кето у *Човеку празних шака* каже: „Покушали смо све. [...] Кажу да нема ничег новог [ни] под [једним] сунцем“ (Легвин, 1987: 449). После овако хаотичне историје Хаин је пронашао равнотежу у једноставности потпуно усклађеној с препорукама Лао Ција и других филозофа даоизма: већ неколико хиљада година у њему напоредо с технолошки високо развијеним градовима постоје мале самодовољне заједнице које се називају публа. Реч је о стабилним насеобинама које карактеришу константна стопа рађања, технологија прилагођена природним условима и политички живот уређен по принципу консензуса. Ове традиционалне, конзервативне заједнице имају племенску структуру. Пословни, породични и брачни односи регулисани су чврстим правилима. Хаинска свакодневица пролази у занатском раду, упражњавању ритуала, те обављању брачних, породичних и кланских обавеза. Хаинци знају све о својој високотехнолошкој прошлости, и за њом не жале:

Огромни насипи, канали и други градитељски потхвати из неких других, давних раздобља сметају људима широм планете Хаин; али не привлаче ништа више дивљења нити занимања него ма који други део предела. Дете које стоји на гату и гледа како његова мати креће у пловидбу према главнини континента могло би се запитати зашто су се људи у прошлости мучили да

уклапању у своје место у општој слици света. Ако се појединац одрекне улоге или ако је не жели, то је хаос, или жеља за напретком. Ова по некима конзервативна слика потиче из увида да свака револуција не мења револуционарно ништа. Код Лао Ција ова идеја сеже још дубље, јер по њему уопште није могуће успоставити склад уколико нема спознаје најдубљег у сопственом бићу (*дао*). А ако се у томе успе, нестаје потреба за било каквим улогама, све се само по себи збива, и појединац само следи природан космички ток.

праве мост кад су могли ићи бродовима и летећим аутомобилима. Можда су волели да иду пешице, иако је лепше пловити или летети. (Легвин, 2013в: 117)

Овакво уређење није последица неке катастрофе, већ стање равнотеже у које је друштво природно дошло. Хомеостаза се постиже спонтано и није потребан никакав напор за њено одржавање. Једноставност, међутим, не значи заосталост и технолошку неразвијеност, она је ствар избора. Пуебла нису вештачки одсечена од цивилизације, њихова рурална једноставност није „кварљива“ и није је потребно штитити од утицаја развијеног света: у сваком селу постоји информациони центар у коме су доступна сва знања Хаина и Екумена, а свако ко жели може из пуебла отићи у град, школовати се или путовати на друге планете.

Овај принцип хомеостазе уочљив је и у роману *Лева рука таме* у Кархиди, држави на планети Гетен. Изасланик Екумена Генли Аи, боравећи у једном Огњишту, племенски уређеној заједници типичној за ову земљу, примећује: „Пре четири хиљаде година затекао бих на истом месту њихове претке, у истој врсти куће. [...] Зима [други назив за Гетен] у тридесет столећа није достигла оно што је Земља достигла за тридесет деценија. Али зато није ни платила цену коју је Земља платила“ (Легвин, 1978: 77). Кархиде вреднују и негују стабилност и уравнотеженост, и њихова цивилизација по природи није прогресивна, већ циклична. Циљ им није напредак већ хомеостаза, те их новине не привлаче: иако је Кархида високо развијена у сваком погледу, у њој је живот практично исти као пре три или четири хиљаде година. Фредерик Џејмсон примећује да је „најбитнија особина Кархиде, наиме, то што се *ништа* не дешава, прастари друштвени поредак остаје потпуно исти какав је и био, а увођење електричне енергије нема – нама сасвим необјашњиво и зачуђујуће – баш никакав утицај на стабилност тог у основи статичног, неисторијског друштва“ (Jameson, 1975: пасус 22). Нема аутомобила, а јавна возила иду брзином од двадесет пет миља на сат. Генли Аи ову особину Кархиде пореди са Земљом:

Гетењани могу и брже да возе своја кола, али они то ипак не чине. Упитао сам их зашто не, на шта су ми они одговорили „А зашто да?“ То је било слично као када ми Земљани, на питање зашто возимо толико брзо, одговарамо „А што да не?“ О укусима се не расправља. Земљани испољавају склоност да хитају напред, да хрле што даље. Житељи Зиме, пак, који стално

живе у Првој Години, осећају да је напредовање мање важно од присутности.¹⁵ (Легвин, 1978: 43)

Иако је изузетно опрезна с Изаслаником и неповерљива према новинама чији је он весник, Кархида није репресивна: мада се плаше Генли Аија и највише би им погодновало да он некако нестане, кархидске власти не цензуришу вести о њему – сви знају да постоји ванземаљац у њиховој земљи, знају због чега је дошао и шта је са собом донео. Кархида пушта да се ствари одвијају својим током. Она има тежњу ка очувању хомеостазе, али та тежња никада не прераста у репресију и манипулацију, јер би управо оне нарушиле равнотежу. Како каже Алан Вотс: „Услед узајамне зависности која међу њима постоји, сва бића ће се ускладити ако се оставе на миру и не присиљавају на прилагођавање неком арбитрарном, вештачком и апстрактном појму реда, а из те хармоније ће спонтано настати *цижан*, без спољашње принуде.“ (Watts, 1981: 44). То је усађено дубоко у природу и културу ове земље.

На планети Ака из *Причања* технократска Корпорација је пре седамдесет година заменила традицију дугу десет хиљада година, која је вредновала хомеостазу, хармонију и стабилност, на супрот прогресу, напретку и увећавању:

Од великог, усаглашеног друштвеног устројства, у оквиру кога је свака јединка тражила физичко и духовно задовољство, они су начинили велику хијерархију у склопу које је свака јединка служила бескрајном увећању материјалног благостања и сложености друштва. Активна хомеостатска равнотежа претворена је у активну неравнотежу која хрли напред.

Разлика је била, казала је Сати [Посматрач Екумена на овој планети] у бележник, између некога ко седи и размишља после доброг обеда и некога ко јури зато што ће закаснити на посао. (Легвин, 2000: 92–3)

Древна традиција се, међутим, одржала у забаченијим деловима континента. Њен је основни принцип остваривања равнотеже како у појединцу – уређењем свакодневног живота, исхране, рада и рекреације, тако и у природи – проналажењем човековог места у њој, не као господара, већ као дела целине (за разлику од нових Акана који су за свега седамдесет година нарушили еколошки

¹⁵ У складу с тежњом ка стабилности и равнотежи, у Кархиди постоји специфичан начин рачунања времена: „Овде је увек Прва Година. Сваког Новогодишњег Дана мењају се једино датирања прошлости и будућности, већ према томе да ли се рачуна напред или назад од јединственог Сада“ (Легвин, 1978: 9). Овде човек стоји а време се креће под њим, за разлику од нашег поимања, по коме ми напредујемо по линији времена.

баланс планете). Попут Кархида, ови људи нису искључиви и усковиди, само не прихватају некритички сваку новину већ *бирају* и доносе одлуке о томе шта желе да усвоје, а шта да одбаце: „Људи који су се држали старих обичаја без противљења су прихватили нове технологије и производе кад год би се показали бољи од старих и под условом да то не налаже неку значајнију промену начина живота. За Сати је то био дубок, али оправдан конзервативизам“ (Легвин, 2000: 96).

Мале самоодрживе заједнице које у потпуности могу да подмире потребе својих становника окосница су лаоцијевске визије идеалне државе,¹⁶ и присутне су у свим поменутиим друштвима. На Хаину, основна јединица друштвене организације је публо – село са околним фармама, у Кархиди је реч о племенским заједницама које живе у Огњиштима и Доменима, а на Аки су то мали градови и села. Слично овоме, на Анаресу друштво се састоји из малих међусобно повезаних, али суштински аутономних заједница: „[З]аједнице уопште нису биле велике. Чак се и Абенај [главни град] држао тог уског локалног обрасца, са својим ‘блоковима’, полусамосталним градским подручјима у оквиру којих сте пешице могли стићи до свакога ко вам је потребан и до свега што вам је потребно“ (Легвин, 1987: 296).

У овим друштвима власт је неприметна. Лао Ци (2003: 49, 50) каже: „Управљати великом државом исто је као да печете малу рибу (немојте је често обртати, распашће се)“ и даље „Са *даоом* владати под небом (чини да) [...] ни демони ни мудрац не повређују људе, (и људи су у стању да се) врате својој природи (и ту успокоје)“. И добар и лош утицај, ако су наметљиви и прејаки, народ одводе од његове природе и чине неспокојним. Мудрац се не меша и својим немешањем у послове људи чува их и од штетног утицаја. Изасланик Екумена

¹⁶ У анализи претходно цитираног 80. поглавља *Књиге о даоу и деу*, Хонгкјунг Ким (Hongkyung Kim) каже: „Заједница описана у другом делу овог одељка, из које људи немају ни потребе ни жеље да оду, симболише самодовољно пољопривредно друштво“ (2012: 116). У Лао Цијево време, у Кини је био заступљен систем поделе земљишта под називом *ђингтиан* (*jingtian*) – систем бунара и поља. Комад земље правилног квадратног облика дељен је на девет једнаких квадрата, од којих је осам спољних парцела давано кметовима да их сами обрађују и располажу њима, док је средишњу парцелу обрађивало свих осам породица и принос са ње је даван земљопоседнику. Менције у више наврата хвали овај начин уређења великих поседа (Lewis, 2006: 81).

даје следећи опис Кархиде: „Ова привидна нација, уједињена столећима, представљала је кључали котао некоординираних кнежевина, градова, села, ‘псеудо-феудалних племенских економских заједница’, копрцање и батргање снажних, способних, свадљивих појединаца, преко којих је лабаво и несигурно била постављена мрежа власти“ (Легвин, 1978: 78).

Сврха власти није стављање моћи и богатства у руке малог броја моћника (Лао Ц, 2003: 44–5), већ координација и олакшавање суживота људи. Осмишљавајући анархистичку утопију на Анаресу, вођа револуционарног покрета Лаја Одо овако замишља то друштво:

Децентрализација је представљала суштинско својство у Одоиним плановима за друштво чије оснивање није доживела. [...] Иако је сматрала да природна граница величине једне заједнице бива одређена њеном зависношћу од непосредне околине у погледу хране и енергије, предвиђала је да све заједнице буду повезане комуникационим и саобраћајним мрежама, како би добра и замисли могли да стигну свуда где влада потреба за њима, а управљање стварима могло да дејствује брзо и лако, тако да ниједна заједница не буде одсечена од промена и међудејстава. Али том мрежом није требало управљати одозго надолу. Није требало да постоји никакво контролно средиште, престоница, никакво устројство бирократске машинерије која саму себе овековечује, баш као ни владајући пориви појединаца који теже да постану заповедници, шефови, поглавари државе. (Легвин, 1987: 115)

Скромност и суштинска једнакост су значајни у овом контексту. У Кархиди нема јаза између богатих и сиромашних, племићи живе на исти начин као обични сељани. Тиме што власт не доноси бенефиције владару, тј. неистицањем заслуга и вредности, обесмишљавају се појмови престижа, моћи и борбе за власт, те народ добија могућност да се врати изворној једноставности бивања. Слично Русоовој идеји природног стања и Кропоткиновом принципу узајамног помагања, а у супротности са хобсовским и дарвинистичким схватањем човекове природе, даоизам полази од вере у суштинску племенитост човекове природе,¹⁷ и Џуанг Ци овако уобличује ову мисао:

¹⁷ Ово становиште даоисти деле са конфуцијанском филозофијом, па тако код Менција налазимо став да ће „наша природа, ако је воде урођена осећања, бити добра. Зло и недолично понашање последица су притисака и утицаја, чији је извор споља“ (Mei, 1977: 156).

У доба савршене врлине, добри људи нису на цени, способност се не истиче. Владари су налик далеким светионицима, а људи слободни попут дивљих јелена. Честити су а да нису свесни дужности према суседима. Воле се а да нису свесни милосрђа. Верни су а да нису свесни своје оданости. Поштени су а да нису свесни поверења. [...] Чине услуге једни другима а да нису свесни своје љубазности. Тако, њихова дела не остављају трага, а послови им се не преносе на потомство. (Chuang Tzu and Giles, 1889: 152–3)

У складу с тим, на Анаресу, анархистичкој утопији из романа *Човек празних шака*, нема уваженијих и мање уважених занимања. Овакво друштво омогућава човеку да пронађе оно што му прија, а не да се бори за место коме је систем приписао вредност, а које он сам не жели, у коме не ужива, или за које нема дар.



Пут метаморфозе сопства

Кроз ликове Генли Аија у роману *Лева рука таме* и Сати Дас у *Причању*, Урсула Ле Гвин представља пут појединца ка једноставности, основи на којој расту делање из празног и слобода. Генли Аи и Сати Дас се разликују од осталих јунака Урсуле Ле Гвин: већину њених протагониста одликују стабилност и зрелост карактера, док ови ликови тек треба да сазру као личности, исклешу се и усправе. Они су, рецимо, оштар контраст у односу на лик Шевека из *Човека празних шака* или Лаје Одо из приповетке „Дан уочи револуције“, који су од почетка радње романа и приповетке који о њима говоре чврсто укореењени у сопственом бићу. Док су Лаја и Шевек окренути себи, активни и сигурни у свој пут и свој циљ, Сати и Генли Аи су несигурни, окренути другима, реактивни и још не знају у ком правцу да усмере свој живот. Алан Вотс, разматрајући психолошке импликације источне духовности, каже: „постизање једноставности изискује велико умеће, па је стога прихватање себе [...] лакмус тест човековог целокупног поимања света“ (Watts, 1975: 97). Генли Аи и Сати Дас ће тако прво морати да се изборе за утемељеност у себи, те су прва велика препрека коју морају да превазиђу они сами. Мораће да се суоче са сопственим слабостима, недостацима, траумама и рашчисте простор у себи како би могли да открију свој

пут и да се остваре као аутентична бића. Дејвид Роузен (David Rosen) и Елен Краус (Ellen Crouse) истичу да „метаморфоза лажног (несуштаственог) сопства у истинско (суштаствено) сопство представља један од средишњих аспеката даоизма. [...] Трансформацијом неаутентичног у аутентично сопство, појединац стиче интегритет (целовитост) и мудрост (духовно знање).“ (Rosen and Crouse, 2000: 120). Зато ћу управо анализом ова два јунака отпочети разматрање примене даоистичких принципа на нивоу осмишљавања ликова.

Развој и преображај личности који води до аутентичног јестања у даоизму се јавља као пут једноставног и меког, пут ослобађања од заблуда ума и илузорних садржаја мисли и осећања. Аутентично јестање се тако показује не као стање до кога треба стићи, већ стање коме се треба вратити, што је исказано у једној од кључних Лао Цијевих формулација да је пут *даоа* повратак. Тај даоистички пут ка једноставности подразумева процес прочишћења. Како би се открило неспутано, слободно биће које влада собом, несметано дише, креће се, мисли и осећа, примесе попут егоизма, страха, несигурности, навика и условљености се морају препознати и одбацити. Све ово модификује и изобличава аутентични израз, спречава једноставност и непосредност, те чини особу слабом и крутом. Ослобођена, прочишћена индивидуа је мека и стога јака. Џуанг Ци (Zhuangzi, 2013: 197) ово исказује следећим речима:

Избриши илузије воље, уклони замке срца, ослободи се уплетености врлине, отвори препреке на Путу. Положај и богатство, признање и власт, слава и добит – ово је шест илузија воље. Изглед и држање, пуџ и лик, нарав и став – ово је шест замки срца. Гнушање и жеља, радост и сриба, туга и срећа – ово је шест уплетености врлине. Одбијање и прихватање, узимање и давање, знање и умење – ово је шест препрека на Путу. Када ове четири групе од шест одличја престану да кључају у грудима, тада ћеш постати усправан; усправан, бићеш миран; миран, бићеш просветљен; просветљен, бићеш празан; а празан нећеш чинити ништа, а опет ништа неће остати неучињено.

У истраживању овог процеса, Урсула Ле Гвин јунаке оба романа шаље на дуга, исцрпљујућа путовања. Пут представља један он најзначајнијих топоса даоизма, и ова ауторка често користи тај мотив у својим делима. Практично, нема јунака у Хаинском циклусу, од *Роканоновог света* до *Причања*, који се не

подухвата путовања које испитује границе његове издржљивости и које ће му променити живот. То је увек путовање кроз тешко проходне, махом зимске крајолике, путовање које својом екстремношћу протагонисту доводи до суочавања са основама његовог бића и дубоке самоспознаје и њоме условљене спознаје света. После оваквог пута, све недоумице јунака се разрешавају и остају му техничке потешкоће спровођења намере, док се та намера искристалисала на путу. Битно је нагласити да су код Урсуле Ле Гвин сва путовања и путовања делања и путовања спознаје.¹⁸ Питер Бриг (Peter Brigg) разматрајући архетип путовања у стваралаштву ове списатељице износи запажање да „[к]ада писац оспољи путовање душе у форми фикције, крајолик путовања поприма метафорички значај мита и сазнање до кога доводи и путника и читаоца постаје парадигма свеколиког људског искуства“ (1979: 36). Спољашње делање је неодвојиво од унутрашње спознаје, свака спознаја рефлектује се на дело, свако дело утиче на сопство. Како ауторка сама каже у предговору за причу „Пространија од царстава и спорија“, „Уколико [...] физичке акције [не] одражавају психичке, [уколико] дела [не] изражавају личност, мени су авантуристичке приче веома досадне; често делује да што је више акције присутно, то се мање дешава. Очигледно је да мене занима шта се дешава унутра“ (Легвин, 2013а: 192). Живот и рад су нераздвојни за посленике Екумена: Генли Аи ће успети да доведе Екумен на Гетен тек када мисија постане живот, тек кад се испуњавање циља поистовети са очувањем живота. Слично томе, Сати Дас спаја посао Посматрача са личним путем спознаје.¹⁹

¹⁸ Рафаил Нуделман (Rafail Nudelman) у огледу „Приступ структури СФ-а Урсуле Ле Гвин“ (An Approach to the Structure of Le Guin's SF) каже: „путовање, као кретање ка истоветности свега са свиме [...] постаје пут *ка себи*, а истовремено и *ка сједињавању са другима*, тј. *од себе*“ (1975: пасус 35).

¹⁹ На другачији начин Урсула Ле Гвин преноси исту поруку и у *Човеку празних шака*, описујући друштво на утопијском Анаресу, у коме не постоји раздвајање рада и одмора. Рад је одмор, одмор је рад, а све је живот. Живот не чека да се рад заврши како би почео. Она употребом различитих слика, утопијског друштва у једном, угрожене егзистенције у другом, а спознаје духовности у трећем роману, истиче исти принцип нужности интегралног, целовитог поимања и живљења живота и поновног спајања издиференцираног искуства.



Сати Дас: кораџи по ваздуху

Роман *Причање* истражује начин живота који исходи из неизрецивог као свог средишта, кроз опис филозофско-религиозног система Причања и заједнице засноване на њему, и пут појединца до тог средишта, кроз животну причу Сати Дас. Сати је Земљанка, Посматрач Екумена на планети Ака задужен за изучавање историје и књижевности ове земље. Међутим, од њеног поласка са Земље до доласка на Аку прошло је више деценија и све се променило. Ака се претворила у технократску дистопију: она више нема историју и књижевност, затрла је своју прошлост зарад вртоглавог технолошког развоја. Сати од Екумена добија задатак да оде у градић Окзат-Озкат на крајњем истоку континента у потрагу за остацима забрањене религије Причања и покуша да спаси оно што је од ове богате традиције остало. Како би испунила своју мисију, Сати одлази у потрагу за прошлошћу и духовношћу ове планете. Тај ће пут уједно бити и њен пут ка мирењу са сопственом прошлошћу, пут самоспознаје и пут до једноставности. Сузан Бернардо (Susan Bernardo) и Грејам Марфи (Graham Murphy) наглашавају да је „утицај даоизма на Ле Гвинову посебно изражен у начину на који развија лик Сати, протагонисткиње [*Причања*].“ (2006: 80). Тумачење које ћу у даљем тексту понудити ће, надам се, обогатити разумевање овог дела и боље осветлити размеру његове прожетости даоистичком филозофијом.

На почетку романа, главну јунакињу сусрећемо као особу на рубу потпуне дезинтеграције: Сати Дас осећа да око врата има сапон који је све јаче стеже. Потпуно је преплављена трауматичном прошлошћу, страхом, несигурношћу, бесом, неспособношћу за функционисање у спољном свету, акутним осећањем одсуства непосредности и смисла у животу. Она размишља о тами, на изванредан начин предвиђајући пут којим ће поћи, пут од појавног, променљивог, хаотичног и компликованог у скривено, тихо, једноставно.²⁰ Пут на коме ће, део по део,

²⁰ Прича о Сати Дас отпочиње следећим речима: „[Н]оћ је иста на свим световима. Ништа друго до одсуство светлости“ (Легвин, 2000: 5). Док је дан свуда и увек другачији, док је активност света увек нова – мноштво у бескрајној разноврсности, та активност нужно постепено тоне у мрак, у једно таме, скривено место, исто где год се налазили. На свим местима исто, у свим душама исто – тајновита тама, тама бескрајних могућности, празна тама. Док је на светлости све различито

одбацивати наносе и ожилке претходног живота, откривајући своју суштину: од репресивне Земље преко хаотичне аканске престонице Довзе до Окзат-Озката, градића на крају света који чува стару духовну традицију Причања, и Силонговог скута – последњег храма Причања на врху Силонга, највише планине на континенту.

Да би постала аутентично, слободно и стваралачко биће, Сати ће морати да се ослободи ега, прочисти од збрке осећања која је сада преплављују и сабере око себе. Издвајају се две области сопства на које треба да усмери снагу:

1) против репресије разума и његове опсесивне потребе за редом, одређеношћу, прецизношћу, за потпуном издиференцираношћу и једнозначношћу, спремног на све, спремног да уништи свет како би га дефинисао, како би га саобразио себи и својим правилима,²¹ коме није важна истина већ самоодржање и сигурност по било коју цену. Роузен и Краусова, истражујући паралелу између даоизма и развојне психологије, објашњавају: „Его се може схватити као самозаштита или подвојеност која ствара тескобу и изолованост. [...] Мудрост проистиче из одрицања од ега које омогућава остваривање духовне целовитости или интегритета.“ (Rosen & Crouse, 2000: 121). Сати мора да уклони разум и надиће его да би дошла до правог сазнања.

2) против несигурности, сећања, бола, страха који су се накупили у њој: „Знала је премного песника. Знала је више песника, више поезије, знала је више бола, знала је више него што је било ко требало да зна. Стога је покушала да не зна. Да дође на место где ништа не зна“ (Легвин, 2000: 64).²² У *Празним рукама*

управо зато што је сасвим остварено, и као такво једнозначно, другачије и издвојено, тама је апсолутни потенцијал, апсолутна недиференцираност, бескрајна вишезначност и сугестивност.

²¹ Алан Вотс објашњава како се ова одлика разума одражава у западњачкој науци: „[Н]амера западњачке филозофије и науке је да заробе универзум у мреже речи и бројева, те стога увек постоји искушење да се правила, или закони, граматике и математике помешају са истинским функционисањем природе.“ (Watts: 1981: 42). У овом контексту је занимљиво и Сузукијево (Сузуки и Фром, 1973: 19–22) истицање разлика у начину на који запад и исток приступају стварности кроз анализу употребе мотива цвета код јапанског песника из XVII века Башоа и Тенисона.

²² Лао Ци (2003: 53–4) каже:

Добри људи из старине (који су) остварили (сједињење са) *даоом*,
нису желели да народ има увид (у небитне ствари),
већ да (увек) буде неук (за ствари изван *даоа*).

У *Левој руци таме* је овај принцип представљен кроз мистички култ Хандаре, који наглашава значај одучавања, „неучења“. По Хандари, не треба научити ништа – истинско знање долази из

Радосав Пушић каже да „[у] *процепу* између сопственог бића и бића света, сопство налази *меру* која све чега се дотакне доводи до складног и хармоничног *дела*“ (2015б: 184). Процеп је празнина и управо неговањем празнине између себе и света може се ступити у креативан однос с њим, однос који преображава и појединца и свет. Чист, рашчишћен простор око себе и у себи дозвољава да се искаже ова хераклитовска мера која је човеку додељена космичком игром – његова мера бескраја. Сати наместо празнине око себе има љуштуру од метаискуства – емоција и мисли које нису плод слободне интеракције са светом, већ је удаљавају од такве интеракције.²³ Оне испуњавају пукотину између њеног бића и света, изолујући је и сасвим одвајајући од њега. Зато треба да настоји да простор око себе потпуно прочисти и учини празним. На почетку романа, глава јој је пуна, срце јој је пуно, препуно, не може више ништа да прими. Толико мисли, толико осећања се накупило у њој. Стално јој навиру сећања са Земље,

одучавања, крчења простора и стварања празнине. Да би се особа вратила себи и ступила у контакт са својом духовношћу, од много више тога треба да се одвикне и много више тога треба да заборави него да научи. Објашњавајући лаоцијевски појам *безимене једноставности*, Р. Пушић објашњава да „[л]ишена сувишних садржаја, бића се *сабирају* око неукрашеног и голог бивства“ (Пушић, 2015б: 209). Хандара је стога неповерљива према знању и тежи не-знању, одучавању, заборављању јер знање повлачи са собом тумачење, тумачења је много и она воде у делање, а делање засновано на тумачењу знања може бити (како се у овом делу показује) изузетно опасно. Док је знања много, не-знање је једно. Оно прекида ток тумачења и доношења судова о свету. Не-знање није исто што и незнање или погрешно знање, јер и погрешно знање води тумачењу и делању. Не-знање је потпуно укидање знања, прекидање низа знање–тумачење–делање и заснивање другачијег начина постојања у свету. Хандарате теже не-знању, које је заправо празнина у средишту бића, слично Лао Цијевој (2003: 69) метафори празнине у точку у којој се паочаници спајају и постају употребљиви. Према учењу Хандаре, не-знање води не-делању, што је есенцијално даоистичка мисао: делање из не-знања је исто што и делање из празног. У препуштању непрекидном току промена у појавном свету Хандарате проналазе основу за делање у складу с природом које у непрестаној променљивости проналази спокој а у хаотичности мирно место.

²³ Р. Пушић у *Птици у сунцу* истиче да *дао* „не указује на неки мета *дао*. Он не може да садржи властито надилажење“ (2012: 208). Тако се пут стапања с *даоом* показује као процес прочишћења од метаискуства, а постизање једноставности изједначава с просветљењем. Одсуство мета- доводи до присуства *даоа*, тј. бивања у *даоу*. Метаискуство прождире аутентичност: оно окува, зауставља и паралише. Метаискуство гута свој реп и затвара сваку могућност кретања. Супротност је стваралаштва, кретања и мекоће. Супротност је *даоу*, који по својој природи не може имати мета-. Метаискуство је нужно вулгарно зато што је исказиво у потпуности, зато што му је суштина ограничност, а циљ схватљивост. Оно је плод настојања да се објасне необјашњиво и чудесно, да се обухвати немерљиво. Основна метаемоција је страх, из кога све полази, а корен страха је у тоталитаристичким тенденцијама ума. Метаискуство објашњава и сакати искуство сводећи га на „меру човека“, лажно и искривљено тумачење овог појма. Истинска мера човека је немерљива. Довести се на своју меру значи дотаћи, удахнути и уронити у свој „део“ бесконачности. Пробити се кроз копрену пролазног и утемељити у неизрецивом, немерљивом, несводивом, скривеном, дубоком и тајном.

враћа јој се бол који је њен немир и њена непревазиђена патња. Ова сећања опседају Сати, она их оживљава до најситнијих детаља, изнова и изнова. Треба јој нови почетак, нова шанса, празнина коју ће, ако буде хтела, поново моћи да пуни. На којој год планети била – глава је иста и срце је исто и они носе свој терет. Сама ће морати да их испразни. Овако пуна сећања и патње, не може да прими оно што Ака има да јој понуди.²⁴

Сати је изузетно сензибилна и Урсула Ле Гвин је није случајно изабрала за протагонисту романа који се бави духовношћу, духовном праксом и путем ка дубоким животним истинама. Управо зато што је толико пријемчива и отворена, Сати ће моћи да открије тајна, скривена, забрањена учења, али с друге стране, то је уједно и узрок њеног стања – очајања, несигурности, паралисаности – јер све прима у себе – и добро и лоше – и поезију и патњу – све упија и за све се везује јер све толико дубоко осећа. Иако има много траума, несигурности и проблема, Сати је суштински храбра, и управо је њена трауматична прошлост квалификује за ово путовање.

Она креће у Окзат-Озкат бродом на реци Ерехи – на путовање које ће бити и пут самооткрића.²⁵ У даоизму унутрашња дешавања и унутрашње промене

²⁴ Мајк Каден нуди другачије тумачење улоге сећања у овом роману (Cadden, 2005: 27).

²⁵ Река Ереха, која треба да је одведе до Окзат-Озката, тече кроз престоницу, велика, али је „делимично прекривена и тако скривена зградама и кејовима” (Легвин, 2000: 14). Сати је никада раније није видела, није ни знала да она постоји. Река је далеко испод званичног дела града. Она је испод импозантних бетонских насипа изнад којих се издижу високе стамбене зграде и пословне и административне куле. Сати ће морати да увиди да кроз темеље стерилног, загушљивог и заглушујућег, вештачког града у коме је до тада живела тече жива вода, да ту воду пронађе и крене путем који ће је одвести до њеног изворишта.

Далеко испод, изван видокруга, несметано се одвија живот какав је некада постојао. Вода тражи најнижу тачку и у њој налази стабилност, а онај ко се припоји њеном току чува семе живота:

Испод огромних бетонских кејова стајали су дрвени докови и складишта поцрнела од старости; на све стране кретали су се бродићи слични воденим бубама, посвећени пословима изван пажње Министарства трговине; биле су ту и куће на чамцима обрасле у расцветалу лозу, с рубљем које се лепршаво сушило; смрад муља допирао је одасвуд. (Легвин, 2000: 28)

Вода је један од кључних концепата даоизма, те не чуди што Сати управо реком, а не неким другим путем, иде у средиште једне цивилизације, у истраживање њене и своје духовности. Алан Вотс своју књигу о даоизму назива *Дао: пут воденог тока*. Вода је мека, податна, флуидна, неухватљива, незаустављива, непобедива:

На свету ништа није мекше од воде,
али је ниједна сила не може савладати.
Незаменљива је.
Меко побеђује круто,
гипко побеђује стамено. (Лао Ц, 2003: 181)

имају немерљиво већи значај од оних спољашњих. Даоистички филозофи држе да је све у човеку самом и он ствара своју стварност и свој свет: „Када нам се неизговорени аспекти наших скривених емотивних намера открију, показују нам како стварамо свет пројектовањем значења и фантазија.“ (Young-Eisendrath, 2000: 137). Ово је путовање, помишља она, дуже од оног од Земље до Аке. Растојање између две планете, десетине светлосних година, несамерљиви су са унутарњим путовањем на које Сати осећа да се отиснула. Она се бачила у немерљиве дубине у себи и осећа да је отишла неупоредиво даље него када је са Земље дошла на Аку. Спољашње путовање не може донети промену. Сати са Земље, трауматизована,

Што је ближа свом изворишту, река је све раскошнија, око ње је све мање крутих, тврдих, непропустљивих, тешких бетонских окова. Њих прво замењују дрвена пристаништа са све бројнијим прилазима, а онда и она нестају и река тече природним током у природном окружењу. Она је све шира, запањујуће широка, у граду се није могла ни замислити ова њена раскош, њен замах, њена снага. Њена вода напаја поља која се шире око ње без границе.

Сати је изузетно лако да разговара с људима на броду, за разлику од оних у Довзи. Тамо, где је све било испланирано, сви у журби и неодложним пословима, била је тиха и резервисана. Док се у граду сви држе званичних ставова Корпорације, на броду је све другачије. Људи причају: спонтано, отворено, опширно. Људи *комуницирају*. Говоре оно што желе да кажу, из потребе за причањем. Причање чији траг Сати треба да пронађе почиње овде:

Слушала је приче о њиховим рођацима, породицама, пословима, мишљењима, кућама, хернијама. Људи с кућним животињама путовали су речним бродовима, открила је, погладивши крзнато и умиљато маче-куче једне жене. Људи који нису волели летење или су га се плашили, опредељивали су се за бродове, како јој је то веома исцрпно објаснио један причљиви стари господин. Људи који се никуда нису журили кретали су се бродом и причали једни другима приче. Сати је чула више прича него сви остали зато што их је слушала без прекидања [...] Слушала је похлепно, неуморно. Ове досадне и фрагментарне приче из обичних живота нимало је нису гњавиле. [Све оно што јој је недостајало у Довзи,] све оно што је било изостављено из званичне књижевности, херојске пропаганде, налазило се у њима. Ако би морала да бира између хероја и хернија, за њу уопште није било недоумица: херније су биле њен избор. (Легвин, 2000: 31–2)

Сати су потребне речи, потребан јој је смислени, спонтани, непосредни додир. Додир без задњих мисли, без прорачунатости. Чиста људска потреба за контактом, за причом, за исказивањем себе, некритичким, непретенциозним, неузвишеним, баналним. Она, превише срећна што је изашла из изолације и хладноће, још не назире да постоји нешто више и дубље из чега причање извире, на чему говор расте. Али сама чињеница да јој тај расплинути, широки, банални, неповезани говор, без почетка и без краја, без сврхе и циља толико прија значи да је на правом путу. Вода тече и говор тече, а Сати се полако пење ка њиховом извору.

Већина путника из града се искрцава у месту које води у одмаралиште Елтли. Одмах иза тога, три бране воде у горњи ток реке који је сасвим другачији од претходног: „Близу Елтлија Ереха је протицала кроз три уставе, од којих је једна била дубока. Изнад њих постајала је то другачија река – дивљија, ужа, бржа, с водом која више није била [мутно] плавомрка него ваздушно плавозелена“ (Легвин, 2000: 32). После брана река је прочишћена од муља и наноса прљавштине и бистра, а и искуство на броду. Сељаци су стидљиви према странцима и ћуљиви, бујица брбљања је замрла. Сати прија ова промена, ова здрава тишина као контраст неповерљивом уздржавању и скривању информација у граду. Она се, сама, у тишини, окреће природи. У једном тренутку упада у неку врсту трансa: „Цео тај девети дан протекао је у трансу светлости. Брод се лагано кретао. Река, сада бистра попут ветра, протицала је тако тихо да је изгледало да лађа лебди изнад ње, између два ваздуха. [...] Земља и небо, и река која води од једног до другог.“ (Легвин, 2000: 33–4). Она несигурна, изгубљена особа на ивици хистерије је нестала. С реком, прочистила се и Сати.

пуна беса и горчине, страха и несигурности, иста је она Сати која је дошла на Аку. Могло би се рећи да је са собом донела тоталитаризам, да је њен спутани ум морао да наиђе на спутаност око себе, да нађе свој пакао. Стога је ово путовање дуже од путовања на Аку. Ово је пут промене, пут ка извору, пут после кога неће бити иста, пут трансформације.

На почетку романа, Сати је збркана, хаотична скупина мисли и осећања, са веома ниском самосвешћу. Кад крене на пут, издваја се Монитор као њен застрашујући хипертрофирани фанатични разум, и кроз њен однос са Монитором је приказано ослобађање од доминације ега, који не дозвољава испољавање ирационалног дела личности и њено интегрисање у целину. Лик Монитора можемо протумачити на два, суштински сродна, начина: као алегорију њеног разума с једне стране, или као огледало у коме јасније види сопствене слабости. Овај надзорник Корпорације видљиво не одобрава њено кретање ван главног града и то што је „пуштена на слободу“. Постаје јасно да се на ово путовање отиснула с опасним непријатељем, који ће учинити све да је држи на оку и спречи да вршља по назадним забитима његове земље. Упозорава је:

„Постоје цепови културне фосилизације и непопустљиве реакционарне активности у овом подручју. Надам се да не намеравате да путујете изван града, у горје. Тамо где образовање још није стигло и где су домороци груби и опасни. Сходно мојој надлежности у овој области, морам да затражим од вас да стално будете у вези с мојим уредом, да пријавите свако илегално упражњавање на које наиђете и да нас обавестите ако планирате да негде путујете.“ (Легвин, 2000: 37)

Сати снажно реагује на Монитора, пуна беса и пркоса, а онда се каје. Није усвојила понашање које се очекује од Посматрача: непристрасност, тј. уздржавање од формирања мишљења, и жели да ради на томе, подсећа се да не сме да суди. Биће потребно време да схвати да је свако посматрање активно и субјективно, да је у томе његова вредност. Сати се због себе, а не због свог посла, мора решити ових деструктивних, спутавајућих осећања и бурних реакција које јој не дозвољавају да нађе мир. Мора схватити да је принцип Екумена по коме „мишљење окончава пријемчивост“ (Легвин, 2000: 45) животни, а не пословни мото. Да мислима и осећањима мора да овлада, да их упозна и превазиђе, како би могла да живи слободно, да куша свет, да не искривљује перцепцију и осећање

света слабостима сопства. И само тако ће моћи да јасност виђења пренесе и на оно што ради.

У Окзат-Озкату, упознајући једноставност која лежи у основи филозофско-религиозног система Причања, Сати проналази пут до сопствене једноставности. Када је један посвећеник пита колико далеко жели да иде, колико хоће да сазна о Причању, каже: „Докле год ме водичи буду љубазно повели“ (Легвин, 2000: 63). Она је отворена да прихвати све што јој се даје – све што њени водичи могу и желе да јој пруже и све што она може да прими. Препуштајући се изучавању Причања, полако се отвара за оно необјашњиво, тамно, чудесно у основи постојања и искуства, стиче значајне увиде у динамику односа између човека и света и полако разрешава комплексности свог унутрашњег света спознајом њихове једноставне суштине.

У једној од првих шетњи градом, Сати зуре у врх Силонга. Око ње се окупљају сељаци, грубих црта, деформисаних стопала, безуби, и она осећа да су ту да јој помогну да гледа у планину, да заједно с њом учествују у том религијском чину. Ове људе присуство Силонга мора да је обликовало. Сâмо посматрање врха кога сунце растаче, коме се само обриси назире јер се спајају са светлошћу, јер су светлост сама, облик је медитативно-религијске праксе. Њихова се духовност обликовала у суживоту с планином и светлошћу. Планина прима светлост и даље је преноси, прима милост и сипа је на друге. Одлазак на планину је религијско ходочашће и планина је место чуда: тамо се живи вечно, у њеној утроби живи *биће*, обитава дух, смисао. На њој љубавни чин траје три стотине година. Зато се иде на планину, објашњавају јој ови неугледни људи, ведро, весело, насмејано. А на њу се долази летењем. Сати је збуњена. Збуњена је и зато што је ово њен први контакт с нетоталитарном, неекспанзионистичком вером. Почине да увиђа да вера није супротност слободи. Ови људи говоре сасвим отворено са незнанком о забрањеним стварима. Али њихов отворени говор је загонетка: како летењем? Летењем које дарује мистична пракса. Једна жена на Сатино питање да ли авион може тамо да слети одговара са „Нигде“. Авион не може довести ни на једно место вредно присуства. До највреднијих места може се

доћи само необјашњивим, магијским, чаробњачким, алхемијским чином. Монитор долази и мештани се распршују попут сени, попут утвара.²⁶

Иако је увек била скептична према магији, чудима и натприродном, искуство јој показује да је натприродно у природи самој, да није роба превараната већ саставни, есенцијални део живота. На једном часу вежбања види како човек стоји у ваздуху, попевши се невидљивим степеницама. Престрављена је: „Ништа у вези са Одиједином [мазом који води групне вежбе] није деловало као хокус-покус, али Сати је ову групу, и тихе, споре покрете у тами, доживела као сабласно чудне, понекад и узнемирујуће; почела је да их сања“ (Le Guin, 2000: 139). Мазови, свештеници или посвећеници Причања, поричу натприродно – јер натприродно је у природи, у животу, они га осећају у свим аспектима живљења. Живот је обоготворен, он сам, он у себи је божанствен – то му није дато као милост, то није нека виша спољна сила унела у њега – то је његов саставни део: „Божанско није онострано, није ‘изван света’. Оно је дубоко уткано у свет и сва бића“ (Пушић, 2012: 122). Филозоф Ванг Чунг из династије Источни Хан у спису *О складу* износи чувену мисао да су „Небо и Земља испуњени енергијама“, те да се „сва бића из своје нутрине рађају“ (Пушић, 2012: 122). Сама чињеница живота и постојања је чудо. Причање је управо потврда ове спознаје. Упознавати живот сам, себе самог, испитивати, понављати, причати о животу и свету јесте бити уроњен у чудесност, у магију, бити сведок и учесник свакодневне алхемије – алхемија је у човеку, она је у свакодневљу. Схватање магије као „дејства одозго“ је неосвешћеност чињенице да је то одозго заправо унутра.

Када сазна да је Корпорација уништила и затворила радњу једног од њених првих пријатеља и најистакнутијих припадника Причања, Оплођивача Сотју Анга,

²⁶ Ауторка разлику између Монитора и посвећеника Причања потцртава и њиховим физичким изгледом. Мониторова кожа је глатка, затегнута, чврста, попут пластике, и одскаче од лица мештана, која су изборана, пуна ожиљака, испупчења, удубљења. Њихова је кожа сећање, у њу је време утиснуло своје трагове, обликовало је, њоме се поиграло. Они немају савршену кожу, нити савршен стас: мрље, испупчења, удубљења. Њихова је кожа савршена; њихова су тела савршена, њихова су тела скулптуре времена, доказ њихове мекоће и податности, њихове преданости игри са светом, њихове уроњености у живот и мешања са светом. Они утичу на свет и свет утиче на њих, они обликују свет и свет обликује њих. Они се не чувају утицаја живота, већ се у њега бацају, с њим плешу и рву се. Монитор је непробојан за живот, потпуно гладак, потпуно затегнут. Јасно ограничен. Код ових људи граница између њих и света је флуидна, свет их мења, они мењају свет: он на њима оставља трагове: троши им одећу, пише по кожи, избија зубе, шара их бојама, натапа мирисима. Монитор је потпуно заптивен: чиста, испеглана униформа, глатко лице.

и да је он нестао, Сати изједа кривица. Мисли да је њено присуство довело до тога. Међутим, маз Елјед јој даје други угао гледања на овај догађај: ниси ти крива и није он крив. Кривица не постоји. Времена су тешка и понекад се не може учинити исправна ствар. Чак, додаје, вероватно је због тебе тако дуго опстала његова радња. Комшија га је пријавио пре Сатиног доласка и само из обзира према њој (како она не би видела њихове репресивне мере) власти ово нису урадиле много раније. Човек не може да види све елементе ситуације и стога се мора ослободити кривице. Лао Ци каже:

Ах несреће, срећа је у вама;

Ах среће, несрећа је у вама.

Ко (је тај ко) зна њихов свршетак?

Немају оне (у свом јављању) никаквих правила.

Исправно се зачас окрене у неисправно,

добро у трену постане зло,

Човекова (необјашњива) уплетеност (у хаотично бивања)

одавно траје! (2003: 48)

Зло се очас изметне у добро, добре намере лако добију лош исход. Човек не може заснивати своје деловање на оваквим категоријама јер не може сагледати последице својих дела. Свет је променљив и ван наше контроле, самим тим ни апстрактни принципи нису чврсти и трајни јер се односе на овај променљиви, нестални свет и његов су део. Свака мисао, осет, осећање и принцип су нестални, нестабилни, подложни тумачењу и мењању. Спознаја да у овом свету нема апсолутне истине за коју може да се ухвати и која би је водила кроз живот Сати погађа, али уједно и ослобађа. Шта год мислила – релативно је, шта год осетила – релативно је. Из позиције хаотичне уплетености не може се разлучити смисао света. Не можемо, стога, делање заснивати на очекиваним резултатима јер их не можемо предвидети. Поступак, тако, може имати само субјективно исходиште, док његов исход човеку остаје скривен. Једино што Сати може је да поступа по својој природи, по свом осећају, и ту стане. Да не покушава да утиче на догађаје који нису у њеној моћи, да о њима не брине, да не затрпава себе осећањем кривице или заслуге. Чинити и пустити. Томе мора да се научи. Систем који изучава и људи који му припадају је томе уче. Изузетно је тешко ослободити се кривице и заслуге, који су еманиција и знак јаког ега. Њих је нужно оставити иза

себе на путу ка једноставности, и зато Лао Ци наглашава скромност (2003: 49, 83–4). Он скромност не схвата као одрицање или аскезу. Скромност је чишћење од уроњености ума у илузију сопственог значаја и величине. Скромност, даље, није деградација у баналност и вулгарност. Чишћење ега није одбацивање племенитости мисли и осећања као израза хибриса. Скромност је окренутост искуству а не утиску – одбацивање метаискуства и постизање самозаборава у чињењу. Племенитост, лепота и моћ се у скромности кристалишу.

Сати добија понуду да оде у Силонгов скут, једини религијски центар који је опстао на планети, смештен на врху планине, скривен од света. Прихватањем понуде, у складу с одлуком да ће примити све што њени учитељи желе да јој дају, она креће на наредну етапу свог духовног путовања. Током успона на ову планину, Сатин духовни водич јој показује дрвеће величине малог прста и она схвата да је то исто дрвеће у Окзат-Окзату величине жбуна, а у Довзи је ходала у хладу његових богатих крошњи. Оно што је на Земљи или у Довзи чинило окосницу њеног искуства (метаискуство, его и терет прошлости), што је било велико, богато, значајно и пуно живота, на Силонгу ће се смањити до границе непостојања.

На планини Сати се потпуно препустила проживљавању чистог тренутка, све је мање мисли: „Овде у планинама постојало је много тога што није разумела. Живела је у тренутку, попут детета. [...] Била је задовољна што хода, задовољна што седи на сунцу, задовољна што ступа траговима једне животиње“ (Легвин, 2000: 134). Џуанг Ци о оваквом стању одсуства појмовног обрађивања чулних утисака говори као о методи култивисања ума:

Детенце по цео дан зуре а да нити једном не трепне – јер нема посебних наклоности у свету спољних ствари. Кретати се не знајући циља, код куће седети не знајући разлога, лутати и луњати пратећи друге ствари, с њима на истом таласу јахати – ово је основно правило очувања живота, ово и ништа друго. (Zhuangzi, 2013: 192–3)

Сати је престала да броји дане: устаје, пење се, спава. Предала се кретању: „Одлучила је још пре но што су кренули да се не распитује о томе где се налазе, куда иду или колико им још предстоји. Држала се те одлуке тим лакше што јој је она допуштала да се осећа [детење] слободно“ (Легвин, 2000: 125). Доћи до једноставности је приближити се јестању једног (*даоа*) и ослободити се појмова

смисла, бесмисла, истине. Само бити. Такво бивање је исходиште даоистичког идеала делања из празног. Јер, празно не треба схватити као ништа, оно је чисто *јесте*: „Само стање, сам вид стварности коју *једно* открива, нису ни смислени, ни бесмислени, ни истинити, ни неистинити, они, напросто, само *јесу*“ (Пушић, 2012: 214). На планини нема пута, нема стазе, једини путоказ су мапе исписане поетским језиком. Нема пута до највишег знања, само назнаке које човек сам мора тумачити и наћи им своје значење. Такође, тај је пут немогуће описати, немогуће дати упутства другоме да и он њиме пође: Сати не зна имена села и места кроз која пролазе. Пут се ствара док се њиме иде и „не оставља отиске стопала у прашину“ – нестаје за нама. Постоји само док се њиме хода.

Пред крај путовања „Сви Сатини снови [...] били су о једном гласу који је могла да чује, али не и да разуме, о драгуљу који је нашла, али га није могла додирнути“ (Легвин, 2000: 132). Следећег дана, „[j]едан напев уобличио се сам од себе у Сатином отупљеном уму: вратити се да би се ишло напред, не успети да би се успело. Спустити се да би се попело, не успети да би се успело.“ (Легвин, 2000: 132). Она долази до дубоких увида (заједничких даоизму и Причању) о основама и почелима света, јер приближава се крају свог пута.

Када дође у Силонгов скут, изнад ње се појављује хеликоптер и разбија о стене на улазу у светилиште. У њему је једва живи Монитор. Он, дакле, прати Сати до самог краја, по цену угрожавања свог живота. Одиједин, Сатин духовни учитељ, каже јој важну ствар: треба да разговараш с њим да би чула шта има да ти каже. Ако пратимо тумачење по коме је Монитор део Сатине психе, ово указује на стару мудрост коју и даоизам заступа: упознај себе. На трагу исте идеје Јунг истиче да ништа не можемо да променимо уколико га не прихватимо: осуђивање не ослобађа, већ притиска (Jung, 1958: 339). Сати дуго одлаже овај сусрет, али у једном тренутку одлази код Монитора. Груба је, иронична и неповерљива према њему, равнодушна према његовом болу. Осећа снажне емоције: мржњу, презир, бес и велику непријатност и стид јер су затворени у скученом простору шатора: „Све што је желела било је да је на раздаљини од њега“ (Легвин, 2000: 154).²⁷ Каже му:

²⁷ Ова интензивна одбојност указује на то да и даље постоји снажна везаност. Процес ослобађања подразумева суочавање са везаношћу, њено преиспитивање, разлагање, растакање, њено довођење до бесмисла. Човек се може ослободити нечега тек кад га изнесе и упозна, прихвати, помири се с

„Знам ко си ти. [...] Ти си мој непријатељ. Искрени верник. Праведник у праведној мисији. [...] Заштићен Богом. Или Државом. Или већ неком лажи која прикрива његову завист, себични интерес, кукавичлук и похоту за влашћу. Било ми је, међутим, потребно извесно време да те прозрем. Ти си мене одмах прозрео. Знао си да сам ти непријатељ. Да нисам праведник.“ (Легвин, 2000: 156)

После овог првог непријатног сусрета, Сати полако почиње да разговара с Монитором, који сада више није безимени надзорник, већ особа по имену Јара. Испрва му уопштено прича о свом искуству тоталитаризма на Земљи, не помињући никакве личне догађаје. Но и ово је узнемирава: почиње да се тресе и тера себе да заћути: „Одвећ се приближила. Уистину одвећ. Погрешно“ (Легвин, 2000: 163). У дну срца Сати чува велики бол, ограђен зидом, недоступан, затворен, скривен. Њена највећа траума још нема ни име, неизговорена је. Она не сме да је изговори. Овде се јасно оцртава разлика између неизрецивог и неизреченог. Неизрециво даје слободу речима, даје дар игре, креативности – оно је подлога за речи, суштина која нејасно просијава из изговореног и боји га смислом. Неизречено је забрана, страх и варка, илузија да ћутање може учинити да нешто нестане. Неизрециво је ћутање у средишту речи. Неизречено је прећуткивање које се камуфлира речима неслободним, манипулативним и лишеним смисла јер им циљ није да искажу своју суштину, већ да скрену пажњу с нечег другог. Не произлазе из своје нутрине. Већина говора је заправо прећуткивање. Врло ретко реч долази из себе. Зато оваква реч у поезији, мистичким, религијским и филозофским текстовима има невероватну снагу. Човек се мора ослободити прећуткивања да би могао да заћути. А то чини упознавањем себе, разбијањем зидова у себи и освешћивањем садржаја сопства. Суочавањем са својим страховима, патњама и болом. Њиховим исказивањем. Много се мора испричати да би се заћутало.

И Јара проговара о својој прошлости и открива да се одувек трудио да задовољи друге и буде што бољи. Разум сам по себи није негативно обојен, али су окренутост другима, потреба за самопотврђивањем, одобравањем и доминацијом довеле до његове дегенерације и хипертрофије. Он је, заправо, све време несвесно

њим. Ако има потребу да од њега бежи, да се од њега склони, значи да му је он битан. Интензитет емоције, ма какав њен квалитет био, указује на везаност за њен предмет.

тежио Силонгу, тежио да се врати смислености, и то учинио под изговором фанатичне мржње према Причању и Сати. Није га Корпорација послала да је прати, већ је то сам тражио. А кад је једном стигао у окриље Причања, Окзат-Окзат, надређени су га препустили самом себи, оглушујући се о његове очајничке извештаје да Сати (а и њега с њом) треба хитно вратити у Довзу. Сам се, дакле, окружио ванрационалним – оним што мрзи и што га уједно необјашњиво и незаустављиво привлачи. И сам се, на један чудан начин, приклонио ванрационалном када је, супротно налогу Корпорације, кренуо у потрагу за Сати на Силонгу, знајући да ће због тога бити строго кажњен. Тиме је ступио на пут самопоништења и самоослобођења.

Доведени на своју бивствену меру, Јара и Сати сада разговарају на сасвим другачији начин, без ограда и зидова између себе, не морају више да вичу како би се чули, да од својих ставова праве хиперболисане гротеске да би их овај други схватио. Њихова комуникација постаје мирнија, финија, суптилнија, тиша. Тако, тек кад прихвати и саслуша део себе који је толико дуго потискивала и мрзела, Сати може да склопи своју причу и да је целу исприча. Рафаела Баколини (Raffaella Baccolini) каже да се Сати „мора помирити са сопственом историјом и болним сећањима, посебно са смрћу своје партнерке Пао, коју су убили терански верски фундаменталисти. У потрази чији је циљ да поврати и сачува једну угрожену историју, она открива да мора да створи сопствено причање“ (2003: 23). Објашњавајући свој живот Јари, она га објашњава себи. Наставља причу од места на коме се она увек прекидала и приближава се најболнијој тачки – својој трагичној љубави. „До овог места било је прилично лако. До места иза кога никада није закорачила. Прича коју је причала само себи, једино у тишини, пре но што би утонула у сан, окончавала се овде“ (Легвин, 2000: 178). Сати мора да изрекне оно за шта је мислила да је неизрециво (заправо оно неизречено) како би дошла до истински неизрецивог: „Није у причи могла да заобиђе ствар или да је избегне. Морала је да прође причом кроз њу. *Морала је да је исприча*“ (Легвин, 2000: 179, мој курзив).

Када каже „Звала се Пао“, сузе крећу. Изговарање имена неизговореног годинама пробија последњу баријеру у њој и прича ће покуљати, а дуго забрањиване, порицане, потискиване емоције ће се излити. Када је завршила,

„Седели су у тишини. У недрима планине. У пећинама пуних бића. [...] Ћутање које су делили после изговорених речи било је спокојно, представљало је заслужени благослов“ (Легвин, 2000: 181). Кроз речи су дошли до тишине. Када је после овог разговора изашла из пећине, време је благо, а снег је прекрио све трагове на платоу испред пећина. Долази до ивице платоа и загледа се у амбис. У празнини провалије између две планине гледа непрестани плес снега ношеног ветром. „Остала је ту дуго да стоји и да посматра светлост како гасне“ (Легвин, 2000: 182).

Ход ка смрти сопства, ка уливању у море бивства, одвија се кроз сукцесивно уливање одељених делова бића у једно – кроз рушење граница између њих и кроз њихово нестајање као засебних ентитета. Лао Ци о овоме проговара кроз метафору воде:

Свему под небом утока је *дао*,
као што и потоци и мале реке у (велике) реке и мора утичу.
(Велике) реке и мора, пошто бораве ниско,
владари су мањих токова. (2003: 50)

Једноставност је поништавање ега које никако не треба сматрати регресијом. Поништавање ега је заправо отварање за себе које је неупоредиво веће од овог сопства. Емоција престаје да вуче на једну, ум на другу страну. Њихова обесна власт над сопством престаје. Појединац их миром који исијава из средишта његовог бића привлачи и окупља у том средишту. Он постаје једно биће – један ток који моћно и мирно иде доле – иде ниско – иде да се кроз самоуништење поново роди. У одељку „Дао мудрости“ студије *Психологија зреле духовности (The Psychology of Mature Spirituality)* излаже се концепт „доживотног развоја који тежи целовитости, описаног у даоизму. [...] На крају, смрт окончава овај развојни циклус, враћајући нас у стање целовитости из којег смо иступили рођењем“ (Rosen and Crouse, 2000: 120). Монитор је, превазишавши себе и потпуно се оголивши, испривавши *све*, прећуткивање заменио ћутањем, тишином. Великом, надљудском тишином пећина – бића – извора Причања и извора бивања. После разговора, он каже “Хвала ти, јозе Сати” и недуго потом скаче у амбис између две планине.

Јунговој и даоистичкој перспективи развоја личне мудрости је заједничко становиште да се мудрост постиже одбацивањем ега и успостављањем везе са сопственим божанским средиштем (Rosen and Crouse, 2000: 127). Сати се успешним разрешавањем конфликта са Монитором ослобађа везаности за его, а кроз контакт са системом Причања ступа у додир са својим духовним средиштем. На овај начин ослобођена, она је схватила да је последица њене оптерећености егом и прошлошћу било пасивно препуштање друштву и свету без активног стваралачког манипулисања њиме, без учествовања у њему, овладавања њиме, његовог осмишљавања и обликовања за себе, без стварања космоса од хаоса, што ју је одвело у потпуну дезоријентисаност и очај. „Објективни“ посматрач света је нужно опхрван количином, силином и неусклађеношћу, непомирљивошћу утисака. Сати је морала да пронађе начин за овладавање утисцима. Вежбање контроле мисли и осећања, уочавање њихових механизма и овладавање њима, циљ су како даоизма тако и будизма.²⁸ Стога, како се у свим романима који се обрађују у овом раду показује, посматрач, наизглед парадоксално, испуњава своју праву улогу тек када постане учесник. Посматрање без учествовања није могуће. У *Психоанализи на истоку и западу (Psychoanalysis East and West)* Алан Вотс запажа да „у свим областима науке, од физике до психологије, постаје све јасније да посматрати свет значи учествовати у њему, и да ово, ма колико у први мах деловало осујећујуће, представља најважнију од свих смерница за унапређивање знања“ (Watts, 1975: 88).²⁹ Тек истинско препуштање свету, које подразумева активно стваралачко учествовање у њему, води до испредања нити смисла од паучине хаоса и субјективно стварање света не само да га чини подношљивим, већ га отвара као простор самоиспољавања и креативности.

По повратку са Силонга у Довзу, промена у Сати је огромна: од преплашеног несигурног детета које је отишло до самоуверене стабилне особе која се вратила и која Изасланику Тонг Ову пред преговоре с челницима Аке са

²⁸ Поред даоистичких елемената, овај роман обилује и будистичким референцама. Сатин пут се, на пример, може из будистичког угла анализирати као пут ка ослобађању од патње који се састоји од спознавања патње, проласка кроз патњу, и превазилажења патње.

²⁹ Источњачко учење о илузорности објективног посматрања и спознавања света потврдила је и квантна физика открићем да мисао експериментатора утиче на субатомске честице које се посматрају (Carra, 1989: 31; Пушић, 2015б: 26).

сигурношћу каже: „Мораћеш да ми верујеш“. Од детета које је у свему зависило од Тонг Ова, и у њему видело једину своју сигурност до особе која се противи његовом мишљењу и открива дубље разумевање начина на који функционише Ака. Она сада објашњава Ову како треба наступити и који су следећи кораци Екумена у односима с Аком.³⁰ Преговори почињу: „[Јарин] живот био је подастрт овом погађању [с аканском владом]. Његов живот, Паоин живот. Били су то неопипљиви, непрорачунљиви улози. Новац претворен у пепео, одбачено злато. Кораци по ваздуху.“ (Легвин, 2000: 200).



Генли Аи: место у међави

Протагониста романа *Лева рука таме* је Генли Аи, млади посленик Екумена који је дошао на Гетен, планету изразито оштре климе на самом рубу познатог космоса. На Гетену је у својству Првог изасланика, чији је задатак да планети објави постојање Екумена, објасни како он функционише и понуди савез или чланство у овој заједници светова. Ово је Аијев први задатак у каријери, уједно један од најзахтевнијих и најопаснијих послова у Екумену због тога што Први изасланик на нови свет одлази потпуно сам и незаштићен да би показао добре намере и мирољубивост, те да не би могао бити схваћен као претња. За овај се посао сам пријавио. Он је млад, нестрпљив и неискусан, и место Првог изасланика је тражио жељан части, али несвестан размера подухвата кога се прихвата и његове опасности. Зато је, како каже Н. Б. Хејлс (N. B. Hayles), *Лева рука таме* „на изванредан начин билдунгсроман, књига о Генли Аијевом васпитању“ (1979: 107).

³⁰ Рихард Вилхелм у свом коментару неодаоистичке *Тајне златног цвета* објашњава да се управо у неодривању од личног активног учествовања у свету даоизам фундаментално разликује од будизма: „У будизму је [...] повратак у нирвану повезан са потпуним поништавањем ега који је, као и свет, тек илузија. Ако нирвана не може да се објасни као смрт, прекид, ипак је стриктно трансцендентна. У таоизму, с друге стране, циљ је да се у преображеном облику сачува идеја особе“ (1982: 53). Иако је будизам, како је већ поменуто, извршио значајан утицај на овај роман Урсуле Ле Гвин, у крајњем исходу она своју јунакињу дефинише недвосмислено даоистички тиме што достизање једноставности и разрешење психолошких недостатности не води повлачењу из света, већ напротив пунијем и смисленијем учествовању у њему.

Аи је очекивао је да ће овај посао брзо завршити и онда наставити са својим животом, и на почетку романа у разговору с Естравеном, премијером Кархиде – прве земље у коју је дошао, Генли Аи се открива као нестрпљива, плаховита особа снажног ега која тешко сагледава ширу слику. Тачност запажања Елизабет Каминс (Elizabeth Cummins) да се његово „осећање сопственог идентитета везало за успех на Гетену у толикој мери да му мисли изречене без претходног промишљања откривају арогантност, нестрпљивост и уображеност“ (1993: 76) с посебном очигледношћу изражава следећи Аијев разговор с Естравеном:

„[П]рилично је тужно допустити да [...] проблем везан за неколико фармера представља препреку мојој мисији код краља. Овде је улог знатно већи од неколико миља државне границе.“

„Слажем се. Знатно је већи. Али можда ће Екумен, чије границе дели сто светлосних година, показати мало стрпљења у односу према нама.“

„Стабили Екумена веома су стрпљиви људи, сер. Они ће чекати стотину или пет стотина година да Кархиде и остали житељи Гетена темељито размисле и одлуче да ли ће се придружити осталом човечанству. Говорим чисто из личне наде. И из личног разочарења. Признајем да сам помислио да ћу уз вашу подршку...“

„И ја сам то имао на уму. Но, Глечери се не могу смрзнати преко ноћи...“ (Легвин, 1978: 19)

Неуспех Генли Аију доноси спознају да ће можда цео живот посветити овој мисији и с њом стрпљење које замењује пређашњу нестрпљивост. Он коначно усваја основни став Екумена: ништа се не може пожуривати, све мора доћи у свом тренутку, кад сазри. Ово није мисија коју ће одрадити за пар година и вратити се свом животу – ово је живот сам. С тим сазнањем, с пропашћу његових планова и његове примарне мисије, почињу живот и права мисија. Пут до циља често се налази када се циљ остави по страни: кад циљ престане да буде важан и спозна се важност пута, отвара се могућност да се он испуни. Како К. Г. Јунг истиче: „Чини се да смисао и сврха проблема не леже у његовом решењу, већ у непрестаном раду на њему. Само нас ово чува од затупљивања и окоштавања“ (Jung, 2005: 106) Тек кад изједначи живот и посао, тек кад као целовито биће почне да дела, отпочиње развој – како његовог живота и бића, тако и његовог деловања у оквиру Екумена: „Тек када се суочи са смрћу на леду он

схвата да се сврха његове мисије остварује на овом путовању с Естравеном, у комуникацији између два бића која превазилази политику“ (Brigg, 1979: 47). Од овог тренутка, Аијева мисија Првог изасланика тећи ће паралелно с његовом личном потрагом за једноставношћу. Лао Ци (2003: 36) каже:

Одбаци лакомислено и површну блиставост,
а узми искреност и неукрашену једноставност.³¹

Генли Аи, слично Сати Дас, прелази пут самооткривања и самопрочишћења. Подршка на овом путу ће му бити Естравен, и уз његову помоћ Генли Аи ће се ослобађати од наслага мисли, емоција и искуства на путу ка свом бићу и својој једноставности. Естравен у односу са Генли Аијем функционише као водич у спознавање себе и симбол празног, истинског, *даоа*. Он је тама која храни, која се не види, а све време је ту. Током неколико месеци путовања по две највеће земље на планети, које су потпуна супротност једна другој (док у Кархиди владају ирационалност, лудило и тама, Оргореин је устројен на чистом разуму), он упознаје ирационалност, њене трикове, њене замке, као и разум, његове опасности, сва његова лица. Када овлада њиховим добрим и лошим странама пролази кроз коначну катарзу исцрпљујућим преласком преко Леда – великог северног глечера који се сматра непроходним.

Његово путовање је почело упознавањем ирационалне Кархиде. Током две године упознавао је негативну страну ирационалног: реч је о „разузданој земљи који су суновраћивали у насиље један параноичан, трудни краљ и један егоманијски Регент“ (Легвин, 1978: 88), састављеној од покрајина које у вечитој свађи и неспособне да се око било чега уједине. После овога је дошло време да се окрене снази ирационалног, о којој не зна готово ништа. Да би њу упознао, морао

³¹ Занимљиво је да Лао Ци искрености не супротставља лаж, већ лакомисленост, јер корен искрености и једноставности је познавање себе. Искреност (и једноставност) чина је делање потпуно усклађено са најдубљом природом бића. До њега води самоспознаја која подразумева овладавање свим аспектима сопства. Искреност и једноставност нису инерција и препуштање импулсима које неосвешћени ум, душа или тело шаљу. То је онда збрка неповезаних, незнано чиме изазваних, несвесних поступака. Оваква површност у делању може бити или јако опасна, чак и погубна, или пружити плитко задовољство. Пут до истинске једноставности и искрености чињења је пут темељног упознавања свог пуног (тела, душе и ума) и овладавања њиме. Тиме се ствара основа пуног за делање из празног. Права једноставност и искреност полазе из празног и манифестују се у пуном. Пуно за то мора бити припремљено. Празно је ту и празно је увек спремно – оно је космички део бића. На пуном треба радити како би празно у њему и кроз њега могло да се исказе. Због тога је за Лао Ција лакомисленост супротност искрености.

се упутити у Стару Земљу преко планинског венца Каргав. Стиже у Рер, древну престоницу Кархиде. Рер није грађен по плану, рационално, већ представља хаотичну скупину кућа, острва и огњишта. Нема улице, већ само тунеле. У овај град се не може ући возилом: мора му се прићи пешице или водом. Та ирационална анархија, тај хаос, међутим, није неестетски, нефункционалан или бесмислен: као целина, он одише посебном хармонијом – складом који извире из несклада, плени необичном лепотом, заснованом на принципима другачијим од конвенционалних схватања склада и естетике. У његовом средишту стоји напуштена краљевска палата – празно и неуништиво срце града.³²

Како је у даоизму прави пут повратак (Лао Ц, 2003: 38), и Сати Дас и Генли Аи се на својим путовањима враћају у прошлост, а уједно и у средиште сопственог бића. Што даље иду, то су ближи себи, и што више времена протиче, они урањају дубље у прошлост. Освајајући и упознајући прошлост, они овладавају будућношћу, сажимајући их у вечно сада тренутка. Обоје на путовању у прошлост откривају древну религију засновану на мистицизму, заклоњену и скривену од метежа друштва и великих градова. Тамо их примају отворено и срдечно, и боравак у окриљу ових религија их окрепљује и исцељује. Аи проводи месец дана у једној религијској заједници упознајући се са мистичком праксом култа Хандаре.

Упражњавали су хандарску дисциплину Присутности, што представља неку врсту трансa – Хандарате, који све претварају у одречност, називају га не-транс – која се заснива на губљењу себе (на повећавању себе?) путем изузетне чулне пријемчивости и свесности. Иако је ова техника крајње супротна већини техника мистицизма, она је вероватно ипак мистичка дисциплина, чија је сврха достизање искуства Иманенције.“ (Легвин, 1978: 48)

Хандарате зову своју медитативну праксу не-транс, супротност трансу, буђење из трансa, јер она води вишој реалности и истинском доживљавању света. Циљ ове технике није екстаза, већ иманентност: не излажење изван себе, већ повратак у своје средиште, у своју суштину. Повратком у сопствену суштину посвећеник, наизглед парадоксално, открива свој идентитет с макрокосмосом, спознаје да је он

³² Празно, испражњено срце (*син /xin/*) значајна је даоистичка идеја о којој, између осталих, пишу Ђанђорђо Пасквалото у књизи *Естетика празнине* (Клио, Београд, 2007) и Т. Џ. Греј (Т. J. Gray) у делу *Отворена тајна веи ву веи* (*Open Secret wei wu wei*) (Hong Kong University press, 1965).

све и да је све у њему и стиче „увид у Јединствену Истину која обухвата читав универзум“ (Fang, 1977: 248).

Духовно окрепљен у овом ванвременском и ванрационалном свету, са новим погледом на живот, погледом који тежи прочишћености од знања, а не знању, Аи се припрема за одлазак у Оргореин, земљу потпуно супротну Кархиди устројену на чистом разуму „чија је влада веровала у Ред“ (Легвин, 1978: 88). У Оргореину, за разлику од Кархиде, прво су уочљиве позитивне стране. Генли Аи ужива у комфору ове просвећене земље, у удобној топлој соби и ласкању челника државе који изражавају спремност да Екумену приступе одмах. „Чинило ми се као да сам управо изишао из мрачног доба и било ми је жао што сам протраћио две године у Кархиди. Ово ми је сада изгледало као земља спремна да закорачи у Екуменску еру“ (Легвин, 1978: 89). Неискусан и неопрезан, он још увек не схвата скривене опасности реда и разума.

Током једне вечере с моћницима Оргореина, који махом настоје да га искористе, Генли Аи поред себе примећује Естравена. Тада схвата да није својом вољом дошао у Оргореин, нити су га довели Коменсали. Довео га је Естравен – човек који не говори, али дела, отеловљење онога што лежи у основи свега створеног. Сенка и мрак и тишина. Оно што га је довело јесте неочекивано, које не изниче из светлог, јасног и исказаног, већ из оног што светлом, јасном и појавном омогућује да постоје: из таме, празног, тајанственог, скривеног. Таман кад је, окружен разумним људима који га цене и желе савез с Екуменом, мислио да је све у реду, те да је његов посао при крају, тамна фигура Естравена му уноси немир разбијајући ову илузију пријатности и ушушканости упозорењима да води рачуна о томе да га притворност Оргореина не заведе и да не постане оруђе у рукама његових владалаца. Окрећући се око себе, Аи схвата како је његова соба загушљива и све је у њој ту да га угуши у пријатности.

Веома брзо, став државника се мења и уместо обећаваног свечаног приступања Екумену, они Генли Аија хапсе и шаљу у радни логор из кога нема изласка, а Кархиду обавештавају да је умро од грознице. Аи сада почиње да се упознаје с наличјем ове разумне земље широких путева и стамених зграда, владара који нису луди и удобних, топлих кућа. Тамо где се потискује, где се њено присуство пориче и тумачи негативно, тама постаје плашт за све непожељне

делове дуалних парова: у тами, невидљиви су зло, знање, патња, себичност. И ту ферментишу и постају све јачи – постају токсични. Све потискивано јача, све у скривању расте и напредује. У логору Генли полако копни, исцрпљен експериментима: на њему примењују лекове за припитомљавање и врше огледе у домену хемијског контролисања ума.

Из логора га спасава Естравен. Тек сада, кад је прошао кроз сваку врсту искуства, кроз свет разума и свет ирационалног, Аи прихвата оно што га је све време хранило и одржавало у животу: оно мрачно, несхватљиво и нејасно, те да „без сенки нема живота“ (Gunew, 1979: 194). Поједностављивање личности надилажењем унутрашњих конфликта тако доноси много више од очекиваног олакшања – потпуно нови начин постојања у свету. То је својеврсна унутрашња магија или алхемија – процес чији резултат није прости збир постигнућа: „Трансцендентна функција, као активна дијалектика између различитих страна или слика захтевног конфликта, омогућује откривање нечег новог и неочекиваног, креативно решење које превазилази првобитни конфликт“ (Young-Eisendrath, 2000: 137). Он схвата да је Естравен све време радио за њега, у корист његовог циља, те да га је водио читавим путем:

„Чудно је то. Ја сам једини човек на целом Гетену који вам је потпуно веровао, али истовремено и једини човек на Гетену коме сте ви одбили да поверујете.“

Изасланик је ставио главу међу шаке. Најзад, после дужег оклевања, рече: „Жао ми је, Естравене.“ Било је то у исти мах извињење и признање. (Легвин, 1978: 147)

Естравен ће га повести из смртоносног Оргореина преко непроходног Леда. Прелазак Леда метафорично описује Аијев процес прочишћења. Пут је променљив: периоди лошег времена, немогућности проналажења правог пута, великог исцрпљивања и лошег терена смењују се са тренуцима када се пред њим, као неким чудом, отвара прав, чист, лак пут, а како време пролази, терет који вуче све је лакши. На почетку пута наилазе на невероватни црно-бели крајолик, сачињен од леда и ватре, нешто најлепше и најопасније с чим су се икад сусрели. Спој супротности у величанственој, стравичној лепоти која не убија оног ко је види, али која неће имати милости према оном ко у њу уђе. Овде Генли Аи схвата значај пута, а не циља:

Естрaвен је застао, упрегнут у хам поред мене, нетремице зурећи у ту величанствену и неизрециву пустош. „Радујем се што сам доживео да то видим“, рече он.

И мене је прожело исто осећање. Добро је ако се путовање управи ка некаквом циљу, некаквом крају; али, на крају, једино је важно само путовање. (Легвин, 1978: 162)

Док упознаје начин на који Естрaвен приступа животу, који је крајња једноставност и преданост, у први мах му се чини да он има много више да одбаци на путу ка једноставности од Естрaвена, и да ће за њега то, ако је уопште могуће, бити много теже него за овог андрогиног Хандарату, али онда схвата да је то само изговор. Сада има уз себе заштитника који га и сопственим примером подучава. Суочен с крајњом егзистенцијалном угроженошћу на Леду и угледајући се на Естрaвена, Генли Аи у потпуности напушта идеје части, храбрости и мушког поноса које су чиниле окосницу његовог карактера: „ако је он већ могао сасвим да одбаци начела свог шифгретора [сложени концепт части на Гетену], за шта сам био сигуран да је учинио у опхођењу са мном, можда сам и ја за узврат могао да се одрекнем неких одвећ такмичарски настројених елемената сопственог мушког самопоштовања, које је он јамачно исто тако мало или готово никако схватао као и ја његов шифгретор“ (Легвин, 1978: 162). Он се мења и сазрева: више не иде из крајности потпуног очајања у еуфорично надање и учи се стрпљењу.

Јунг каже: „Тао је прави пут. [...] Средњи пут између крајности, ослобођен од њих, а ипак их у себи уједињује“ (1978: 129). Естрaвен води Генли Аија *средњим путем*: између централне зоне Леда, где је притисак висок и снег рефлектује сунчеву светлост, где би ослепели – и јужније области, којом бесне снежне олује. Они су између ових крајности нашли пролаз који је миран и чист – „место у међави“. Налазе се у по свему зачараном месту – на средњем путу нема сенке. Небо је бело, ваздух је бео, снег је бео и чини се као да им нестаје под ногама. Они корачају простором између простора, граничним областима, неодредивим, непостојећим. У овом зачараном пределу и дисање се мора учити изнова – мала непажња и неусредсређеност воде до гушења. У њему нема приче – сваки покушај разговора доноси страشان бол. У њему је свако препуштен себи, и они заједно иду свако својим путем. Један су другоме неопходни на

најелементарнијем нивоу, ту је говор безначајан, бесмислен, ту говор замире. Када један другоме препусте живот и када у потпуности зависе један од другог, када само заједно могу преживети, они су спојени, они су једно, они се знају и осећају – прича је сувишна. Они су динамични идентитет времена и простора. Њихов дах ствара олује, грмљавину, снег – једини су активни, вољни принцип у космосу. Својим корацима стварају време у том бездану ван времена. Демијурзи су. А ноћу – они стварају простор: подижу шатор и увлаче се у то средиште постојања, у то нигде. Цео дан они су смисао празнине, правцем и намером стварају време, а онда ноћу – свет се ствара у тачки, живот се окупља око тачке. Топлота ствара простор после целодневног постојања у времену. Свет се враћа, свет настаје, чула настају – настају облици и боје, глас и реч, укус и мирис, топлина и влажност, и њих двојица тако постоје у пулсирању празног и пуног, стварности и нестварности, кретања и мировања, хладноће и топлоте, времена и простора. Ходајући стварају време, мирујући стварају простор. Постоје у раскораку простора и времена. Аи не може да опише сам крај путовања јер је већ зашао у домен неизрецивог. Једино што може да каже јесте да је у тој граничној ситуацији, на ивици живота и смрти, осећао неку лакоћу, слободу и радост:

Нисам у стању да ваљано опишем те последње дане нашег путовања, пошто не могу да их се целовито сетим [...] претпостављам да су сва моја чула била веома отупела. [...] Све то време сам ваљда једино осећао, неодређено и магловито, да сам ослобођен, да сам нешто савладао, осећао сам радост. (Легвин, 1978: 199)

По повратку у Кархиду, Генли Аи је измењен, човек који је кроз катарзу дошао до своје суштине и сада из ње заснива делање: „на концу своје мисије на Гетену он је уистину постао представник Екумена“ (Cummins, 1993: 85). Ово је најочигледније у поређењу његових сусрета с краљем на почетку и на крају романа: сада у њему нема ни трага пређашњој нестрпљивости, несигурности, страху и самовољи. И краљево је опхођење према њему сасвим другачије. Све што за две године није успео да постигне, сада с лакоћом обавља за неколико дана. Чак је и пут преко планине Каргав, којим је отпочео своје трагање за једноставношћу, сада сасвим другачији: он не иде преко опасних планинских врхова, већ приобалним, питомим, безбедним путем. Генли Аи сада у неколико

лакших потеза остварује своју мисију придруживања Гетена Екумену. Постизање личне једоставности кроз упознавање, прихватање и трансцендирање садржаја сопства, тако, код њега као и код Сати Дас, пружа основу за делање које даоисти називају *ву веи* – делање без делања или делање из празног, коме је посвећено следеће поглавље.

ПРИРОДНОСТ

*Чврстина зимског леда не може се поредити
са пролећним отопинама.*

(Цанг Хенг)



Иако је супротстављање даоистичке и конфуцијанске мисли често претерано и неосновано, једна од истински темељних разлика међу њима огледа се у месту природе у овим филозофским системима. Док конфуцијанци своје учење заснивају на проучавању ауторитативних списа, даоисти се утемељују у природи и помном посматрању њених мена. Управо због ове окренутости природи даоизам се често (нетачно) интерпретира као ескапистичка буколичка филозофија с утопијским склоностима. Но ова усмереност према природи је пре емпиријска и практична, као што ју је окарактерисао Нидам,³³ него спекулативна и идилична: „Сви даоистички текстови показују дубоко и проницљиво интересовање за структуре и процесе природног света и жељу да се људски живот обликује по узору на опажљиве принципе природе који се јасно разликују од арбитрарних принципа друштвеног уређења које почива на насиљу“ (Watts, 1975: 75). Пажљиво посматрање природе нужно доводи до питања шта је човеков еквивалент природним појавама, тј. како појединац и друштво треба да се понашају да би се приближили лакоћи и спонтаности начина на који постоји природа. Из екстраполације на основу ових посматрања,³⁴ развио се један од

³³ Џозеф Нидам (Joseph Needham) у делу *Наука и цивилизација у Кини (Science and Civilisation in China)* непрестано истиче емпиријски став даоиста, налазећи да је тај став учинио даоизам основом кинеске науке и технологије. Рани даоистички филозофи су се, по Нидамовим речима, „повлачили у дивљину, у шуме, и планине, да би тамо медитирали о Поретку Природе и посматрали његова бројна испољавања“ (1956: 33).

³⁴ Пар примера из најзначајнијих дела даоистичког канона послужиће као илустрација ове окренутости природи. Лао Ци запажа следеће:

Ни олујни ветар не дува цело јутро,
ни провала облака не траје цео дан.
Ко је то тако уредио?
Небо и Земља.
Ако Небо и Земља не могу издржати дуго,
шта човеку преостаје? (Лао Ц, 2003: 125)

најзначајнијих концепата даоистичке мисли – *ву-веи* (*wu-wei*) – делање недељањем или делање из празног – „термин чије је дословно значење недељање или немешање, али који се мора прецизније одредити као одсуство деловања противног Даоу, Путу или Току природе“ (Watts, 1975: 69).

Ово нечињење, међутим, не треба схватити као пуко избегавање било какве активности, напора или труда, како су га кроз кинеску историју неки мислиоци и владари тумачили и примењивали. Повод за оваква тумачења дали су неки неодаоистички и неоконфуцијански списи из периода од 3. до 6. века, што је навело Гуо Сијанга (Guo Xiang), неодаоистичког филозофа из 4. века, да у свом чувеном коментару Џуанг Ција нагласи: „Недељање не значи пасивност. Ако се ствари пуне да иду по свом, њихова ће природа бити задовољена. [...] Када чују за теорију недељања, неки људи помисле да је боље лежати него ходати. Ти људи иду предалеко и погрешно разумеју филозофију Џуанг Ција“ (Chuang Tzu and Fung, 2016: 62).³⁵

Џин Купер (Jean Cooper) даје обухватно објашњење делања из празног разлажући га на три аспекта на које ћу се у овом поглављу усредсредити у контексту дела Урсуле Ле Гвин: прво, на нивоу друштва овај принцип је оличен у начину функционисања Екумена, друго, на нивоу појединца у друштву израз налази у лику Естравена из *Леве руке таме*, и треће, јавља се као игра – креативни принцип који лежи у основи поетике ове ауторке:

На најнижем нивоу, [*ву-веи*] представља начело природности, „живљења и пуштања других да живе“ и избегавања трвења чије су неизбежне последице раздор и конфликт како на индивидуалном тако и на државном плану, те омогућавања најшире могуће слободе и разумевања за туђе ставове. То је и препуштање, попуштање, предавање, пре свега предавање сопства, ега, као оног одговорног за појаву себичности и несклада. На једном вишем нивоу, то је одсуство жудње, одсуство страсти, које аутоматски води ослобађању од напетости и доприноси постизању остварености. (2010: 51)

Џуанг Ци каже: „Чапља не мора да се сваког дана купа да би остала бела, гавран не мора да се сваког дана боји мастилом да би остао црн“ (Zhuangzi, 2013: 115).

³⁵ У неодаоистичком класику из 17. века *Тајна златног цвета* стоји: „Најважнија ствар у великом Таоу су речи: делање путем недељања. Недељање спречава да се човек заплете у облик и слику (материјалност). Делање у недељању спречава да човек потоне у тупу празнину и мртво ништавило.“ (*Тајна златног цвета*, 1982: 28).

Урсула Ле Гвин настоји да понашање друштава и појединаца приближи основном принципу по коме *дао* „управља“ свим створеним. Природни ред у даоистичкој филозофији није споља наметнути поредак који човек треба да се труди да поштује,³⁶ већ, напротив, до њега долази када се окрене себи и почне да прати налог своје најдубље суштине. Ред природе, живљења, искуствени ред нема везе с апстрактним редом крутих правила система попут науке који настоје да свет и природу објасне:

Спонтаност је тао-ов принцип делања, а како људско понашање треба да се одликује по узору на деловање тао-а, онда спонтаност треба да одликује и све људске делатности. Делати у складу са природом за таоисте, према томе, значи делати спонтано и у складу са сопственом истинском природом. То значи имати поверења у сопствену интелигенцију која је природљена људском уму баш као што су и закони промене природљени свим стварима око нас. (Сарга, 136).

Овај принцип у уској је вези са још једним средишњим даоистичким појмом – концептом *моћи* (*де*). Пошто, по речима Гуан Јин Ција, „овладати *даоом* није никада могућно“ и „оно чиме је могућно овладати не зове се *дао* него *де*“ (Лисевич, 2014: 16), *де* се може одредити као „остваривање или изражавање *даоа* у стварном живљењу“ (Watts, 1981: 107). По Лао Цију, *де* се сакупља штедљивим коришћењем енергије (2003: 47), што значи да се неговање моћи не постиже напором и улагањем енергије, већ принципом делања из празног: омогућавањем *деу* (који је већи од појединца и државе и, бескрајан у свом испољавању, представља примарну еманаацију *даоа*) да се покаже кроз појединца или државу. Стварањем простора у бићу, како је описано у поглављу о једноставности, отвара се могућност за испољавање његовог бесконачног, скривеног и уму недоступног аспекта – оног што је израз *даоа* у свету феномена. Лао Ци (2003: 45) описује *де* као потенцијалну моћ која креативно усмерена, ма у ком правцу, доноси плодове. Онога окренутог *даоу*, даје *дао* и уводи га у *дао*. Онима који себе првенствено одређују као „децу и унуке“, као настављаче традиције и чланове породице, *де* даје спокојство правилног и редовног обављања

³⁶ „*Дао* се не може схватити као ‘Бог’ у смислу владара, монарха, заповедника, градитеља и творца свемира. Слика војног и политичког врховног господара, или створитеља који је изван природе, не припада идеји *даоа*“ (Watts, 1981: 40).

обрета, чинећи их задовољним у начину живљења који одговара њиховом бићу. *Де*, тако, подстиче креативно, стваралачко, недеструктивно понашање на свим нивоима људског постојања: у појединцу, породици, држави, свету. *Де* разграничава између креације и деструкције, и једино се у овом смислу може говорити о његовој моралности.

Џин Купер каже да „*ву-веи* не представља крај сваког делања, већ престанак мотивисаног делања“ (Cooper, 2010: 53). Када све искуство полази из празног, долази се до праве стварности. За Лао Ција, право делање је делање из празног, право догађање (мисли и емоције су догађање бића) је догађање из празног, прави укуси (праве чулне сензације) су они доживљени из празног (2003: 53). Шта је празно? Средиште бића у које се улази када се прозре пуно света, када се кроз њега види и прође. То је место јасног гледања и мира. Неизрециви и неописиви, али доживљиви вид постојања, корен пуног и манифестног, божански део бића, надвременска страна постојања. То је бескрајно у коначном и једно у мноштву, темељ бивствовања. Враћање овом темељу око којег је биће окупљено значи промену угла гледања и измештање из досадашњег уобичајеног егзистенцијалног обрасца. Обично, човеково је тежиште у пролазном и манифестном свету, у сопству као појединачном изразу тог света. Он из сопства дела и из сопства гледа, на сопству (које је скуп мисли, емоција и телесних осета – дакле оно *пуно*, оно „оипљиво“ човека) гради свој живот и свој однос са светом. По Лао Цију, не на овом оипљивом, већ на оном тешко доступном и скривеном што му лежи у основи треба засновати своје постојање.³⁷ Овакво

³⁷ Према даоистичком учењу, усклађеност са космичким током и препуштање њему воде активности која не замара и не троши. Човек је тада потпуно мек, препуштен и невезан. Он не граби ни за чим, већ пушта космичке животне силе да га носе. Потпуна препуштеност, међутим, сматрају представници овог филозофског правца, захтева много вежбе. Потпуна мекоћа долази од потпуне контроле. Тело, мисао и емоција су одраз и израз сопства, а иза њих је празно *једно*. До делања из празног се долази *вежбом*, *контролом* ума, емоције и тела – пуног аспекта бића: „Тајна магије живота састоји се у употреби делања за остваривање недељања“ (*Тајна златног цвета*, 1982: 5). Како Лао Ци (2003: 46) објашњава, човек прожет *деом* сличан је детету чији су мишићи меки и опуштени иако може да снажно стегне песницу. Као што може да опусти само онај мишић који може да стегне, онај којим је овладао, човек не може да склони мисао коју није упознао и којом није овладао. Не може да се ослободи осећања које није схватио и кога није престао да се плаши. Тек потпуним овладавањем телом, мишљу и емоцијом може их одбацити. Ово је принцип заједнички многим мистичким традицијама, па Руми каже:

Спознај истинско одређење свог бића.

То је кључно.

А онда, када си спознао своје истинско одређење, побегни од њега,

како би могао да достигнеш Једно које се не може одредити. (Helminski, 2005: 238)

преосмишљавање сопствене стварности назива јасним виђењем, мудрошћу, просветљењем. Делање из празног је делање из срца тог мира, које није одговор на спољашње околности, већ стварање околности, стварање мисли, осећања, дела из космичке, божанске суштине. Постићи природност је дозволити сили која постоји у сваком бићу и стара се о хиљадама уму непојмљиво комплексних процеса да се на исти начин стара и о процесима душе и ума. Бити носилац силе веће од себе и место за њено исказивање. *Користити* свој коначни облик (физички и психички) као полигон за игру бескрајне моћи. Испразнити се од егоистичних садржаја и предати бескрајном. „Један чисти чин прихватања вреди више него стотину хиљада израза воље“ пошто се „из стања унутрашње тишине и смирености, у право време, право дело рађа без икавог очитовања воље“ (Fung, 2008: 146). Делање из празног се у крајњем исходу открива као апсолутна креативност, и том његовом аспекту је посвећен последњи одељак овог поглавља.



Магловита и благонаклона владавина Екумена

У старој Кини личност мудраца је имала велики политички ауторитет (Seidel, 1969–70: 235). Мудраци су били саветници владара, а постојао је и идеал „мудраца на престолу“, који је, поред тога што је подстакао више побуна, дао подстрек и бројним ранодоистичким сотериолошким представама, попут ове:

Када Савршени Господар ступи на свет, владаће према начелу неуплитања (*ву-веи*) и народ ће престати да трпи од оружја, казне или тамнице. Под влашћу Светог краља људи ће живети у изобиљу и срећи и неће бити убоги, већ богати. (нав. у: Seidel, 1969–70: 239)

Опис Хаинаца и њихове „владавине“ Екуменом представља својеврсно остварење овог идеала, а начин на који Екумен влада видљиво је обележен начелима

Како би се дошло до истински мистериозног и тајног, нужно је демистификовати *пуно*: сопство, нејасни конгломерат физичког, мисаоног и психичког који делује изузетно компликовано кад се погледа у целини, али који се, када се стрпљиво разложи, показује као лако обухватљив и укротив. Лао Ци (2003: 52) саветује да треба поћи од једноставног и не дозволити да се закомпликује. Предвидети мало и не пустити га да набуја. Када се мисао мирно прати лако јој се види корен и она лако пресахне, али када се немирни ум ухвати у њену мрежу, она се умножава и јача.

даоистичке политичке филозофије: у њему Урсула Ле Гвин даје своју визију практичне примене принципа *wu-wei* на политичку реалност и власт. Чен Јин-Чинг (Chen Yin-Ching) објашњава да је идеални даоистички владар „ослобођен од жудњи, не користи принуду нити се меша у послове народа, а ипак влада с мудрошћу неделања“ (2012: 212). Екумен се у складу с тим руководи принципима подржавања, немешања, ненаметања и омогућавања што је могуће шире слободе за друштва која га сачињавају. Ова начела афирмишу поштовање према планетама чланицама и одражавају дубоко разумевање развојих процеса у друштву. Све књиге које су предмет овог рада описују преломне тренутке у историји различитих друштава када се она после великих превирања, борби и неизвесности отварају за свет, превазилазе своја ограничења и препуштају току Екумена. Како се неке особине Екумена најјасније показују у поређењу са његовим чланицама, опише овог савеза светова ћу на појединим местима допуњавати примерима супротне владалачке праксе на Гетену, Аки и Урасу.

Екумен има дугу предисторију. У ери галактичког експанзионизма Хаинци су, милионима година пре оснивања ове заједнице познатих светова, населили бројне планете широм космоса различитим варијететима своје расе. Ови су светови Хаинцима представљали својеврстан полигон за биолошке, генетичке, антрополошке и друге експерименте (тако налазимо птицолике људождере на Роканону, андрогинију на Гетену, различиту обојеност коже на Тери и сл). После напуштања ових експеримената и потпуног заборављања на њих, Хаинци им се поново враћају, и преузимајући одговорност за тај неопрезно расејани живот, уједињују све светове формирањем Екумена – савеза светова заснованог на продуховљеним и просвећеним принципима изузетно блиским ранодаоистичкој политичкој мисли.

Хаинци су успоставили Екумен као интерпланетарни координациони систем у жељи да окупе и унапреде свеукупни живот у космосу и тиме уклоне бар део патње коју су иницирали. Екумен, у џуангцијевском духу, гради односе на реалном стању и прихвата друштва која му приступају без вредносне процене. Лиу Ђианмеи (Liu Jianmei) објашњава да је Џуанг Ци „уместо слагања са утврђеним мишљењима о ‘исправном’ и ‘погрешном’, [...] препоручивао свеобухватни Пут који у себи садржи и разуме обе ове супротности. Пут који је

Џуанг Ци предлагао имплицитно означава дух толеранције, обухватајући супротстављене и хетерогене вредности“ (2015: 974). Екумен обухвата три хиљаде нација на осамдесет три света. То су планете које саме по себи нису савршене и имају много недостатака: неки од примера за то су технократски тоталитаризам на Аки, верски фанатизам на Земљи, капиталистички поредак у А-Иоу и комунистички у Туу. То нису планете златног доба, нити Екумен може да донесе златно доба. Који је онда мотив за њихово удруживање? Поред недостатака, свако од ових друштава има и много тога вредног да подели с другима, и Екумен стоји на становишту да несавршено не значи лоше. Урас и Анарес имају математику и физику, Роканон телепатску комуникацију, Ака Причање, а Гетен Хандару и предсказивање будућности. Екумен је место комуникације и дељења, а не затворено елитно друштво коме приступ имају само заслужни. Уместо тежње да другог промени и саобрази својим назорима, вредностима или циљевима, Екумен га прихвата таквог какав јесте. Ха Јингфеијев (Ha Yingfei) опис основа Џоу Џуоженове идеалне владавине инспирисане Џуанг Цијевом мишљу у великој мери се може применити и на Екумен:

Признавање различитости; заштита мањина; толерантност према дисидентима; неодобравање ортодоксије, диктатуре и самовољних поступака; учествовање у стварању једне модерне рационалности многоструких вредности; деконструисање традиционалног једностраног начина мишљења и идолатријске психологије најистакнутије су одлике Џоу Џуоженове мисли. Стога треба рећи да је Џоу Џуоженова идеја оспоравања апсолутног ауторитета повезана са Џуанг Цијевим релативизмом и агностицизмом. (2008, р. 116).

Ни посленици Екумена нису савршени, као што смо већ видели на примерима Генли Аија и Сати Дас. У *Левој руци таме* Естравен овако описује Аија:

Постоји извесна безазленост у њему за коју сам ја сматрао да је овде неприлична и будаласта; па ипак, има тренутака када ми се та тобожња безазленост учини као дисциплина знања и величајност сврхе које ме одиста запањују. Кроз њега говори мудар и великодушан народ, народ који је уткао у јединствену мудрост дубоко, старо, ужасно и непојамно различито искуство живота. Али он је сам млад: нестрпљив, неискусан. Стоји више од нас, види даље, али његова висина је само висина човека. (Легвин, 1978: 117)

Они чине најбоље што могу и то је довољно јер Екумен, попут природе, има веома широку маргину за грешке, несавршености, истраживања и експериментисања. Цуанг Ци каже: „Бакља хаоса и сумње – то је оно по чему се мудрац управља. [Прихвата ствари онакве какве јесу, иако се обичном човеку који покушава да установи вредности чини да су хаотичне, сумњиве и да им је потребно разјашњење.] Он стога, место да се стварима користи, све упућује на оно непроменљиво. То се зове јасно виђење“ (Zhuangzi, 2013: 12). Илузорна су настојања да се направе јасне и трајне поделе у свету и да се у њему достигне савршенство. Цуанг Цијев мудрац, супротно конвенционалној представи мудраца као арбитра вредности, носи бакљу хаоса и сумње. Он све ствари види у сталном комешању и хаотичности, неухватљивости, немогућности дефинисања – и тиме се руководи. Истински јасно виђење уочава несталност и променљивост у свету феномена. Привидно јасно виђење, пак, настоји да у свет учита јасност: јасне границе, појмове, описе, односе и вредности. Али што мисли да боље схвата свет и да га боље описује, да разуме његове вредности, све је даље од самог света:

За већину нас је веома тешко да непрекидно будемо свесни ограничености и релативности појмовног знања. Пошто нам је наша представа стварности толико схватљивија од стварности саме, ми их често бркамо сматрајући наше појмове и симболе стварношћу. Један од главних циљева источњачког мистицизма и јесте управо да нас ослободи овог бркања.“ (Сарга, 1989: 35)

Јасно виђење почиње с одбацивањем аксиолошки утемељеног поимања стварности. Стога у књигама Урсуле Ле Гвин нема „добрих“ и „лоших“ планета, и да би ушле у Екумен оне не треба да се саобразе његовим вредностима, већ само да покажу вољу, отвореност и поверење.

Следећи одломак из *Књиге о Даоу и Деу* један је од кључних за разумевање политичке визије Урсуле Ле Гвин и на анализу Екумена се може применити на два начина: с једне стране, односи се на дијахронијски развој Хаина и његов пут од господара свемира до екуменске „магловите и благонаклоне владе“ (Легвин, 1978: 21), а с друге на планете чланице и њихов однос са овом унијом светова:

Велика држава (личи на) доње токове река и потока.
Свему под небом утока је дао,
као што и потоци и мале реке у (велике) реке и мора утичу.

(Велике) реке и мора, пошто бораве ниско, владари су мањих токова. (Лао Ц, 2003: 50)

Пут према *даоу* води кроз смиривање. Лао Ци сматра да је оно што је најниже уједно најмирније и најмоћније, јер по природи ствари све њему тежи. Добро владати, према овоме, за даоизам не значи бити изнад и контролисати, већ бити испод и хранити, пружити стабилну и природну подлогу да све може да се по себи развија. Место моћи је ниско, те узорна држава влада одоздо а не одозго. Владање кроз добронамерно подржавање је уједно и најстабилнији облик владавине јер даоистичка филозофија сврху владања не види у увећавању силе и сталном освајању, већ миру, спокоју и сигурности. Држава за области и појединце које обухвата треба да буде место мира и уточиште: треба да је осећају као мајку, природног хранитеља и подржаваоца, а не као принуду и нужно зло. Моћ се тако не исказује кроз наметање и доминацију, већ кроз подршку и негу, кроз њено несегично исијавање, изливање на све без дискриминације: као што је море утока свакој реци по природи ствари, тако и држава треба да подржава све своје области и поданике.

На путу ка ниском месту као месту истинске моћи, владар оставља за собом егоизам оличен у жудњи за признањима, почастима или потчињавањем других, који се уобичајено интерпретирају као изрази моћи, а усваја скромност и практичност.³⁸ Због тога се оно што је уистину моћно на први поглед може показати као немоћно, а оно суштински слабо одаје изглед снаге и моћи. Следећи опис Екумена из тог разлога може испрва деловати апсурдно: „Екумен у основи уопште није влада. Он представља покушај да се обједине мистично и политичко³⁹ и као такав поглавито је промашај; али овај промашај до сада је

³⁸ Лао Ци (2003: 57–8) сматра да и када је јак, мудрац се понаша као да је слаб и по сваку цену избегава сукобе. Онај ко је слаб учиниће све што је у његовој моћи да до сукоба не дође. Мудрост је имати моћ, али је не окретати споља, не усмеравати на друге, на истицање, наметање своје воље или доказивање своје величине, већ се владати скромно и тежити миру и равнотежи. Мудрац има моћ, али не дозвољава да она управља њиме, већ је он у потпуности контролише. Поседовање моћи не подразумева исказивање моћи, јер кад је тако над њом се губи контрола. Мудрост је у снази сачувати слабост. Истинска моћ је она која није изгубила немоћ, већ је у себи однеговала. По даоистичком схватању, лако је стећи снагу, тешко је сачувати слабост која је залог трајања снаге. Пропаст снаге лежи у занемаривању слабости, у победи порива за исказивањем, у недостатку контроле. Снага без слабости је кратког даха – она се сакупља, исказује у налетима и троши. Само је снага која у себи носи слабост уравнотежена и стабилна.

³⁹ Основна замисао Екумена тесно је повезана са старокинеским идеалом Великог мира или Велике хармоније (*датонг*), који такође обједињује духовно и друштвено. Овај појам је потекао из

учинио више добра људској раси него успеси свих његових претходника“ (Легвин, 1978: 103). Наоко парадоксално, неуспех се показује као успех а успех као неуспех, а заправо, утемељени у празном, у *даоу*, успех и неуспех губе смисао који им обично приписујемо, и зато не могу ни на који начин повредити ни народ ни самог владара. По речима Лао Ција: „мудрац дела из празног (*даоа*) и не квари (потку бића), влада из празног (*даоа*) и не губи ништа“ (2003: 53).

Екумен је основан искључиво зато што његово постојање олакшава комуникацију између планета (Cummins, 1993: 72), која би без централног система за усаглашавање протока информација и добара била изузетно отежана. Његова су сврха управљање и координација, а никако господарење,⁴⁰ па сходно томе он не намеће правила, законе или санкције:

„Као политичко устројство, Екумен функционише путем координирања, а не владања. Он не намеће законе; одлуке се доносе већањем и пристанком, а не прегласавањем или наређивањем. [...] Државе-чланице управљају се према властитим законима; када дође до кошења различитих закона, Екумен посредује, настојећи да изведе легално или етичко усаглашење, сравнање или избор.“⁴¹ (Легвин, 1978: 104)

теорије музике као савршено сагласје тонова, да би се проширио и на друштвену сферу, где је попримио значење друштва потпуно усклађеног са кретањем и менама космоса: „Велики мир је постизала добра влада којом су задовољни не само обични људи, већ и силе Неба и Земље, што је водило стању блажене хармоније према којој су природне силе увек биле благонаклоне, а никад деструктивне“ (Kohn, 2008: 92).

⁴⁰ У овоме су конфуцијански и даоистички ставови блиски. Конфуцијанска владавина *жена* (*ren*) блиска је даоистичком владању утемељеном у делању из празног. Тако, Менције каже: „Владавина *жена* је политичка норма. У случају несклада између владара и народа, обично услед искварености владара, њега треба изричито подсетити да је народ најзначајнији, затим следе духови земље и жита, а суверен је на последњем месту“ (Mei, 1977: 155).

⁴¹ По Лао Цију (2003: 53), владар који своју владавину заснује на разним мишљењима и анализи тих мишљења, на бирању добрих и њиховој примени, или на покушају да удовољи свима, нужно води земљу у хаос јер покушава да сагради чврсто здање на разједињеним и стално променљивим темељима. Уместо тога државу треба уредити без освртања на мишљења (сопствена или туђа), већ по најдубљим космичким принципима који их несамерљиво надилазе. У том смислу је Екумен покушај споја мистике и политике, он нема законе и не решава ствари гласањем или консензусом, већ следећи најопштије принципе чији извор није у појавном свету. Тако се следи тајновито *де* (моћ, суштаство), које је далеко од света феномена, дубоко и чини саму потку света, у свом вечном окретању ка *даоу*. Цуанг Ци у том смислу каже:

„када се чека да један променљив глас [просуди о] другоме исто је као да се не чека ниједан од њих. Све их усклади с Небеском једнакошћу, остави их њиховим бескрајним променама, и тако проживи своје године. Шта подразумевам под усклађивањем с Небеском једнакошћу? Исправно није исправно, такво није такво. Када би исправно одиста било исправно, толико би се јасно разликовало од неисправног да не би било потребе за расправом. Када би такво одиста било такво, толико би се јасно разликовало од

Он се, као такав, показује не као наметљиви хомогенизујући поредак, већ као чувар слободе и аутономије својих чланица,⁴² утемељен у дубокој вери у спонтано делање као једини пут ка трајном хармонизовању различитости. Алан Вотс објашњава ово начело:

Према овом принципу, хармонија космоса ће бити успостављена ако се све пусти да иде својим током, пошто сваки процес на свету може да „иде по своме“ само у односу са свим осталим. Политичку аналогију представља Кропоткинов анархизам – теорија по којој ће, ако се људи пусте да раде по својој вољи, прате своју природу и открију шта им заиста прија, друштвени ред настати сам по себи. Индивидуалност је неодвојива од заједништва. Другим речима, поредак природе није наметнути поредак: он није последица закона и заповести којима се бића подвргавају спољном силом. (1981: 43)

Екумен увек ненаметљиво прати унутрашњу динамику развоја друштава. Не усмерава, већ подржава њихов развој. Када ствари иду добро неприметан је, када се потражи помоћ, практичан и непомпезан. Не приморава, не утиче директно, не обавезује и у овом смислу је близак *даоу*: „*дао* се не сматра господаром и творцем нашег органског света. Он можда влада, али не господари. Он представља структуру ствари, али не наметнути закон“ (Watts, 1981: 51). Проблематичност мешања у природне друштвене токове најисцрпнију обраду је добила у роману *Причање*, где је Земља кривац за нагли технолошки развој планете Ака јер јој је послала техничке информације које су довеле до неприродног прогреса и планету увеле у тоталитаризам. Екумен не практикује овакве културне интервенције, знајући да не доносе ништа добро. Свако друштво треба да се развија органски, по својој мери. Екумен је ту да тај развој подржи и стрпљиво надзире (Лао Ц, 2003: 43), али не да се меша у његове процесе. Посленици Екумена наглашавају: „Не смемо да [уведемо] ништа што они не желе да виде около“ и „ниједан представник Екумена [се] неће умешати у аканске послове осим ако се то изричито од њега не затражи“ (Легвин, 2000: 21, 74). Као што с једне стране не пружа информације које се од њега не траже, Екумен их

онога што није такво да не би било потребе за расправом. Заборави на године, заборави на разлике. Скочи у бескрајно и учини га својим домом!“ (Zhuangzi, 2013: 17)

⁴² Цоу Цуожен (Zhou Zuoren) каже: „Ако неко у име *датонга* [Велике хармоније] сузбија посебне и другачије културе и идеје, онда је то нова врста деспотизма, који нам не треба. *Датонг* је нешто сасвим различито од стапања. Стапање култура и идеја није само немогуће, већ и неподношљиво“ (2006: 216).

исто тако никада не ускраћује онима који их желе, водећи се претпоставком да ако је друштво дошло до свести да му нешто треба, умеће да са датим знањем и изађе на крај, брже или спорије, лакше или теже: „Начело кога се држимо јесте да је ускраћивање знања увек погрешно – на дуге стазе. Према томе, ако нам затраже да кажемо оно што знамо, ми то и кажемо“ (Легвин, 2000: 162). Он тако применом ова два веома једноставна поступка увек даје тачно онолико колико друштво може да прими.⁴³

Екумен је много више постигао оваквим „невладањем“ него претходне власти владањем. Џуанг Ци о томе говори: „Дешавало се да се човечанство остави на миру, док се никада није десило да се човечанством влада [с успехом]. Остављање на миру долази од страха да се природне склоности људи не искваре и врлина не напусти. Но ако њихове природне склоности нису искварене и врлина није напуштена, чему владање?“ (Chuang Tzu and Giles, 1889: 119). Овакву „успешност неуспешности“ Екумена Урсула Ле Гвин истиче у контрасту са друштвима која му још нису приступила или тек што су му приступила, где успех амбициозне жеље за влашћу по правилу има трагичне последице.⁴⁴ По речима Радосава Пушића „човеку се дешава нешто ‘неразумно’, ‘нестварно’: што више може то је немоћнији, што више успева то је неуспешнији, што даље одмиче то је ближи крају“ (2012: 178).

⁴³ Ова његова одлика видљива је и у *Човеку празних шака*. Екумен прати све што се дешава на Урасу и Анаресу, али не жели да се укључи док не буде позван, следећи принцип неуплитања. Представници савеза светова помно прате активности социјалиста из Туа и либертаријанаца из А-Иоа: анарешки анархисти и урашки побуњеници нису сами. Међутим, сами морају препознати да им је потребна помоћ, схватити да ту помоћ могу добити од Екумена и затражити је. Екумен се не меша, ма колико то његовим емисарима било понекад тешко, јер зна да свака промена мора бити природна и потећи из бића народа. Када би Екумен наметнуо или подстакао промену она би, што ће се у следећем поглављу детаљније разматрати, била краткотрајна, и инерција би вратила народе или планете тамо где по нивоу развоја своје свести припадају.

⁴⁴ Лао Ци ово наглашава у више наврата, на пример у 29. поглављу:
Ко страшно жуди да овлада светом, а дела силом,
видим, неће успети.
Свет је божанска работа,
и не може се насилно с њим поступати.
Насилници му чине зло,
владари силом, губе све. (Лао Ц, 2003: 131)

Жеља за доминацијом и ауторитарном контролом, поред тога што има разорне ефекте, указује на слабост, немоћ и страх који јој леже у основи.⁴⁵ Наметање ауторитета и инсистирање на потчињавању и исказивању поштовања представљају очајнички покушај да се потврда моћи нађе споља јер је у суштини нема. За разлику од истинске снаге, која тежи ниском месту, оно чија је моћ само привид настоји да се уздигне. Потреба за контролом и панични страх од њеног губљења потичу из дубоке несигурности и неутемељености у моћи и миру, тј. у ономе што даоисти називају *деом* и празним. Такве су многе земље које Урсула Ле Гвин приказује: Кархида, Оргореин, Ака, А-Ио и Ту, Земља. За краља Кархиде Аргавена у *Левој руци таме*, на пример, Екумен је претња: угрожава његову моћ, од његовог великог краљевства прави трун у свемиру, а од његове титуле грандиозног суверена шалу кад се упореди са онима који владају стотинама светова. Себични интереси и страхови га тако у потпуности спречавају да сагледа природу Екумена.

Аргавен (као и остале наведене земље и планете) сусрет два друштва, две нације или планете види као одмеравање снага које ће одредити хијерархију: ко је јачи и ко ће над ким владати. А владати значи искоришћавати не пружајући ништа заузврат. За њега је продуктивна коегзистенција два система без вредносне хијерархије немогућа,⁴⁶ а управљање државом наметање контроле унутар њених

⁴⁵ У предговору Вејлијевог преводу Лао Ција, Роберт Вилкинсон (Robert Wilkinson) тврди: „Непросвећени владари су они којима господаре жудње ега. Они су неспокојни, не могу да оставе ствари на миру, стално смишљају нове циљеве, нове планове, који су листом (с даоистичке тачке гледишта) безвредни и вештачки. Стална политичка активност је показатељ и последица удаљавања од *даоа*, и увек се окончава катастрофом. Мудрац, насупротив томе, чини што је мање могуће. Када се народ остави на миру у стању једноставности, њиме је лако управљати.“ (1997: xviii).

⁴⁶ Фритјоф Капра (Capra, 1989: 24–30) сматра да је раздвајање духа и материје основни разлог хијерархијског поимања света карактеристичног за западну цивилизацију. После Хераклита долази до формирања идеје да постоји принцип који је *надређен* свему што постоји и свиме управља. Тај принцип се измешта *изван* света, изван богова и људи. Тако долази до цепања јединства бића на материју и дух и с временом до опште хијерархизације света. За Хераклита и Милећане први принцип је инхерентан и неодвојив од феноменалног света. Нема једног изван мноштва. Данас је идеја о подвојености материјалног и духовног темељ разумевања света. То је примарна дисоцијација сензибилитета западног друштва, хипотеза коју је оно прихватило као истину и на њој саздало цео свој свет. Наша је цивилизација хијерархијска, пирамидална, док је Хераклитова концепција света (умногоме блиска даоистичкој) сферична. Наша цивилизација је заснована на контроли и чврстом систему надређености и подређености, што је супротно даоистичком виђењу моћи и власти. То Урсула Ле Гвин имплицитно критикује представљајући друштва слична западњачким у контрасту са Екуменом који је напустио овакво схватање света и друштва. За западну цивилизацију моћ је горе, за даоисте она је доле, за западну цивилизацију она

граница и борба за контролу ван њих.⁴⁷ Интеракција није сарадња већ борба за престиж, комуникација није међусобно обogaћивање већ одмеравање снага. Људи су по природи ствари постављени једни против других, и сваки је контакт окршај. Оваква поставка ствари им је толико природна, толико се подразумева, да је Генли Аију немогуће да објасни челницима Кархиде и Оргореина да жели с њима да комуницира, да сарађује, а не да се надмеће јер они у том Аијевом ставу виде само трик у дуелу.

Принцип функционисања Екумена је сасвим другачији: интеракција се не види као борба, већ међусобно помагање: мале реке творе велику реку, без њих она не би могла да постоји. Велика река потоцима даје место мира примивши их у своје окриље. За оне чија су читава историја, национални идентитет и владалачка моћ засновани на репресији и борби за надмоћ практично је незамислив и зато делује као превара. Да би схватили Екумен и приступили му, они морају да изађу из тог вишемиленијумског калупа на коме је њихова цивилизација саздана и радикално преосмисле своје поимање света и живота.⁴⁸ Ретки су појединци у овим друштвима који свет поимају отворено и неегоцентрично. Зато Екумен зна да је потребно време, много времена, да се дух једног народа из корена промени: „Екумен настоји да ствари сагледа у веома дугој перспективи. Толико дугој да је неком кратковечном створу често тешко да се саживи с њом“ (Легвин, 2000: 162). Тај народ мора од исказивања привида моћи еволуирати у поседовање стварне моћи, те превазићи концепт поноса заснован на такмичењу и скупити довољно снаге да покаже поверење и спозна да се највећа моћ, парадоксално, огледа у

контролише, за даоисте храни и подржава, за западну цивилизацију она се испољава као сила, за даоисте као немоћ.

⁴⁷ Слично Аргавену, урашком физичару Атроу у *Човеку празних шака* изузетно је стало до престижа његове планете: „Желим да се призна надмоћност цетијанске науке, надмоћност цетијанског ума. Ако већ треба да настане међузвездана цивилизација, онда, тако ми Бога, не желим да мој народ у њој буде само нека нижа каста! Треба да приступимо као племићи, са великим даром у рукама“ (Легвин, 1987: 170).

⁴⁸ Поред опипљивих користи у виду размене информација и добара, оно што друштва и њихови чланови примају од Екумена, а што је вероватно његов најдрагоценији дар је модел спонтаности, једноставности и лакоће у владању и живљењу:

ТАО не чини ништа у бескрају,
а ипак све ствари привеле крају.
Ех да принчеви и краљеви знају
на који начин да га сачувају
све би се ствари ионако
у облик саме довеле лако. (Лао Це, 2009: 77)

прихватању немоћи. Како ће знати да је достигао стварну моћ? Када дође до тога да другог чује и другог одговори, када му важно постане шта други има да каже и када има шта да каже другог. Када комуникација престане да буде фасада за одмеравање снага. Када се отвори да прими и да да, такав какав јесте, несавршен, рањив, слаб. Кад жеља за знањем надвлада жељу за моћи. Моћ се, у привидном апсурду, остварује тек кад престане да буде важна и постане средство а не циљ.

Насупрот ситним трвењима, тоталитаристичким стремљењима, сталном превирању и несигурности власти која се покушава учврстити даљом репресијом и тако постаје функција себе саме – власт ради власти, моћ ради моћи, с људима дубоко несрећним, застрашеним, угњетеним, спутаним, па стога и бунтовним, оцртава се слика Екумена – мирног мора које прима све, храни све, подржава све. У светлу хармоничног и просперитетног функционисања Екумена заснованог на једноставним принципима немешања и флексибилности, мирољубивости, добронамерности и стрпљења, одсуства прорачунатости и потпуне отворености и слободе протока информација, јасно се виде бесмисленост, непродуктивност и неоснованост подељености, себичности и борбе за престиж. Види се да отвореност увек пружа више од затворености, давање од чувања, празне руке од пуних, и то на стварном, оствареном примеру, а не као хипотетичка недостижна утопијска сањарија. Естрaвен објашњава:

„[Генли Аи] од свог народа доноси понуде за успостављање контакта, за трговину, преговарање и савез, и ништа више. Дошао је сам, без оружја и одбране, само са уређајем за комуницирање и својим бродом, који нам је допустио да га у целости испитамо. Нема разлога да га се плашимо, чини ми се. Па ипак, он доноси у својим празним шакама крај Краљевства и Коменсала.“

„Зашто?“

„Како би требало да поступамо са странцима до као са браћом? Како би Гетен требало да се постави према заједници од осамдесет светова, осим као један свет?“ (Легвин, 1978: 69)

Моћни, велики и добронамерни Екумен са собом доноси превазилажење суревњивости унутар држава и међу државама једне планете – он управо доноси ширу визију, ширу перспективу коју владоци Кархиде и Оргореина још не могу да виде.

Следећи одељак из *Књиге о Даоу и Деу* заокружује претходно изложене одлике узорног владара код Урсуле Ле Гвин, уводи нас у анализу механизма акције и реакције онако како га сагледава даоистичка политичка филозофија и нуди алтернативни образац делања:

Велика држава је ненаметљива (у свом односу) према малој држави, прихвата је (таквом каква јесте и стиче њено поверење).

Мала држава је ненаметљива (у свом односу) према великој држави, прихвата је (таквом каква јесте и стиче њено поверење).

Зато,

(често) велика држава скромношћу добија (поверење малих држава),

(често) мала држава скромношћу добија (поверење великих држава).

Велика држава (која ненаметљиво наступа) не граби (имовину) људи (малих држава).

Мала држава (која ненаметљиво дела) не настоји (да) искористи велику (за своје себичне циљеве).

(Тако) и једна и друга (држава) остварују оно што желе.

Велика држава, посебно, треба да се држи скромно (према другима). (Лао Ц, 2003: 50–1)

Умеће владања у даоизму темељи се на неподстицању реакције,⁴⁹ јер „[н]асиље је суштински неуравнотежено, претерано и, као такво, неизбежно истиче особине које дају повод даљем насиљу. Агресивност може изродити само агресивност и изазвати насилну и често опасну реакцију“ (Cooper, 2010: 55). Све што се доживи као мешање, уплитање, наметање и принуда изазива реакцију: онај ко је повређен или угрожен се брани и тиме даље перпетуира ланац узајамног деловања. Заборавља се на добробит, чак и сопствени опстанак бива потиснут пред жељом да се надвлада утицај другог. Овај модел интеракције се не односи нужно на негативно мешање. И претерана, непотребна и нетражена помоћ једнако је извор реакције: осећања дужности, захвалности, сопствене недостатности и неспособности. Немешање, неизазивање реакције је ствар деликатног баланса: компликовано и једноставно у исти мах. Тонг Ов, главни изасланик Екумена на Аки, у *Причању* каже: „Размак између дослуха и поштовања може бити узан. [...] Нажалост, ми постојимо унутар тог размака“ (Легвин, 2000: 21). Неизазивање

⁴⁹ Џин Купер истиче да се оно не може постићи другачије до остваривањем делања из празног: „Са постизањем спонтаности *даоа*, дела постају немотивисана и стога не доводе ни до какве реакције“ (Cooper, 2010: 54).

реакције не значи пасивност, изолованост и одрицање од било каквог контакта. То је одсуство наметљивости, а не одсуство додира. Недавањем повода за реакцију ослобађа се простор за креативно делање, а појединац и народ проналазе своју меру у миру неугрожености.

Велика држава треба да се држи посебно скромно зато што самом својом величином изазива страх и подозрење (и тиме реакцију) мале. Скромним држањем умирује слутње и страхове и подстиче креативну, продуктивну, стваралачку интеракцију:

Прве новости које су се са Екумена чуле на неком другом свету увек је излагао само један глас, један човек који је непосредно био присутан, присутан и сам. Он је могао бити убијен, као што је био случај са Пелелцом на Бику-Четири, или бачен у тамницу са лудацима, као што се догодило са првом тројицом Мобила на Гаоу, и то у низу један за другим; упркос свему томе, та пракса се задржала, зато што је била најуспешнија. Један глас који говори истину представља већу силу од флота и армија, ако му се да времена; [...] а време је једна од оних ствари које Екумен има у изобиљу... (Легвин, 1978: 27)

Екумен је застрашујућ у својој величини и моћи, и свестан је тога. Зато бира пут слабости и очигледне рањивости – да би уверио друштва којима прилази да има добре а не освајачке намере. Већина друштава не функционише на племенитим основама на којима је заснован Екумен, већ на примитивнијем виђењу власти као борбе за контролу. Основни страх краља Кархиде Аргавена је да ће се та несагледива гигантска супердржава наметнути његовој и колонизовати је:

„[М]ожда сте ви овде да бисте ми казали како у овој ствари, заправо, немам избора.“

„Што се Кархиде тиче, избор стоји само до вас, сер.“

„А шта ако и вас отпремим одавде?“

„Онда ћу отићи. Можда ћу у том случају пробати поново, са наредним поколењем...“ (Легвин, 1978: 33)

И даље, Генли Аи каже „Екумен ће чекати док ви не отворите [врата], сер. Нико вас неће силити. Послали су ме самог, и ја сам остао овде сам, како ме се не бисте бојали“ (Легвин, 1978: 36). Екумен земље којима прилази мора на најочигледнији могући начин уверити у то да нема освајачке претензије: 1. шаљући само једну особу која доноси само реч, само вест и ништа више; 2. недавањем било каквих

рокова за изјашњавање и неприморавањем на одлуку. Тиме што доносе реч, истину, и пуштају друштва да виде шта ће с њом, први изасланици Екумена истичу ненаметљивост и поштовање као темељ на коме желе да изграде будући однос.

Разорност владавине утемељене на активности која подстиче реаговање добила је своје уобличење и у крвавој историји Кархиде. Прошлост ове земље је испуњена ужасима отимања за власт, уништавања свега вредног и лепог зарад моћи. Естравен описује један пример: партнера древног краља Емрана Трећег једна дворска фракција је отела, обогатила и натерала у лудило. Краљ Емран умро је четрдесет година касније – и даље се крваво светећи својој земљи. Природа следа акције и реакције је таква да је он све шири, све већег замаха и обухвата, све јачи и све незаустављивији. Урсула Ле Гвин овој причи супротставља опис снега и спора дрвећа који лагано падају, недотакнути ужасима човека, алудирајући на алтернативни вид постојања оличен у Екумену. Снег и споре милионима година овако падају, мирно, у своје време, не видећи једни друге као сметњу или препреку. Како у личном тако и у политичком животу, став је даоиста, људи настоје да изазову реакцију код других, мислећи да је то суштина интеракције и да се другачије не могу заснивати односи. Они утичу, инсистирају, мењају другог и то заузврат од њега очекују. Желе да владају или да неко њима влада, воле да се уплићу и да им се други мешају у живот. Односе заснивају на узурпацији и реакцији, не схватајући да други на њих најдубље и најтемељније, али и најприродније, најконструктивније и најпозитивније утиче кад само бива оно што јесте. Сунце и киша утичу на сва бића бивајући то што јесу. Не дидактички, не претенциозно, не с циљем ка другом и за другог. Највреднији сусрет два бића је чист додир без скривених намера. Љубав (*жен*) је чист додир две скромне жеље. Алан Вотс у књизи *Психотерапија на истоку и западу* каже: „Као што су кинески даоисти знали, вера у човекову природу одиста нема алтернативе. Ово није пука маштарија или сентименталност, већ најпрактичнија могућа политика“ (Watts, 1975: 121). Само се на основи поверења и неугрожености може ступити у продуктивне, благородне и корисне односе. Велика држава не настоји да освоји малу. Мала не настоји да искористи велику. Тек на подлози неизазивања реакције, тј. деловања из себе, а не за другог и ка

другоме, може се развити истински плодан, стваралачки и продуктиван однос. Управо зато Лао Ци наглашава значај скромности и ненаметљивости као темеља делања из празног, а Урсула Ле Гвин га узима као принцип на коме изграђује свој свет.



Естравен: сенка на снегу

Подразумева се да је даоистички мудрац, човек који је „сједињен с даоом“, прочистио свој ум/срце – *син* (*xin*) – отворивши пут у празно суштаство бића и у њему пронашао „место мира“. Такав је човек потпуно усклађен са током природе јер је са њом поистовећен – суштина у њему је једна суштина свега што постоји, место потирања разлике између микро- и макрокосмоса. Делање из сопственог празног истовремено је и делање из празног света. Препуштање току природе ослобађањем од везаности за појединачност тој појединачности омогућава да оствари свој највиши смисао као место поигравања животне моћи: „Ако се, подстакнут вањским стварима, човек покреће, то је импулс бића. Ако се, неподстакнут вањским стварима, човек креће, то је кретање неба“ (*Тајна златног цвета*, 1982: 31). Као такав, мудрац се не повлачи нужно из света, већ са њим заснива однос на другачијим основама од оних који у њега ступају везани за сопство: као слободна манифестација светотворних сила која излива, исијава своју моћ на друге. Мудрац је, дакле, „племенити човек“ или „племенити учитељ“ – *ђун ци* (*jun zi*) – кога одликују *де* – израз моћи *даоа*, и *ву-веи* – делање без делања или делање из празног. Терема Харт рем ир Естравена, кључну личност романа *Лева рука таме*, Урсула Ле Гвин је осмислила као носиоца ових особина: „У *Левој руци таме* Естравен јасно и несумњиво отелотворује дух делања из празног“ (Pérez, 2003: 32).

Естравен је премијер Кархиде, велике државе на планети Гетен, који је од самог доласка изасланика Генли Аија препознао вредности Екумена, залаже се за придруживање Гетена овој заједници светова и помаже Аију кроз читав роман. Због тога, као и зато што се његово виђење патриотизма и добробити државе

разликује од идеја краља и његових саветника, Естрaвен је протеран из Кархиде и одлази у супарнички Оргореин, где наставља да међу њиховим државницима пропагира придруживање Екумену и штити Генли Аија. И овде, међутим, његови напори бивају погрешно схваћени као провокација и опортунизам. Челници Оргореина одустају од идеје о придруживању Екумену и одлучују да пошаљу Генли Аија у логор смрти, а његову смрт прикажу као природну. Естрaвен Аија избабља из логора и води натраг у Кархиду преко Гобринског глечера путем дугим више од 1300 километара, претходно направивши план како да Екумен доведе у Кархиду. Иако умире пре остваривања своје мисије, његова жртва омогућује долазак уније светова на Гетен.

На почетку романа, Естрaвена упознајемо као успешног државника на врхунцу моћи. Генли Аи се диви његовој „постојаности бића, суштaствености, људској величајности“ описујући га као особу која не може да „направи неки непримећен гест или да каже реч која се не би чула“ (Легвин, 1978: 13). Он осећа Естрaвену величину, његово природно достојанство, ауторитет и недодирљивост, погрешно их тумачећи као последицу политичке моћи и успеха. Аију ће дуго требати да схвати да они потичу из нечег много дубљег – тек када види несмањену величину Естрaвена издајника и изгнаника, без иједног пријатеља, без уточишта, без имена, увидеће да се његова снага не темељи на увећању ега, већ супротно на његовом потпуном поништавању.⁵⁰ Ауторитет који је последица спољашње моћи и успеха никада не може достићи природност и неусиљеност оваквог појединца – Естрaвен исијава моћ без труда, без напора: „Де

⁵⁰ Естрaвен је посвећеник Хандаре, мистичког култа заснованог на принципима веома блиским даоизму, у темељу чије праксе је постизање непосредованог бивања у свету остваривањем потпуне прозирности сопства и отварањем пута који кроз њега води у скривену суштину заједничку целокупном појавном свету. Шенг Чао у једном писму Лин Ји Мину то изражава на следећи начин:

Мудрац живи у царству променљивог и корисног, а ипак обитава у сфери *ву-веија*; омеђен је зидовима изрецивог, а истовремено се налази у отвореном простору онога што залази иза говора. Зато што је тих и сам, празан и сасвим отворен, његово стање се не може заоденути у језик. (Fung, 2008: 157)

Због тога Урсула Ле Гвин Естрaвенов лик доследно повезује с мраком и тамом. Он каже: „моја властита снага никада [...] не би била довољна без помоћи снаге из Таме“, а његова кратка молитва пре спавања је „Нека је хвала тами у неокончаном Стварању“ (Легвин, 1978: 140–1, 182). Мрачно, тајанствено, скривито, недокучиво, необјашњиво и неспознатљиво је оно што му даје снагу. За Естрaвена неговање тамног је неопходно за биће на исти начин на који је сенка неопходна за преживљавање на снегу.

је необична и стога изузетна природност мудраца – његова спонтана и неусиљена вештина у бављењу друштвеним и практичним пословима“ (Watts, 1981: 107).⁵¹

Естрaвен се као отеловљење принципа *ву-вeи* препушта току догађаја радећи с њима а не против њих, и промена околности га не измешта из мира.⁵² У току неколико кратких месеци његов се положај у свету више пута из корена мења. У Кархиди губи све: положај, част, привилегије, домовину, живот му је угрожен и једва успева да га спаси, а онда у Оргореину остаје и без новца и идентитета. Постаје сасвим беспомоћан, његова егзистенција је у потпуности у власти других и он се таквој ситуацији без отпора прилагођава. Прихвата се физичког рада природно, без негодовања. Естрaвен је једноставан и практичан човек у коме нема сујете и поноса: као што је раније обављао једну врсту посла сада обавља другу и у новим околностима проналази пријатност – после целодневног рада у рибарници сваке вечери шета поред реке уживајући у крајолику. Међутим, ни овај живот у пријатној једноставности не траје дуго, услови и закони се мењају. По њега долази Коменсал Јегеј, стари пријатељ из времена кад је био премијер. Одводи га из рибарског насеља и враћа међу моћне и богате. Естрaвен постаје Јегејев секретар и мора се опет вратити у борбе за политичку надмоћ и игре владања. Све ове промене судбине он меко, благо и мирно прихвата, не приањајући ни за једно стање и не идентификујући се с њим. У књизи *Ли Ти* стоји: „Ко није прави човек не може дуго да издржи сиромаштво, а ни благостање. [...] Узвишени човек иде кроз живот без унапред зацртаног правца делања и без табуа. Он једноставно у тренутку одлучује како да

⁵¹ У 38. поглављу *Књиге о даоу и деу* стоји:

(Онај ко поседује) највише *де* нема (потребу да по сваку цену задобија) *де*, зато (он) заиста има *де*.

(Онај ко поседује) ниже *де* (стално истиче како он) не губи (никад) *де*, зато (он), у ствари, не поседује *де*. (2003: 35)

Истинска врлина се не постиже неговањем врлине. Мудрост се не постиже неговањем мудрости. Права уметност се не остварује настојањем да се створи уметничко дело. Ове се ствари никада не могу остварити ако се поставе као циљ. Оне су израз, последица. Мудрац се стога не усредсређује на постизање моћи: *де* се може остварити тек кад престане да буде важно. Моћ није сврха и постављање моћи на место циља је обесмишљава.

⁵² Алан Вотс идентификује испражњеност ума као подлогу оваквог делања: „ослобођени човек [...] ‘нема ум’ (*ву син /wu xin/*) и не осећа да је чинилац, делатник“ (Watts, 1975: 38), а Џин Купер детаљније објашњава његов механизам:

Реч је о доктрини непосредности, или, како је Џуанг Ци назива, „неугловитости“, спонтаног прилагођавања и реаговања, и савршеног прихватања. Овакав чин је у толикој мери ненаметнут и природан да губи уобичајено значење делања праћеног одлучивањем и процењивањем. Он је у таквој хармонији са природом да једноставно *јесте*, без потребе да о томе размишља. (Cooper, 2010: 51)

поступи“ (Watts, 1981: 83). Естравен у томе успева зато што је спознао слабост, ништавност и неспособност сопства у односу на моћ креативних сила које су га створиле. Даоисти сматрају да је значај који се уобичајено придаје сопству претеран – за њега човек везује велики број мисли и осећања који му дају привид величине и битности. *Ја* је заправо јако мало и слабо. Толико је мало да треба пустити да га ветар носи и игра се с њим. *Ја* је тун прашине.

Стога, када се препусти току природе и дела из суштаства мудрац постиже много више него када би полазио од ега. Лао Ци објашњава да такав човек „не настоји да влада (против *даоа*) и зато не губи“ (2003: 80–81). Његова је активност заснована на поштовању природе ствари које не треба на силу мењати, већ радити с њима онаквим какве су. Овај принцип је (бар наоко) изузетно једноставно применљив: оно што иде напред не треба терати да иде назад, нити од нечега што је лако треба очекивати стаменост (Лао Ц, 2003: 80–1). Ту лежи кључ лакоће и успешности у поступању даоистичког мудраца: „Даоисти су у материјалном и практичном смислу [...] успешни. Но тај се успех ослања на сигурност и одсуство спутавајуће бриге који, пак, исходе из спознаје да у природном току, и праћењу линије најмањег отпора, ништа не може поћи по злу“ (Watts, 1981: 122). Ово је посебно видљиво током Естравеновог и Аијевог преласка великог северног глечера: „Естравен постаје једно са светом и његови поступци не иду против природног тока догађаја. Чињеница да никада не сили ствари даје му конкретну и јасну свест о свету, а та му свест омогућава једну нарочиту приправност и способност да се прилагоди околини“ (Pérez, 2003: 30).

Управо због ове способности да се сасвим меко препусти току догађаја, човек који негује спонтаност делања из празног је увек спреман и отворен за оно што долази: „Када човек у обичном животу поседује способност да реагује на ствари само помоћу рефлекса, без икакве примесе мисли на друге или о себи, онда је то кружење светлости које се јавља из околности. То је прва тајна.“ (*Тајна златног цвета*, 1982: 26). У тексту „Пут писца“ (*The Way of the Writer*) Мартин Перез (Martin Pérez) објашњава како овај принцип налази израз у Естравену:

Естравенов концепт „*великог точка*“ и представа о томе како треба пратити ту флуидну моћ очито одражавају сам концепт *даоа*: сигурност сједињености с природним током и сопственим природним окружењем.

Одиста, Естравен очигледно поседује флексибилност и флуидност које објашњавају његове поступке и понашање. (Pérez, 2003: 30–1)

Генли Аи препознаје ову његову карактеристику када каже:

Никада нисам упознао ни једну особу која је реаговала тако потпуно и брзо на измењену ситуацију као Естравен. [...] Никада није журио или хитао, али увек је био спреман. У томе се, нема сумње, крила тајна његове изузетне политичке каријере коју је, мене ради, одбацио; било је то такође објашњење његовог веровања у мене и његове посвећености мојој мисији. Када сам дошао, он је био спреман. Нико то други није био на Зими осим њега. (Легвин, 1978: 150)

Естравеном (као и рецимо Шевеком у *Човеку празних шака*) не владају страх, несигурност, онеспособљавајућа свест о себи. Слично Шевеку, он дела без метаискуства. Као припадник Хандаре спреман је увек зато што је *присутан*, окренут стварности, не жаљењу за прошлoшћу или пројекцијама будућности. Стога он непосредно и практично размишља и дела: реално процењује ситуацију, без неоснованих нада али и без очајавања, предузима кораке за које мисли да су неопходни и учинивши све што је могао мирно се препушта „великом точку“ судбине или среће,⁵³ вођен спознајом да се „оно што је достојно дивљења не може објаснити“ (Легвин, 1978: 63) и тако оставља ум миран, празан и слободан.

У односу који заснива са Генли Аијем, као и у ставу који према својој земљи заузима као државник, Естравен има улогу племенитог учитеља или племенитог господина (*ђун ци*). Овај старокинески идеал потекао из конфуцијанске мисли, како у *Празним рукама* објашњава Радосав Пушић,

⁵³ Индикативан је Естравенов план за бекство из Оргореина преко великог северног глечера који се сматра непроходним, дакле пут у немогуће, о коме он једноставно каже:

„Ако будемо имали среће, успећемо, ако је не будемо имали, нећемо.“

Исте речи говорио је од самог почетка. Уз сву моју забринутост, уз сву спремност да се хватам за последњу сламку и тако даље, никада нисам био довољно реалистичан да му поверујем. Чак сам и сад мислио: пошто већ толико диринцимо, сигурно ћемо...

Али Лед није узимао у обзир наше диринцење. А и зашто би? (Легвин, 1978: 190)

Естравенова утемељеност у празном, у суштaству, јасно се оцртава у контрасту са Генли Аијевим утемељењем у сопству које је „као неуротичар који [...] покушава да у свему води главну реч“ (Хаксли, 2005: 44). За разлику од Естравена, који чини шта може, али је сасвим свестан да коначни успех зависи само од среће, Генли Аи покушава да у њихову ситуацију унесе етичку каузалност, те очекује да ће, ако су се трудили и били добри, бити награђени. Но као што каже чан будиста Нан Чуан „Ако заиста изван сумње разумете *дао*, он је попут празног неба. Зашто у то увлачити исправно и погрешно?“ (Watts, 1981: 38).

претпоставља ученост, практично делање, праведност/оданост и искрену намеру и као такав представља отелотворење највише хармоније (2015б: 148). Близак је махајанској идеји *бодисатве* (Park, 2010), пробуђеног појединца који се уздржава од уласка у *нирвану* и враћа животу у свету зарад добробити других. Одједи ове идеје се препознају у познијим даоистичким списима попут *Тајне златног цвета*, која препоручује да треба „живети мешајући се са светом а ипак у складу са светлошћу“ (1982: 27) или *Расправе о Пан Јо*, по којој се мудрац, иако поседује „знање које надилази област феномена“, ипак „њима бави кад год је потребно. Иако му је дух изван света, уједно је све време и у свету“ (Cooper, 2010: 52).

Како је објашњено у претходном поглављу, Естрaвен је водич који Генли Аија проводи кроз ирационалност, рационалност и коначну катарзу, после које следи уједињење ова два пола, и када је његов посао обављен, нестаје. Он за Аија представља отеловљење принципа који је у основи свега створеног – он је оно скривено које храни, које се не види, али је све време ту. Узима Аија под своју заштиту, пун разумевања за његову тврдоглавост и исхитреност, стрпљив и благ према његовим провокацијама и нетактичним поступцима. Генли Аи у већем делу романа потпуно погрешно тумачи Естрaвенове речи и поступке и одбија да их прихвати као искрене, мислећи да Естрaвен игра игру моћи и манипулише њиме. Опчињен снагом његове личности, види је као мрачну, опструктивну и опасну. Естрaвен је, без обзира на то што је Генли Аијево неповерење очигледно, истрајан у својој искрености и отворености,⁵⁴ које откривају практичност, скромност и одсуство ега. Аијева сумња га не вређа, само подстиче да пронађе начин да је превазиђе: „Његова глупост јесте незнање. Његова надменост јесте незнање. [...] Уклонићу своју смртну таштину“ (Легвин, 1978: 113). Лао Ци (2003: 53) објашњава да мудрац не помаже наметнутом, насилном активношћу, већ природним постојањем и делањем. Стога, може да помогне само ономе ко је

⁵⁴ Његова је отвореност тако потпуна да, парадоксално, изазива неповерење. Он на почетку романа сугерише Генли Аију да оде у ривалску земљу јер је у Кархиди у немилости, отворено му рекавши да је краљ Кархиде не само луд, већ и глуп. Генли Аи је згрожен овом изјавом премијера, коју види као потпуно одсуство лојалности, и с гнушањем му каже: „Мора да је тешко служити [таквом краљу].“ Стрпљиво, искрено, Естрaвен одговара: „Нисам сигуран да сам икада служио краљу. [Нити ми је то била намера.] Ја нисам ничији слуга. Човек мора да баца сопствену сенку“ (Легвин, 1978: 22). Естрaвену је јасно да је апсолутни приоритет његове планете улажење у Екумен, и пред њим идеје патриотизма, националних или личних интереса бледе. Он не служи краљу већ човечанству, водећи се унутрашњим принципима и моралом. Генли Аи, међутим, то тумачи као издајништво, себичност, подлост и охолост.

спреман да помоћ прими, и таква помоћ доводи до природног преображаја, а не насилне спољне промене. Он утиче, подучава и исправља *исијавањем* – деловањем из себе које се не мења у односу на реакцију на коју наилази.

Лао Ци у више наврата потцртава да је владање служење, а не господарење. Овако схваћено, оно је алтруистичка жртва: уместо да ужива у спокоју, мудрац се уплиће у свет. За њега то, међутим, не представља истинско жртвовање јер шта год чинио он чини из свог средишта, из празног, и његова се активност корени у великом миру.⁵⁵ Зато мудрац може да предводи народ и да не буде тиме оптерећен. Мудрац није оптерећен владањем и због тога што га је свео на једноставно: добробит људи којима влада. Његово делање не отежавају лични интереси и настојања да се ти интереси замаскирају, да себични чиновници изгледају као да су усмерени ка општем добру. Када постоји склад мисли, речи и дела – све постаје једноставно и разумљиво. Када је циљ један, пут је јасан.

Естрaвен је пример једноставног, несебичног делања из себе које може деловати изузетно компликовано и захтевати посебно комплексне облике понашања да би се одржало. Препознавши значај Екумена, он од тренутка Генли Аијевог доласка неуморно ради на томе да његова земља приступи овој унији светова. У појединим тренуцима мора да се бави изузетно замршеним, прљавим, подлим и ниским политичким играма. Мора да буде лукав, да размишља политички проицљиво. Међутим, док другим политичарима из Кархиде и Оргореина политичке игре служе за остваривање себичних интереса, за њега су нужно средство за племените циљеве. Естрaвен предано ради на остваривању вредности која далеко надилази систем унутар кога делује. На почетку романа, када седи поред огњишта с Генли Аијем, ватра осветљује његове руке док му лице остаје у тами, као симбол потпуног брисања његовог сопства: није битан вршилац радње, већ сама радња. Руке су те које раде, рад је тај који је важан. Такође, затвореност и нечитљивост његовог лица, „озбиљна безизражајност његовог

⁵⁵ Став Лао Ција је да када је утемељење у средишту креативне празнине а све остало њен израз, може се постићи готово нестварно много. Постиге се јер није битно и за њега се не везује. Тако се мудрац не везује за власт, не узима је као битно у свом животу, већ је као и све остало обавља не приањајући уз њу. У оваквој поставци ствари владање није жртвовање, а живот владоца се не претвара у служење власти. То је само један од животних израза, не живот сам. Тек када се живот поистовети с неком од његових спољних активности – када се смисао измести споља – упада се у хаотичност.

израза“ (Le Guin, 1977: 31), указују на његову недокучивост и недодирљивост. Оно што погађа обичне људе њега не дотиче. Он превазилази овосветовне проблеме и интриге иако је активни учесник у њима.

Премда дела у свету, он од света не зависи, иако пружа помоћ, не очекује признање. Мудрац-владар не ставља само сопствене интересе, већ и сопствено биће иза интереса народа (Лао Ц, 2003: 54). Дела из природе, из празног, где су похвале, покуде, слагање, неслагање ирелевантни. У том стању апсолутног делања и апсолутне отворености (рањивости), он је непобедив. Само овако ослобођен приањања за сопство може да се потпуно преда чињењу у корист других које се не може изокренути у стварање патње. Прочишћен од везаности за сопство, он је прочишћен и од свих везаности самог сопства и стога феномене света не посматра из угла моралности,⁵⁶ већ практичне употребљивости и добробити. Цуанг Ци (Zhuangzi, 2013: 12) објашњава да се са препознавањем исправног и погрешног јавља „љубав“⁵⁷ – привлачење и одбијање, допадање и недопадање. Јавља се подвајање на жудњу и страх. Са стварима, по овом филозофу, човек ступа у додир на следећи начин: или их жели или бежи од њих. Све време функционише по принципу привлачења и одбијања. Да би се вратило извору, постепено се треба одучити од „љубави“, тј. од фаворизовања, јер ако постоји љубав према једној ствари она значи одсуство љубави према другој. Одвикавање од љубави је први корак ка увиђању једнакости свега. Одвикавање од љубави је исто што и љубав према свему.⁵⁸ Када се угаси пламен жудње и љубави,

⁵⁶ „Особа која поседује *де* увек надилази правила“ (Watts, 1981: 120) – она прати природу и њена правила, а не она која је човек измислио.

⁵⁷ Када говори о љубави, Цуанг Ци овде мисли на жудњу/привлачење. Љубав је за њега извор неједнакости.

⁵⁸ Иако се ни у једном тренутку не доводи у питање његова способност, а његова су дипломатска вештина, тактичност и способност процене правремености политичке акције познати и цењени чак и у супарничком Оргореину, кроз читав роман нико не може да поверује у племенитост Естрaвенових намера. Пошто се не приклања ни једној од завађених страна (Кархиди или Оргореину), те се његови поступци не могу објаснити нити предвидети, остају две опције: да је искрен и да, потпуно лишен сопствених интереса, ради за опште добро, или да је сасвим себично, не презајући ни од чега и не држећи ништа светим, глaдан личне моћи. Сви одбацују прву опцију као немогућу и опредељују се за другу. Естрaвену, међутим, лична корист никада није била покретач делања: „Племенити господин, мудрац, цар, уколико делају из средишта свога бића, чине то због саме исправности чина, док обични људи, који се окрећу нижим вредностима, у свему само пуку корист (*ли*) за себе траже“ (Пушић, 2012: 224). Овај принцип није везан само за етички аспект понашања мудраца, већ је у самом корену његовог бића.

гаси се и пламен одбојности и недостатка љубави.⁵⁹ Онда се све ствари сагледавају из мира и суштинске љубави (*жен*), која је вибрација, не емоција. На овоме се темељи Естрaвенoв политички рад.

Естрaвен је, тако, оличење даoистичкoг идеалa влaдaоцa: практичан, негoцeнтричан, мек a не крут. Кaкo је већинa остaлих мoћникa Кaрхидe, укључујући и сaмoг крaљa, супрoтнa oвoм oпису, oни гa видe кaо прeтњу, прoглaшaвaју издajникoм и прoгoнe из зeмљe. Естрaвен oвaкo oбјaшњaвa рaзлoгe свoг пaдa у нeмилoст:

Сaм сaм сeбe дoвeо у нeприликy [...] Ви знaтe дa су Кaрхидa и Oргoрeин у спoру oкo јeднe грaничнe oблaстe у висoкoм Сeврeнoм Пoдручју нeдaлeкo oд Сaсинoтa. Aргaвeнoв дeдa прoглaсиo је Синoтскy Дoлинy кaрхидскoм, aли Кoмeнсaли никaдa нису признaли oвo припajањe. Мнoгo снeгa [из јeднoг oблaкa, и пoстajе свe гушћи]. Пoмaгao сaм нeким кaрхидским фaрмeримa кoји живe у Дoлини дa сe прeбaцe нa истoк прeкo стaрe грaницe, смaтрajући дa ћe сe рaзмирицe сaмe oд сeбe срeдити aкo сe Дoлинa јeднoстaвнo прeпустити Oргoтaмa, кoји су тaмo живeли нeкoликo хиљaдa гoдинa. Рaдиo сaм у aдминистрaцији Сeврeнoг Пoдручјa прe нeкoликo гoдинa и тoм приликoм сaм упoзнaо нeкe oд тих фaрмeрa. Мрскa ми је и сaмa пoмисao дa мoгу дa стрaдajу у прeпaдимa или дa буду упућeни нa Дoбрoвoљaчкe Фaрмe у Oргoрeин. Зaштo у кoрeну нe сaсeћи прeдмeт спoрa? ... Aли тo нијe рoдoљубивa зaмисao. У ствaри, oнa је кукaвичкa и прoтивурeчи шифгрeтoру сaмoг крaљa. (Лeгвин, 1978: 19)

⁵⁹ Естрaвен кaжe:

Супрoтстaвити сe нeчeму, знaчи пoдржaти гa.

Oвдe пoстojи изрeкa: „Сви путeви вoдe у Мишнoри“. Рaзумe сe, aкo oкрeнeтe лeђa Мишнoрију и стaнeтe дa сe удaљујeтe oд њeгa, и дaљe сe нaлaзитe нa путу зa Мишнoри.

Супрoтстaвити сe [вулгaрнoсти нeминовнo знaчи бити вулгaрaн. Мoрaтe oтићи нeгдe] другдe, мoрaтe имaти другaчији циљ; тeк oндa идeтe другим путeм. (Лeгвин, 1978: 114)

Oн дубoкo oсeћa дa прaвa супрoтнoст нeчeму нијe њeгoвa нoминaлнa супрoтнoст, вeћ нeштo квaлитaтивнo другaчијe. Супрoтнoсти сe нaлaзe у истoј рaвни, мeђу њимa је утaбaн пут кoји сe лaкo и брзo прeлaзи. Нeћe сe пoбeћи oд јeднe бeжaњeм путeм кoји дo њe вoди, вeћ прeлaскoм нa други пут, прoнaлaжeњeм, крчeњeм нoвoг путa. Или, кaкo прeдлaжe Цуaнг Ци, иступaњeм у квaлитaтивнo нoви вид пoстojањa, мeтaфoричнo искaзaн лeтeњeм: „Лијe Ци је умeo дa јaшe нa вeтру и јeдри висинaмa с лaкoм и бeзбрижнoм умeшнoшћу [...] Oслoбoдиo сe тeгoбнoг хoдaњa.“ (Zhuangzi, 2013: 3). Инсистирajући нa мирy сa Кaрхидoм, oргoтски Кoмeнсaл Лeгeј рaспирујe жeљу зa рaтoм. Јaчaњeм јeднe супрoтнoсти нужнo сe јaчa другa. Рaздoр измeђу двe држaвe нe мoжe сe пoпрaвити усилњeним пoкушajимa њихoвoг зблжaвaњa, вeћ нeчим штo ћe нaдићи знaчaj тoг рaздoрa и прирoднo дoвeсти дo oдумирaњa нeпријaтeљствa њeгoвим oбeсмилшлaвaњeм. С придруживaњeм Екумeну, мeђудржaвнe рaзмирицe ћe пoстaти бeсмилeнe. Пyт дo мирa нијe бoрбa прoтив рaтa, вeћ њeгoвo oбeсмилшлaвaњe, прeсeцaњe дoтoкa eнeргијe кoјa гa хрaни и њeнo прeусмeрaвaњe нa нeштo другo.

Док он води рачуна о стварним људима који живе у спорној области, о угроженој стабилности целе државе због „љуске јајета“ и средствима која се без разлога троше на апстрактне појмове какав је шифрретор – краљ га сматра издајником. Поређењем Естравена и краља Аргавена јасно се показује разлика између владања одоздо и владања одозго. Између родне моћи која гаји и подстиче, и привидне моћи која угњетава да би се доказала. Владалац без ега не намеће себе, своје интересе, жељу за концентрисањем моћи или њеним искоришћавањем у личне сврхе, већ се ставља у службу народа и тиме не баца преко народа тешку мрежу контроле, већ испод њега тка мрежу потпоре да му омогући да живи и да га држи да не падне.

Ова ситуација отвара и сложено питање природе победе, на које Урсула Ле Гвин даје даоистички обојен одговор. Лао Ци каже: „попустљивошћу милосрдне љубави у рату побеђујеш“ и „(Радије) не нападај, брани се, (радије) не напредуј (својском) ни стопу, повуци се за (један) корак“ (2003: 57). Онај ко има милосрдну љубав (*жен*) превазилази концепте држава и престижа и види људе. Победа је за њега чување људи и окончање сукоба, те обезбеђивање трајног мира и добробити за људе, без обзира на њихово име, нацију, веру. Победа за Естравена стога не подразумева нечији пораз. Она је стање у коме нема губитника и које прекида доток хране сукобу. Она је гашење узрока сукоба, а не подстицање његовог распламсавања: живот и мир, а не доминација над другим. Зато Естравен жели да дâ Синотску долину Оргореину – то би била истинска победа. Победа тако уме изгледати као пораз, а победник као издајник, или у најбољем случају кукавица. Цин Купер истиче да се „[н]енасиље, међутим, не заснива на слабости или малодушности, већ се може испољити само код људи који поседују истинску храброст уздржаности и мудрост којом превазилазе елементарну и незрелу жељу за осветом. Моћ ненасиља је трајна и стабилна, за разлику од насиља које се дезинтегрише и расипа“ (Cooper, 2010: 55). Мудрац, делајући за добробит човечанства, чини најбоље могуће за своју земљу, а чинећи опште добро доноси благостање сваком појединцу.



Космичка заиграност: истина је фигура у плесу

Као један од најзначајнијих концепата старокинеске мисли, *ћи* (*qi*), који се може превести као „космички дах“ или „витална енергија“,⁶⁰ својим слободним поигравањем ствара појавни свет. Према даоистичкој космогонији, мноштво појавног света настаје из празног (*ву /wu/*), а кључну улогу у овом процесу *игра* управо *ћи*: „сабирањем у различите облике и кретањем између неба и земље он започиње циклус живота и смрти“ (Chen, 2012: 23, 20).

Релативизовањем друштвених норми, етичких начела и приањања за појединачно сопство, и указивањем на њихову суштинску бесмисленост, појединац се приближава креативним силама природе и искуство живота отвара као поље игре: „креативно стварање [је] потпуно слободна игра која не припада никаквим правилима, нормама понашања и принципима“, а „дечја заиграност [...] битно природе човека“ (Пушић, 2015б: 248). Природност се тако за даоисте манифестује као усклађивање са космичким процесима кроз непосредни отворени стваралачки однос са светом. Суочен са креативношћу света, каже Томе Фанг (Thomé Fang), човек мора бити једнако креативан како би могао да у њему заузме место (1977: 242). Делање из празног је апсолутна креативност, свесно стварање нечега ни из чега, идентификација с природом, путем, небом. Стваралаштво је препуштање рекреирању космичке заиграности у коме „поновити не значи исто поновити“ (Пушић, 2015б: 241), и које се стога ни на који начин не може протумачити као имитација. Кроз читав Хаински циклус Урсула Ле Гвин суптилно али доследно разграничава стваралачке и репетитивне обрасце понашања, и своје јунаке ставља на страну креативности, често по цену супротстављања околини.

Пратећи ту нит игре као оног битног човека и природе, даоизам и чан будизам дефинишу стварност и илузију на основу њиховог односа са

⁶⁰ Као и сви велики појмови филозофије, *ћи* је тешко преводив концепт и наилазимо на велику шароликост у покушајима да се његов смисао пренесе у друге језике: дух, етар, ваздух, надареност небеском силом, супстанционални елементи, бит, материјални принцип, дах природе само су неке варијанте које су преводиоци предлагали (Лисевич, 2014: 37).

стваралачким принципом. Илузија је нестваралачко, некреативно битисање: превеликим упуштањем у неодоуховљену свакодневицу стварност се осиромашује и чини нестварном. Истинска реалност се, с друге стране, привидно парадоксално, открива као суштински имагинарна – делом субјективна, делом недокучива. Појединац се илузија ослобађа креацијом (Пушић, 2015б: 217–8): што више ствара стварност она је стварнија. Стварање стварности је доживљавање, пропуштање себе и света кроз срце/ум (*син*), урањање пуног, времственог у неизрециво тамно. Урањање у себе и преливање ван себе. Мешање унутрашњег и спољашњег, испитивање, померање, пробијање, брисање граница између њих. Поигравање суштства неким податним сопством. Уживање и учествовање у необјашњивом: живот постаје уметност и кроз своје појединачно исијава опште. Само се овакво стваралачко живљење може назвати истинским живљењем, јер је оно директан додир са извором, темељом свега постојећег (*даоом*) и једини начин да се до њега дође.

Веома блиско овом гледишту, на самом почетку романа *Лева рука таме* Урсула Ле Гвин каже да је „истина ствар маште” (Le Guin, 1977: 14). У предговору овој књизи из 1976. године, она дубље разрађује то становиште на први поглед противречном изјавом да писци изражавају истину кроз лажи. Како би исказали истину, они измишљају ликове и догађаје који никада нису и никада неће постојати. Тај став открива претпоставку која стоји у самом темељу поезике ове ауторке, по којој истина није дескриптивна, већ креативна. Истина није опис стварности, она је стварање стварности. Поимање истине као описа видљиве стварности је банализација истине. Зоран Живковић у Урсули Ле Гвин препознаје „исконски стваралачки порив да се оплемени и надгради стварност, порив који лежи у основи свеколике уметности“ (1983: 420). За ову књижевницу живот, као што је претходно објашњено, постаје истинит у оној мери у којој се ствара, у којој је креација и игра: само стварање чини живот стварним. А такав живот је несводив на чулима опажљиво и директно изрециво.

Следећи корак је евентуално оспољавање овог унутрашњег алхемијског чина стварања стварности, чиме настаје уметност.⁶¹ У том контексту, Урсула Ле

⁶¹ Ово нас враћа на сличности између даоизма и поезике научнофантастичног жанра разматране у уводном делу. З. Живковић истиче Сувиново „схватање саме уметности као ‘облика мишљења што учествује у стварању стварности’“ (1995: 26).

Гвин у истом предговору наставља: „Уметник се бави оним што се не може изразити речима. [...] Романописац речима изражава оно што се не може изразити речима [...] Када бих могла да се изразим неметафорично, не бих написала све ове речи, овај роман“ (Le Guin, 1977: 13, 14). Реч и прича се откривају као знак, позив на осмишљавање света. Траг о обоготвореном тренутку. Метафора осмишљене стварности и пролаз у ту стварност. Чињеница света која исијава оно надчињенично, исијава стварност. Радосав Пушић у *Празним рукама* објашњава да се у старој Кини „свако уметничко дело ценило као напор досезања суштаства бића“ (2015б: 169). Иако смо, свесни тога или не, сви непрестано укључени у космичку заиграност, оно што уметника издваја је несебични, племенити, великодушни акт оспољења и дељења. Стваралац своју игру усмерава тако да и други може употребити њен производ и наставити заиграност. Уметник сеје космичко семе и зато у општој игри има посебно место. „Враћање облика на њихову бивствену меру, на њихово *место* које им, по природи саме ствари, припада, уметника усмерава ка томе да не подражава природу, већ да делом укаже на *оно далеко (дао)*, на *стварност* коју не видимо, на *светло које као да је тамо*“ (Пушић, 2015б: 185). Бивствена мера сваког бића је невидљива и неизрецива. Уметник ипак тежи њеном исказивању, кроз понирање у предмет, његово испипавање, упознавање, игру с њим. Сâмо дело је оспољење те игре која заправо нема крај, већ представља само тренутак који је уметник осетио као најпогоднији, најбременитији. Уметник овим заустављањем, овим затварањем игре у форму, из љубавног односа са медијумом (у овом случају речима) износи ново биће.

Роман који је пред нама Урсула Ле Гвин задева у облик пословног извештаја који је за Екумен саставио Генли Аи као први изасланик уније светова на Гетену. Форма овог извештаја је крајње неуобичајена: чине га његови изразито субјективни описи догађаја прошарани гетенским митовима и легендама и изводима из Естравеновог дневника. Он га овако започиње:

Поднећу извештај као да причам причу, јер су ме на матичном свету научили, док сам још био дете, да Истина представља ствар маште. Најпоузданија чињеница може да закаже или да однесе превагу, у зависности од стила којим је изложена: слично оном јединственом органском драгуљу наших мора, који добија на сјају када га носи једна жена, док на другој тамни

и претвара се у прах. Чињенице нису ништа чвршће, целовитије, округлије и стварније од бисера. [Али и једни и други су осетљиви.] (Легвин, 1978: 9)

У овом аутопоетичком одломку, Урсула Ле Гвин указује да чињенице нису истина. Оне су део стварности који чека да буде осмишљен и оживљен. Истина не постоји ван човека: човек је ствара у својој игри са светом. Зато Аи упозорава: „ако повремено буде изгледало да се чињенице мењају заједно са промењеним гласом, онда је на вама да изаберете оне које вам се више свиђају; па ипак, ни једна од њих није лажна и ово је јединствена прича“ (Легвин, 1978: 9). Истина и неистина су начин интеракције са светом, а не свет сам. Свет није ни истинит ни неистинит, свет *јесте*. У контакту са умом (*син*) појединца елементи света добијају смисао и живот ако резонирају са њим – и онда су истинити, или остају неми и безбојни – и нису део његове истине, нису део његове стварности. Истина је љубав (*жен*) – заједничко вибрирање два бића.⁶² Живот је тако уметност, или алхемија: претварање спољашњег у унутрашње, уливање живота у свет. Мењање себе и мењање света кроз садејство. Човек оплођује стварност тако што је пушта да прође кроз њега. Овим поступком оживљавају и он и свет.

Истраживање светотворне улоге речи као специфичне форме уметности започето у *Левој руци таме* Урсула Ле Гвин наставља у роману *Причање*, који готово у целости посвећује односу између речи и стварности. Истражујући филозофско-мистични свет у који је дошла и настојећи да га именује, Сати Дас долази до спознаје моћи речи и приповедања. Схвата да је назив религија неадекватан, филозофија још више – почиње да га зове Велики систем, а онда Шума – јер су га у давнини називали путем кроз шуму: он је пут кроз непрегледну, густу шуму овог света, осмишљавање наизглед хаотичног, необухватљивог мноштва искуства. Онда прелази на назив Планина – кад сазна да га неки од њених учитеља зову путем до планине. На крају га зове Причање. Занимљив је овај њен пут од одређених друштвених система: филозофија, религија, преко уопштенијег, али једнако антропогеног „систем“ – систем је људско тумачење природе, наметање смисла континуитету постојања. Увидевши неадекватност

⁶² За старе Кинезе свет се налазио у власти закона резонанце. О томе се у делу *Десет крила Књиге промена* говори на следећи начин: „Једнаки звукови се одазивају један другом, једнаки *ћи* стреме један другом“, а *Хуаи Нан Ци* каже „Ствари [истог] рода доводе једна другу у кретање“ (Лисевич, 2014: 40).

овог укалупљивања у рационално, свесно, разграничавајуће, она прелази на органске природне појмове: шума и планина, као непосредоване људском свешћу, као део природног континуитета, али увиђа и њихову непрецизност, јер реч је ипак о дѐлу човека које има човеков печат на себи, то није чиста нехумана природа, и потребно је у називу назначити ову црту тог концепта. Зато се одлучује за Причање: људски израз природног тока света. Причање нема анализаторски карактер система, оно је река речи. Оно је човеково испољавање неспутаног, креативног, непоновљивог, несталног, променљивог и пропадљивог тока овог света. Причање је бујица – рационалног и ирационалног, смисленог и бесмисленог – оно је слободно поигравање човека. Оно је један од видова израза – креативност човека.

Тако је преко шуме – нечег кроз шта се треба пробити, а онда планине – нечега што треба достићи, дошла до причања: креативне активности која даје смисао животу, али му га не намеће као што то чини систем. Причање је необавезујуће стварање смисла из искуства. Производ дубоког доживљавања света који не претендује на тоталитет као систем. То је плес са светом. Непресушна бујица речи одраз је слободног тока, сталног креативног учествовања у свету, схватања пролазности и несталности постојања, као и суштине и лепоте те несталности. Ово је оличено у неприањању за једну причу, у одсуству тежње да се дође до савршене приче, најбоље приче. „Оно о чему су причали зависило је од онога што знају, чиме располажу од предања и традиције, од онога што су сами измислили, као и, [очигледно], од тога како су расположени за причање у датом тренутку“ (Легвин, 2000: 90). Они причањем рекреирају првобитну игру космоса, игру стварања, бесциљну и бесмислену.⁶³ „Недоследности које су се у свему томе

⁶³ У вези са схватањем значаја бесциљности животне игре је и једина врста жртве коју припадници Причања приносе. Реч је о спаљивању новца за срећу, неповратном уништавању вештачки створене вредности. Бескористан, ослобађајућ чин који ослобађа управо одсуством сврхе. Не улагање, не поклањање, већ спаљивање, јер после спаљивања новца више нема ничег, ту му је крај. Када би се некоме поклонили, могло би да се размишља о његовој употреби, о томе како је некоме донео добро, помогао. Овако: посвећеници Причања учествују у игри која се зове живот и показују да је виде као игру. Новац је зарађен и бачен. Рад ради рада – рад који није донео никакав плод. Бацање новца је порицање сврховитости живота у заједници, исказ дубоког схватања бесмислености живота и, парадоксално, његово осмишљавање самим чином свесног прихватања своје улоге у бесмислу. Одбацивање корисности и сврховитости, намерно вршење неразумног чина, мења угао гледања на живот и свет. У оскудици спалити новац, у гладовању купити предмет који се сматра луксузним – то је искорак из озбиљности живота који, иако ће се одразити на основну егзистенцију, животу даје смисао. Искорак из очекиваног и предвидљивог је оно што животу даје боју.

јављале биле су ошамућујуће. [...] Како се све то држало на окупу? Да ли је уопште постојала нека веза међу тим разнородним стварима?“ (Легвин, 2000: 90), пита се Сати. Прича се да би се живело, да би се преживело – причање је жива метафора живота: оно никад не престаје, није линеарно и усмерено ка циљу, није прогресивно по природи. Приче не убеђују у истину, оне не захтевају од слушаоца веровање или преобраћење, већ само учествовање. Оне су изрази тежње да се спозна истина, прилажење истини са разних страна, експерименти у њеном истраживању. Слобода овог израза потиче од дубоког увида да истина може да се доживи, али не и искаже, но да та спознаја не чини речи узалудним, не обесмишљава их, већ их ослобађа. Свест о немогућности победе, о извесности губљења битке усмерава на битку саму – она престаје да буде пут ка победи и постаје плес са противником. Коначно, и живот сам је једна управо таква извесно изгубљена битка. Извесност смрти је управо оно што човека ослобађа, претварајући исцрпљујућу борбу у катарзични нетелеолошки плес. Као што чињеница да ћемо умрети не доводи до очајања и дизања руку од живота, већ изоштрава потребу за искушавањем живота, спознаја немогућности исказивања највишег смисла и најдубљих спознаја не убија жељу и потребу за причањем, већ му напротив даје додатни подстрек јер са њега скида бреме одговорности. Сати пита једног од посвећеника Причања:

„Шта је светост?“

„Свето је оно што је истинито. Оно што је пропаћено. Оно што је лепо.“

„Причање, значи, покушава да пронађе истину у догађајима... или бол, или лепоту?“

„Нема потребе да покушава“, рече Унрој. „Светост је већ ту. У истини, болу, лепоти. Стога је и причање тога свето.“ (Легвин, 2000: 151)

Причање се открива као израз неизрецивог, а не његово објашњавање. Када се подигне терет спољне сврховитости отвара се могућност неспутаног креативног делања и лучења споственог смисла. Говор престаје да буде *о* и постаје *из*. Описна, мета-функција језика се преиначује у креативну. Говор није опис истине, он је израстао из истине, и чува је у свом средишту као никада откривену тајну свог порекла. Уобличавање непосредованог, чистог искуства у речи чини речи светим. Уметност тако постаје оруђе духовног развоја, тј. „преношења духа“. Надахнута реч има моћ да истину коју заодева излије на отвореног и пријемчивог примаоца.

Екумен у свом истраживању других култура управо полази од претпоставке таквог отвореног и пријемчивог примаоца. Једно од основних начела изасланика и посматрача Екумена је: „[Н]аучити веровање без веровања исто је што и певати песму без мелодије“ (Легвин, 2000: 77). Једино стварно знање је оно проживљено: како би се било шта могло разумети, мора се проживети, мора му се препустити, мора му се веровати и предати. Он сматра да сумња не доводи до сазнања. Сумња је филтер који истинско знање оставља изван. Зато посматрач Екумена нове светове не пропушта кроз изобличујуће стакло својих предубеђења, већ их пушта да му говоре, да му свирају своју музику, и он, потпуно податан, потпуно пријемчив, пушта да га она обликује, да му она да плес. Екумен наглашава овај мек, податан став у изучавању других култура, заснован на вери, доброј вољи и пријемчивости: „Попустљивост, послушност, вољност да се прихвате ове ноте као истинске ноте, овај поредак ствари као истински поредак ствари, представља кључни гест [...] разумевања“ (Легвин, 2000: 77). Плешући уз музику другог, посматрачи пуштају да их она обликује. Саображавају своју вибрацију другоме и резонирају с њим. Они, тако, нису пасивни посматрачи. Пасивно посматрање је немогуће, а објективно посматрање илузија, јер је све што они дају скуп неживотворених података. Изреке да се не може упознати човек ако се не пређе миља у његовим ципелама, или ако се не дели храна с њим, упућују на нужност субјективне, активне спознаје. Парадоксално, једино најсубјективније сазнање може се надати икаквој објективности. Само потпуно препуштање, сасвим меко, сасвим пријемчиво, води сазнању и упознавању. Упознавање друге културе по свему је слично рецепцији уметничког дела, за коју је неопходан самозаборав. У чину рецепције сопство нестаје: *ја* није *ја*, *ја* само *јесте*. Тек на овај начин Сати Дас може да се приближи Причању и упозна га: отворена, слободна, празна, јер се једино таква може предати другом бићу.

Ово, међутим, не значи да посматрач заувек прихвата начела онога што упознаје, већ да се у тренутку контакта, без икакве задршке, без сумњичавости, потпуно предаје ономе у шта улази и без остатка постаје део тог света. Чињеница да идентификација са објектом сазнања није трајна не одузима јој истинитост: „Тај гест не треба да буде сталан, трајан став ума или срца; али он ипак није лажан. Он представља више од потискивања неверовања неопходног да би се

гледала нека драма, али и знатно мање од [преобраћења. Он је положај, фигура у плесу]“ (Легвин, 2000: 77). Урсула Ле Гвин није могла да изабере прикладнију метафору од плеса како би описала овакво уживљавање⁶⁴ – то није преобраћење, где се преобраћеник чврсто и грчевито држи нових ставова, нити је необавезно укидање неверице с којим гледамо представу све време од ње јасно издвојени и свесни њене нестварности. То је плес – фигура у плесу у коју човек нема потребе да верује или не верује, јер то у том тренутку *јесте* и *јесте* свим својим бићем. Исто тако ће у следећем тренутку свим својим бићем бити друга фигура, и то неће претходну учинити мање истинитом или вредном. Живот се тако открива као истина тренутака кроз које човек плеше, као дело њега самог, као осмишљавање пролазног прихватањем његове пролазности. Ништа у овом свету није трајно и једина истина која се у њему може назрети је истина тренутка. Пролазност и краткотрајност, дакле, не одузимају истинитост проживљеном. Истина тренутка се остварује препуштањем, његовим непосредованим проживљавањем, а не насилним продужавањем. Лао Цијева мисао је у овоме блиска Хераклитовом позиву на „преданост општем закону“ (Ђурић, 1996: 483): пролазно спознати и прихватити као пролазно, и уместо супротстављања његовој природи, ускладити се с њом. Истина у свету феномена, према овоме, не треба да претендује на трајност, јер би то ишло против његове природе, већ на квалитет и прочишћеност доживљаја. Лепота и вредност пролазности су у пролазности самој, у томе што она омогућује плес – смену покрета, креативност непоновљивог тренутка. Како каже један од ликова у *Човеку празних шака*: ја радим с временом, а не против њега. Време је време, оно није вечност. Вечност је вечност, она није време. Они се на специфичан начин прожимају и то је оно што овековечује тренутак. Парадоксално, само тренутак доживљен као пролазан може постати вечан. Живот је тако састављен од пролазних тренутака вечности. Зато је аналогија с плесом

⁶⁴ Плес има посебно значење зато што је тренутна употреба тела које ствара уметност. Плесач своје највеће благо – тело – користи да створи лепоту кроз коју ће просијати вечност – само на трен. Плес не оставља траг – а утиснуо се у душу. Од свих уметности, плес је најближа аналогија космичком стварању, зато Шива у хиндуистичкој космологији плесом ствара и уништава свет. То је апсолутна заокупљеност собом која мења све око себе и себе. Спонтани непоновљиви израз најдубље природе. Занимљиво је да су у кинеском језику из истог су пиктографа (*wu*) настали:

- шаман,
- празно, одсутно, заклонити, умрети,
- плес, игра (Пушић, 2015б: 233–4).

тако адекватна: препуштање плесу, креацији, заносу, тренутку, утискује у душу тренутке вечности, и белег ових шара заувек обележава. У моментима екстазе, излажења из себе, човек је заправо највише у себи, најближе својој суштини. Стога посматрач, као што смо видели у поглављу о једноставности, првенствено мора да се прочисти од наслага метамисли и метаемоција, да „изгача своје огледало“ како би у његовој свести могла да се одрази суштина његовог предмета проучавања, јер „ослобођена илузорне реалности свест постаје сама своја могућност“ (Пушић, 2015б: 250). Реч је, у крајњој линији, о љубави (*жен*) – о стапању *два*, о хармонизовању вибрација две стране како би оне могле да резонирају. Једино је овакво сазнање стварно и вредно и оно је нужно креативно.

СЛОБОДА

*Она рађа зелени лист из камена,
Из срца стене бистра вода извире...*
(Урсула Ле Гвин, *Човек празних шака*)



Слобода је још једна од кључних тачака пресека стваралаштва Урсуле Ле Гвин са даоистичком мишљу. Иако се слобода учачава као идејна основа у свим делима списатељице, овде ћу се ограничити на разматрање романа *Човек празних шака* и приповетке „Дан уочи револуције“, који овај концепт експлицитно тематизују кроз свеобухватну визију анархистичке утопијске заједнице. Слобода је представљена на два нивоа, друштвеном и личном, и однос ова два њена аспекта је изузетно сложен. Како остварити деликатну равнотежу између јединке и друштва је кључно питање, за чијим одговором и друштво и појединац у овим делима неуморно трагају, а пут до одговора представља катарзично понирање у дубине сопственог и колективног бића. Рушењем зидова у појединцу, у друштву, између појединца и друштва, отвара се све шири простор, док се искуство не открије у свом тоталитету, док се средство не покаже као циљ, а пут као повратак. Слобода се притом открива као *процес*, а не стање, као дијалектичка спрега једног и мноштва. Револуција се зачиње унутар бића јединке, а њена спољна манифестација је одраз ових унутрашњих дешавања. То оспољавање, пак, даље утиче на појединца и тиме перпетуира спиралу сталне размене између идентитета и плуралитета. Овакво схватање слободе и остваривања слободе, како Урсула Ле Гвин и сама наглашава, под јаким је утицајем даоистичке филозофије. Питер Зароу (Peter Zarrou) запажа да „[д]аоисти нису постављали појединца насупрот друштву: они су били део *даоа* и нису се могли замислити одвојено“ (1990: 8).



Над колевком анархије

У Кини на почетку XX века, Џоу Џоужен, мрећи одговорност према заједници са непоколебљивим инсистирањем на слободи појединца утемељивањем у Џуанг Цијевој филозофији индивидуалне слободе,⁶⁵ заговара друштвену реформу по узору на „Ново село“, утопијску заједницу коју је основао јапански писац Санацу Мушанокођи, и која и данас постоји. Сличности одоњанских идеала и Џоуове визије утопије засноване на складу индивидуализма и колективизма су значајне: „Идеал живота човека у Новом селу јесте свет у коме се једнакост показује на велики, а разлике на мали начин. Што се тиче материјалног живота, он је исти; али духовном животу је омогућена слобода. На нивоу човечанства, сви су исти; али на нивоу појединца свако може да буде различит, и добро је да буде различит“ (Zhou, 2006: 216). У идеалном друштву Новог села, објашњава Лиу Ђианмеи (Liu, 2015: 976), слава и новац су изгубили вредност, људи живе у међусобном миру и хармонији и уживају у физичком раду. Материјална страна живота је крајње поједностављена, док су духовни живот и креативни израз изузетно богати.

Као што је поменуто, утопија коју је у овим делима осмислила Урсула Ле Гвин заснована је на анархизму. Ову политичку филозофију, не у потпуности без разлога, прати глас деструктивног, па и терористичког покрета, пре свега заслугом идеолога попут Михаила Бакуњина и анархиста-бомбаша с краја XIX века попут Равашола, Емила Анрија и Огиста Вејана. Међутим, он је много више од тога: „Када се овај појам адекватно проучи показује се као изразито конструктиван, а не деструктиван, каквим његови противници настоје да га прикажу“ истиче Данијел Герен (Daniel Guérin) (1970: 5) у једној од најзначајнијих студија овог покрета *Анархизам: од теорије до праксе (Anarchism: From Theory to Practice)*. Урсула Ле Гвин је уочила утопијски потенцијал

⁶⁵ Ово је изузетак пре него правило у кинеским утопијама које друштво махом надређују појединцу. Већина утопија од касног периода Ђинг (Qing) наомамо спаја конфуцијански утопијски модел са западњачким еволутивним обрасцем, што за последицу има да су индивидуалност и права појединца увек подређени колективу (Zhang, 2015).

анархизма: „То је најидеалистичкија, и мени најинтересантнија, од свих политичких теорија“ (2013а: 296), и искористила га да на његовим темељима изгради своју визију идеалног друштва.

Приповетка „Дан уочи револуције“ описује догађаје који непосредно претходе анархистичкој револуцији обесправљених⁶⁶ на планети Урас, након које су револуционари населили суседну планету Анарес и на њој основали заједницу засновану на принципима анархизма посебне врсте, који је по главној јунакињи ове приче, оснивачу револуционарног покрета Лаји Одо, назван одонизам. Одонизам, његова теорија и пракса, као и живот на Анаресу неколико генерација после револуције описани су у роману *Човек празних шака*, док ова приповетка даје увид у рађање револуционарних идеја и осветљава личност Лаје Одо.

У комуни у којој Одо живи једног јутра стижу вести о почетку револуције: покрајина у суседној држави објавила је сецесију претходне вечери. Започињу ужурбане припреме за генерални штрајк и покретање револуције и у њеној земљи – циљ за који се борила педесет година. Паралелно с тим, Лаја се на изванредан начин припрема за личну револуцију и рекапитулира свој живот пролазећи у мислима кроз његове најзначајније тренутке и догађаје, јер ово ће бити последњи дан у њеном животу.

Почетак револуције на Урасу, планети у чијим државама владају репресивни и ауторитарни режими, није обећавао суштинско преосмишљавање концепта слободе. По речима Лаје Одо, била је то „врло жутокљуна и недотупавна револуција“ (Легвин, 2013а: 307). Пионири револуционарног покрета су првобитно желели промене у оквиру постојећег система јер су и сами били део система и нису имали приступ алтернативним начинима друштвене организације.

⁶⁶ У старој Кини је у периоду до V века н.е. под утицајем даоистичких учења избило више побуна чији је циљ без изузетка био успостављање владавине „Великог мира“ (Robinet, 1997: 185) – друштва заснованог на суштински анархистичким принципима: ослобођености од економске експлоатације и стега репресивне државе. Идејно утемељење ових побуна представљао је даоистички идеал спонтане и природне хармоније, који је подразумевао излишност употребе силе и принуде од стране државе. На силу и принуду се гледало као на узрок друштвених немира, а не средство за борбу против њих (Clarke, 2000: 105, 107). У овим случајевима, примећује Ана Зајдл (Anna Seidel), револуционарна иницијатива није потицала од верских вођа, већ од обичних људи: „Вође сељачких побуна налазимо међу пучанима, ‘испод’ званичног даоизма [...] и они су подстакнути револуционарном вером у нови егалитарни друштвени поредак, који неће бити успостављен у неком оностраном рају, већ овде и сада“ (1969–1970: 245). Занимљиво је да, супротно овоме, ниједан од кинеских анархиста модерног доба не потиче из најнижих слојева друштва (Zarrow, 1990: 3).

Лаја Одо је одувек имала снажну потребу за слободом, само што је из овог разлога није од почетка могла јасно артикулисати, па је кренула од права гласа за жене и већих надница. Међутим, није ту стала, већ је бескомпромисно пратила њену нит док се у њој није искристалисало шта заправо жели и шта је заправо друштвена слобода. То је разбијање система манипулације и његово потпуно превазилажење. Схватила је да се унутар њега ништа не може постићи. Од тражења новца и већих права, Покрет је еволуирао у ентитет који у потпуности надилази систем моћи.

Ако је западњачко схватање слободе, како каже Ни Пеимин (Ni Peimin) (1993), настојање да се промени окружење како би сопство остало непромењено, а даоистичко иде у правцу мењања себе како би се она остварила, онда Урсула Ле Гвин бира средњи пут и ова два схватања мири тако што прво укоренује у другом.⁶⁷ Жеља за променом окружења и нелагодност због репресивности система настају у појединцу, а друштвени ангажман представља оспољење слободе стечене у себи. У даоизму, „садржај сазнања је [...] субјекту, на неки начин, иманентан“ (Пушић, 2015б: 114). До квалитативно новог схватања слободе први чланови револуционарног покрета дошли су спознајом сопствених ограничења. Да би уопште могли да замисле ослобођеност од система у који су од рођења урођени, револуционари су морали да *измисле* свој простор слободе, да измисле постојање изван дате друштвене реалности. Морали су да надиђу себе и учине да се границе простора у коме су до тада постојали распрсну, нестану и отворе поља до тада незамисливе слободе. Појединац први пут сагледава пространство, први пут види небо – види могућности постојања изван стварности коју је дефинисао систем унутар кога је рођен. Удише први неспутани дах. Остваривање слободе се тако показује као истински креативан чин: када притисак ограничености постане неиздржив, долази до пробоја у нову димензију – поља слободе се отварају као потпуно нов, до тада *непостојећи* простор. У имплозији слободе објективне границе остају нетакнуте, али унутар ослобођеног појединца граница више нема. Све остаје исто, али све је другачије. За појединца који је у себи остварио слободу читав свет је постао другачији.

⁶⁷ Ово је уједно и основна разлика између њеног и даоистичког виђења слободе. Даоизам не заговара никакву друштвену акцију народа, па ни револуцију, без обзира на то што је његова утопијска визија подстицала побуне у прошлости.

Анархизам код Урсуне Ле Гвин, дакле, исходиште има у појединцу. Отпор и ненасилни протести су чин бића које не може више да издржи репресију, а промену схвата као преображај друштвеног бића, а не као насилно наметање нове структуре, јер „насилно наметање реда може донети само хаос“ (Graham, 1989: 308). Замена једног наметнутог система другим је бесмислена. Када до ње дође, чак и ако је тај систем (замишљен као) савршен, она се никада неће одржати и инерцијом која наступи после револуције склизнуће у систем за који је свест друштва спремна. Само ненасилним преображајем друштвеног бића, тј. преображајем појединаца у њему, могу настати трајне промене. Једини револуционарни рад који се може надати трајности јесте онај који врши револуцију у индивидуалној свести.⁶⁸ Зато одонизам инсистира на појединцу и његовој унутрашњој трансформацији – дубокој спознаји нужности друштвене промене и праћењу сопственог слободарског импулса. Шевек стотинама хиљада побуњеника на масовном протесту на Урасу објашњава принцип личног утемељења друштвене слободе:

Ако је [...] Анарес то [што] желите, ако је то будућност коју тражите, онда вам кажем да морате доћи празних шака. Морате тамо доћи сами, наги, као што дете долази на свет, у своју будућност, без прошлости, без икаквог власништва, потпуно зависно од других људи за живот. Не можете узети оно што нисте дали, а морате дати себе. Не можете купити револуцију. Не можете створити револуцију. [Можете само бити револуција.] Она је или у вашем духу или није нигде. (Легвин, 1987: 353)

Такође, он им описује пут који појединац мора проћи да би остварио слободу, револуцију у себи. Да би ослободио себе, човек се мора ослободити себе: мора одбацити его, одбацити поседовање сваке врсте. Мора бити слобода: огољена, чиста и празна. Маса свакако игра изузетно важну улогу – она својим присуством утиче на људе да се трансформишу и придруже јој се, али без превазилажења сопствених ограничења, система унутар себе, и без дубоко проживљеног осећања нужности остваривања слободе, револуција је бесмислена и неодржива. Слобода

⁶⁸ „Извор вољне, интелигентне и потенцијално етичке или прогресивне промене и прилагођавања лежи унутар појединаца. ‘Друштво’ је у крајњој линији апстракција“, примећује Ден Сабиа (Dan Sabia) (2005: 113) у свом разматрању односа индивидуализма и заједништва у роману *Човек празних шака*.

се мора осетити и потреба за њом у појединцу мора постати несносно јака да би се остварила и одржала.

За Лао Ција, спознаја да власт није датост, већ одлука свих људи (иако тако често не делује) кључна је за лични развој појединца и колективни развој друштва. Страх од власти је у појединцу, угњетеност је у појединцу. Он им даје моћ. Моћ тиранije лежи, тврди овај кинески мислилац, у пристајању народа на страх. Када народ престане да се плаши – она нестаје (2003: 73). Када појединац освести чињеницу да услови у којима живи заправо зависе од њега, следећи корак је питање да ли је он задовољан тим условима. Следећи је делање на основу одговора. Друштвени избор појединца ће тако увек бити одраз нивоа његовог личног развоја, степена слободе коју јесте или није остварио у себи.

Револуција на Урасу је почела окупљањем појединаца који су у себи препознали потребу за слободом и однеговали је. Дубоко проживевши слободу у себи, одлучили су да оду корак даље и да тај увид оспоље, искажу и подстакну друге на сличан чин спознаје. Овако проживљена слобода се затим транспонује у конкретну акцију. Исход борбе револуционара са Ураса биће, симболично, одлазак у нови свет и започињање нове историје, историје света чије су обресе сами створили. Слично, филозофи раног даоизма „говор[е] о идеалу слободног друштва *какво никада није постојало у историји*“ (Hsiao, 1979: 20, мој курзив). Друштвени ангажман тако постаје креативни процес групе људи који прате своју индивидуалну визију слободе.

У схватању да је нерегулисање поштовање појединца налази се темељ одоњанског анархизма. Спољашњим се не може уређивати унутрашње. Заправо, спољашњим правилима се, по Лао Цију, не може ништа трајно уредити (2003: 160). У разматрањима политичке слободе најчешће се расправља о томе шта држава треба да *уради* како би омогућила појединцу слободу, које су „формалн[е] одлик[е] једног друштва које би могло да заштити и унапреди слободу својих грађана“ (Свенсен, 2013: 26). Тако различити мислиоци састављају каталоге права која држава треба да јамчи појединцу, попут права на вероисповест, мишљење, изражавање, својину и слично. Друштво је то које нам *даје* слободу, које одређује степен нашег остварења слободе. Даоизам фокус с друштва пребацује сасвим на појединца. Уместо да се активно бави тиме како да човеку пружи што већу

слободу законима и прописима који уређују његово понашање да би га заштитили и сачували, даоисти сматрају да држава треба да буде потпуно неприметна и да се меша и уређује само онолико колико је апсолутно нужно, а у добро уређеној земљи то значи готово нимало. Стога Лао Ци (2003: 160) каже:

Што више забрана, то народ оскуднији,
што у народу више оружја, држава све хаотичнија,
што су људи умешнији, број необичних ствари се увећава,
што су закони јасније растумачени, све је више оних који их не поштују.

Мудрац зако каже:

*Не чиним ништа, народ се сам мења;
спокојан, народ сам по правди ради;
одсутан, народ се сам богати;
ја без жеља, народ једноставношћу зрачи.*

Најуређенија земља се тако, наизглед парадоксално, показује као сасвим неуређена. Она људима не *пружа*, она људе *пушта*. У њој је људима омогућено да дођу до природне равнотеже и на њеној основи заснивају међусобне односе. Упоредимо ли ово с дефиницијама анархизма, наилазимо на велику сличност. У делу *Анархизам у кинеској политичкој култури (Anarchism in Chinese Political Culture)*, Питер Зароу даје следеће одређење анархизма: „Анархизам се уопштено може дефинисати као уверење да се слобода појединца и друштвено добро могу помирити без средстава принуде. С тим у виду, држава се може укинути или њене функције свести на минимум“ (Zarrow, 1990: 2).⁶⁹

⁶⁹ Петар Кропоткин у одредници „Анархизам“ у *Енциклопедији Британика* из 1910. године даје овакав опис:

АНАРХИЗАМ (од грчких речи *án-* [ан-], и *ἀρχή* [архе]: одсуство власти, ауторитета), је назив дат принципу или теорији живота и понашања у ком је друштво замишљено без власти – у таквом друштву хармонија се не постиже потчињавањем закону, или послушношћу према било каквом ауторитету, већ слободним договором, који се закључује између различитих територијалних и професионалних група, и који се слободно успоставља зарад производње и потрошње, као и за задовољавање небројено различитих потреба и циљева цивилизованог бића. (2010: 71)

Пол Гудман (Paul Goodman) дефинише анархизам на следећи начин:

Анархизам је утемељен у веома јасној тврдњи: да је једино вредно понашање слободна и непосредна реакција појединаца или добровољно основаних група на услове које нуди историјско окружење. По њему у већини људских питања, била она политичка, економска, војна, верска, морална, педагошка или културна, више штете но користи произлази из принуде, усмерења одозго-наниже, централне власти, бирократије, затвора, мобилизације, држава, стандардизације, претераног планирања, итд. (2010: 55)

Узевши ово у обзир, не чуди што су бројни аутори даоистичке погледе на друштвену слободу и уређење друштва видели као претечу анархизма.⁷⁰ Кропоткин (2010: 75, 2014: 319) наводи Лао Ција, заједно са првим грчким филозофима – Аристипом из Кирене и киницима, Зеноном и неким од стоика – као најраније изразе анархистичких ставова, мада не разрађује даље ову тврдњу. Зароу тврди да су „најчистији облици традиционалног анархизма у Кини били у потпуности даоистички. Мада је даоизам признавао легитимитет власти (иако минималне и *ву-веи*), јасно је да се његов општи правац слагао с анархистичким тенденцијама“ (1990: 6). Џозеф Нидам у чувеној студији *Наука и цивилизација у Кини* истиче да даоистички политички идеал представља неку врсту предфеудалног аграрног колективизма чије органско јединство одражава природно стање живота пре успостављања приватног власништва и раслојавања друштва. Реч је о егалитарном, ненасилном, кооперативном друштву које представља реакцију на конфуцијанизам и легализам, чији је „друштвено-етички мисаони комплекс био мушки, управљачки, чврст, господарски, агресиван“ (Needham, 1956: 59, 104–5).

Поставља се питање зашто анархија као утопија, зашто не неки други вид друштвеног уређења који настоји да човеку омогући слободу, као што је рецимо либерална демократија. Лаш Свенсен примећује да „[с]лобода и заједница имају сложен однос, јер се слобода може остварити само унутар заједнице, али заједница може представљати претњу слободи“ (2013: 112). Либерална демократија уочава овај потенцијални проблем и решење које нуди како би ограничила ову претњу су права. Тако у њој „[п]рава добијају статус апсолута који ниједна заједница, на пример демократска већина, не може порећи“ (Свенсен, 2013: 112). Међутим, она њиховим увођењем показује да суштински не верује у снагу појединца да издржи слободу, па стога жели да га заштити. Чак и најлибералнији мислиоци се заустављају пре препуштања потпуне одговорности појединцу. Тако Вилхелм фон Хумболт (Wilhelm von Humboldt), у делу *Границе делотворности државе (The Limits of State Action)*, које се сматра једним од највећих одбрана слободе у просветитељству, истиче: „Држава треба да се уздржи

⁷⁰ Урсула Ле Гвин је у једном интервјуу рекла: „Корак од даоизма ка анархизму сматрам сасвим природним. И сама сам га направила. Они су неупитно повезани, привлаче исту врсту људи, исти духовни склоп“ (нав. у Smith, 1979: 79).

од сваке бригае за позитивну добробит грађана, и не сме отићи ни корак даље од *онога што је нужно да би грађане заштитила једне од других, и од спољних непријатеља*; ни из једног другог разлога држава не сме ограничити слободу“ (1969: 37, мој курзив). Док либерализам сматра да је безбедност на првом месту,

о ономе што се назива слободом код Џуанг Ција и у чан будизму никад се не расправља у контексту права. То није слобода у смислу политичког и правног система. Наравно, слобода се може односити на политички и правни систем, али што је важније она указује на егзистенцијална питања стварних појединаца у животу. (Lin, 2014: 131)

Анархизам, потпуно у складу са овом даоистичком мишљу, полази од претпоставке да је за човека од безбедности важнија апсолутна и неспутана слобода, да је она та која човека чини човеком, која њему даје достојанство, а његовом животу смисао. У анархији стога нема права да помогну грађанину да се избори против друштва. Анархизам верује у снагу човека и не жели да га штити, већ да га ослободи. Није случајно што један од првих анарешких песника анархију упоређује с дететом:

*О дете Анархијо, бескрајно обећање,
бескрајна брижности.*

*Ја ослушкујем, ослушкујем у ноћи
покрај колевке дубоке попут ноћи
је ли са дететом све у реду.* (Легвин, 1987: 116)

Становиште је анархизма да у „архизму“ човек никада не може постати одрастао, самосталан и слободан, јер зна да изнад њега увек постоји нешто – строги отац (у ауторитарним системима) или брижна мајка (у либералним), суштински је небитно. У анархизму изнад човека нема никакве инстанце, нема никог ни да га казни ни да га заштити. Само у оваквом случају може се говорити о истинској политичкој слободи, а самим тим и о стварној одговорности. Анархија је нејако дете које човека не може спасити, али му дарује радост слободне игре.

Главни јунак *Човека празних шака* Шевек на једном састанку УПР-а, централне мреже за координацију производње на Анаресу, истиче основне принципе анархизма на којима је анарешко друштво засновано:

[С]вака владавина је тиранија. Дужност појединца је да не прихвати *никакву* тиранију, да буде зачетник властитих чинова, да буде одговоран. Једино ако тако буде поступао, друштво ће живети, мењати се, прилагођавати се и опстати. Ми нисмо поданици државе која се темељи на законима, већ чланови друштва које се темељи на револуцији. Револуција је наша обавеза: наша нада еволуције. (Легвин, 1987: 419)

Прихватити слободу избора значи бирати из себе, делати из свог бића.⁷¹ У питању је избор који прави појединац, а не друштво, породица, морал, скрупули, образовање, штиво. Избор је направио сâм, и спољне околности, утицаји, људи, не могу се употребити као објашњење, изговор или оправдање за њега. Избор се, наравно, може тикати спољашњег, али он је апсолутно унутарње мотивисан. Ово сву тежину избора пребацује на појединца, али то се ни у једном тренутку не поистовећује са конвенционалним схватањем одговорности, јер тако схваћена одговорност спутава. Таква одговорност је одговорност наметнута споља, одговорност *према*: друштву, породици, религији, моралним нормама. Једини избор који у даоизму утемељени одонизам признаје као аутентичан, јесте избор који полази *из* сопственог бића. Једино према чему човек треба да буде одговоран је он сам, јер је једино што може истински изневерити он сам. Борба за слободу се тако, у крајњој инстанци, открива као борба за задобијање сопственог бића, за његово ослобађање од интернализованих ограничења и норми.⁷² Није спољни поступак слобода за коју се треба изборити, већ спознаја да слобода није избор између доброг и лошег, да доброг и лошег нема, да је слобода да се чини добро вулгаризација идеје слободе. Како Џуанг Ци каже: „Оно што је прихватљиво

⁷¹ И Џон Стјуарт Мил инсистира на пресудном значају избора за слободу: „Само онда када сам за себе бира, човек изоштрава своје схватање, своје расуђивање, своју моћ размишљања, своју душевну вредност и своје моралне склоности“ (2007: 83).

⁷² На самом почетку романа *Човек празних шака* се кроз контраст између Шевека и доктора на свемирском броду успоставља разлика између Анареса и Ураса, те се показује за шта се револуционарни покрет борио пре седам генерација и какву је промену донео. Доктор је представљен као фрагментирано биће, човек форме и конвенције – прави представник свог света. Он савесно обавља *улогу* доктора: понаша се као што се од доктора очекује, говори оно што доктор треба да каже, ради оно што доктор треба да ради. Сва је његова активност усмерена према томе како ће изгледати и какав ће утисак произвести. И касније у роману се у психологији Урашана уочава овај образац: пошто сигурност и потврду своје вредности стичу спољашњим средствима (титула, новац, положај), они су дубоко несигурни у себе, посебно кад се одвоје од своје улоге. Шевеково је понашање сасвим супротно: неусиљено и спонтано, он поставља питања јер га одговор заиста интересује и не осећа се непријатно нити је претерано свестан себе и својих поступака.

називамо прихватљивим; оно што је неприхватљиво називамо неприхватљивим. Пут праве људи који ходају њиме; ствари су онакве каквим их називамо.“ (Zhuangzi, 2013: 11) и још:

Где се опажа исправно, ту се мора опазити и погрешно; где се опажа погрешно, ту се мора опазити и исправно. Стога мудрац не размишља на овакав начин, већ све види у светлости Неба. И он препознаје „ово“, али „ово“ које је уједно и „оно“, „оно“ које је уједно и „ово“. Његово „оно“ у себи садржи и исправно и погрешно; његово „ово“, такође, у себи садржи и исправно и погрешно. (Zhuangzi, 2013: 10)

У другој прилици, на масовном протесту на Урасу, Шевек стотинама хиљада побуњеника описује како изгледа остварење идеала за који се боре, истичући да је Анарес можда будућност Ураса:

Немамо ништа друго до своју слободу. [Немамо шта да вам дамо до вашу слободу.] Немамо никаквих закона до само једно начело међусобне помоћи појединаца. Немамо никакву владу, до само једно начело слободног удруживања. Немамо држава, немамо нација, немамо председника, немамо премијера, немамо шефова, немамо генерала, немамо поглавара, немамо банкара, немамо властелу, немамо наднице, немамо добротворност, немамо полицију, немамо војнике, немамо ратове. А ни много другог немамо. Ми делимо, а не поседујемо. (Легвин, 1987: 352–3)

На овој планети, сходно томе, нема закона, затвора, судија, катанаца, награде и казне, па самим тим ни злочина. Насиље може бити само последица тренутног личног гнева и оно се не санкционише ни на какав званичан начин. Ако казне и има, она је спонтани одговор заједнице на чин који сматра неправедним: чланови заједнице се неће устручавати да починиоцу оваквог дела отворено кажу шта о њему мисле, нити да га изопште из свог друштва. Већ на првим страницама књиге приказано је убиство за које нико не одговара. Неко из групе која се окупила да протестује против Шевековог одласка на Урас каменицом погађа једног од Шевекових чувара, и он остаје на месту мртав. Нико не тражи убицу, нико не хапси узбуњиваче. Припадници бригаде Одбране носе мртвог друга, а надзорница бригаде на сав глас, у шоку, проклиње гомилу. Руља дотрчи до свемирског брода у који је Шевек ушао и ту стане. Не знајући шта би даље, полако се разилази.

Принцип нерегулисања важи и у личним односима:

Један одоњанин прихвата моногамију баш као што би прихватио заједничко предузимање неке производње, какав балет или рад у фабрици сапуна. [Партнерство] је представљало добровољно основану федерацију сличну ма којој другој. Док је била делотворна, она је постојала, када би то престала да буде, престајала је и да постоји. Није посредни била институција, већ функција. Није знала ни за какве друге санкције до оних које се односе на личну савест.⁷³ (Легвин, 1987: 288)

Одоњанско схватање слободе блиско је ономе што Исаија Берлин у есеју „Два схватања слободе“ назива негативном слободом:

Одбрана слободе састоји се у једном „негативном“ циљу – одбијању мешања у личне ствари. Претити човеку да ће бити кажњен ако не пристане на живот у којем не може да бира своје циљеве; затворити пред њим сва врата осим једних, чак и ако га та једна уведе у најсветлију будућност, чак и ако се то чини из најдобрамернијих побуда, значи огрешити се о истину да је он човек, биће које треба да живи сопствени живот. (1992: 210)

У тексту „Дух Џуанг Ција и кинеска утопијска имагинација“ (The Spirit of Zhuangzi and Chinese Utopian Imagination) Лиу Ђианмеи ово негативно схватање слободе повезује с Џуанг Цијевим идејама, посебно са његовим концептом неробовања стварима:

Појам неробовања или неконтролисаности стварима се односи на слободан и неспутан живот, дистанциран од политике, државе, друштвених институција и међуљудских односа који непрестано манипулишу појединцем и ограничавају га. У отпору принуди и поробљавању од стране спољашњих

⁷³ Овако дефинисана моногамија наглашава значај обећања у одоњанској теорији. Иако на први поглед обећање може деловати као ограничавање слободе, оно је заправо њена афирмација. Слобода обећању даје смисао: Кант (2004: 93) тврди да је потпуно аутономан само поступак мотивисан моралним законом који актер одређује самом себи. Обећање слободног човека тако постаје средство духовног развоја и самодисциплине духа. „Обећање је одабран правац, самоограничење избора. Као што је Одо истицала, ако се не одабере ниједан правац, ако се нигде не иде, неће се збити никакава промена“ (Легвин, 1987: 288–9). Одоњанска одговорност не потиче из наметнутих друштвених или обичајних обавеза, већ из бескомпромисног, искреног истраживања сопственог бића и дубоког разумевања парадокса да (макар и самонаметнута) забрана обавезе заправо представља укидање слободе. Употреба слободе значи располагање пуним спектром људског понашања у циљу сопственог развоја. Одо види обећање и верност као значајне елементе слободе. У одоњанском концепту обавезивање може бити тешко, неиздрживо, испуњено патњом – али никад није трпљење и лишавање, јер је увек лични избор:

Одржати непритворну, спонтану верност у једном друштву које није знало за законске или моралне санкције против неверства и одржати је током добровољно прихваћених раздвајања до којих је могло доћи у сваком тренутку и која су могла потрајати годинама, представљало је и те какав изазов. Али људско биће воли изазове, тражи слободу у недаћама. (Легвин, 1987: 291)

фактора, у Џуанг Цијевој филозофији учавамо одјеке Берлинове негативне слободе. (Liu, 2015: 972)

Имајући ово у виду, циљ револуције коју је покренула Лаја Одо је био да омогући први услов на коме виша слобода може да се темељи – немешање власти у људски избор. Апсолутно гледано – та револуција појединцу, суштински, не доноси сама по себи ништа значајно. Али ствара веома добру основу за даље освајање слободе. Лична, апсолутна слобода се може постићи у било каквим условима, али питање апсолутне слободе бића лакше долази до свести у заједници ослобођеној од репресије и манипулације.

Када је тај услов испуњен, основни циљ одоњанског друштва постало је одвицавање од поседовања, које се види као примарни извор друштвене неправде. Трајна револуција и стална опрезност над колевком анархије суштински се односе на ово. Анарес је друштво празних руку, које појединцима даје подршку да се не везују за ствари, људе, идеје.⁷⁴ Стога се по насељавању Анареса револуција и опрезност преносе на план појединачних чланова друштва.⁷⁵ Како Шевеков

⁷⁴ Дарко Сувин у тексту „Параболе разотуђења: наопаки плес Урсуне Ле Гвин“ (Parables of De-Alienation: Le Guin's Widdershins Dance) објашњава:

Распоседнути су они који више ништа не поседују, непропертаријанци, али и они који више нису запоседнути (у смислу запоседнутости злим дусима код Достојевског) или опседнути принципом Имања уместо Бивања, не мучи их више профитерска посесивност без обзира на то да ли се односи на ствари, друге људе, природу, знање (Сабулова и урашка физика) или на самог себе (урашка – нпр. Веина – сексуалност). [...] Распоседнути стога дословно значи – на лепшем, семантички богатијем и снажнијем енглеском – Разотуђени, они ослобођени отуђења у виду физичке реификације (стварима и безличним направама) и физичке опседнутости (злим дусима и оним што Маркс назива фетишима). [...] Анарес бар идеално настоји да буде место огољених, отворених, неиздељених (нрп. професионално или полно) људских односа који су готово у потпуности ослобођени од ствари. Његово име сведочи о томе да он није само земља Ан-архије (недоминације) и негирани (*an*) или преосмишљени (*ana*) Урас, већ и [...] Земља без ствари (*res*); а Урас није само фонетски наглашена сенка Земље [Earth], већ примитивна (*Ur*) и закржљала (свега двосложна) супротност Анареса; то је место које се још није ослободило од *res*. (Suvin, 1975b: пасус 3)

⁷⁵ Винтер Елиот (Winter Elliott) у раду „Рушење невидљивих зидова: индивидуална анархија у делу *Човек празних шака*“ (Breaching Invisible Walls: Individual Anarchy in *The Dispossessed*) каже:

Утопија се сваког дана или у свакој генерацији мора изнова стварати [...] у цикличном процесу дезинтеграције и обнављања који наликује *даоу*. И анархија, која на Анаресу унапређује утопију и изједначена је с њом, захтева стимулус на нивоу појединца – анархистичко друштво може постојати само ако је састављено од веома великог броја појединачних анаархиста. (2005: 160)

Разматрајући улогу појединца у анархистичком друштву Урсуне Ле Гвин, Елиот долази до закључка да је: „остварена утопија *Човека празних шака* [...] лична, досежна само индивидуалним напором и психичком борбом“ (Elliott, 2005: 161).

Размишљајући у истом правцу, Бренан и Даунс (Brennan and Downs) примећују: „Анарес мора остати проблематична утопија, неостварени идеал, заједница која је у опасности од себе саме; у свакој њеној новој генерацији мора бити мушкараца и жена које обећање анархизма још није преобразило“ (1979: 152).

пријатељ Бедап наглашава, као што се нико не рађа цивилизован, нико се не рађа ни слободан (Легвин, 1987: 198). Човекова је једина обавеза револуционарна борба за слободу унутар себе. Истинска слобода су празне руке – не поседовати ништа значи бити слободан. Овај се принцип практично остварује на свим нивоима друштва: од личних односа до организација које координирају активности на целој планети. На Анаресу, на пример, имена деци даје компјутер. На први поглед безличан и механички обичај који подсећа на тоталитаристичке дистопије, ово је заправо добро промишљена пракса против посесивности. Чин давања имена је, што је постколонијална теорија јасно показала, чин присвајања и поседовања: „Именовати свет значи ‘разумети’ га, познавати га и имати контролу над њим. [...] Именовати реалност стога значи имати моћ над њом“ (Ashcroft, 2013: 283). Када дете добије *своје* име, оно добија своју личност и родитељи га посматрају као одвојену, самосталну јединку, а не своје власништво. Од тренутка рођења, Анарешанин је сасвим јединствено и аутономно биће, са сопственим особинама и судбином (на Анаресу не постоје две особе с истим именом). Ова пракса родитеља дистанцира од поседовања, од апсолутне власти над судбином своје креације.

Оштар контраст се оцртава између Анареса и Ураса по питању поседовања и чувања. Урас стоји као друштво пуних, препуних руку, са девет миленијума историје која се стално учи, чува, обнавља, оживљава – насупрот Анаресу – друштву старом свега 170 година, које је одлучило да се бремена прошлости ослободи и започне нови живот по својим правилима.⁷⁶ Традиција и историја притискају и гуше Урас – како државе тако и појединце у њима. Људе ово спутава – они су листом сви изгубили слободу, радост, креативност. Чак се и гроб Лаје Одо, највећег непријатеља урашке цивилизације, чува и добро одржава. Очекивало би се да се власти потруде да затру сећање на њу, или да је демонизују. Али Урас чува, Урас стално пуни своје руке, стално повећава своје бреме.

Шевек на једном пријему износи Урашанима своје искрено виђење њиховог света утемељеног на приватној својини, принципу који се прелива и на

⁷⁶ Ослобођеност Анарешана симболично је приказана и мањом силом теже њихове планете, због чега они могу да расту до веће висине од Урашана које њихова тешка земља спутава и вуче наниже, чини тешким и спречава да порасту.

међуљудске односе. Истиче како ниједна релација није једносмерна – поседовати уједно значи и бити поседован, бити неслободан:

Ви сте богати, ви поседујете. Ми смо сиромашни, ми оскудевамо. Ви имате, ми немамо. Овде је све прекрасно. Једино нису лица. На Анаресу ништа није прекрасно, ништа изузев лица. Лица других, мушкараца и жена. Ми немамо ништа до то, ништа до једни друге. Овде видите драгуље, тамо видите очи. А у очима видите блиставост, блиставост људског духа. Зато што су наши мушкарци и жене слободни... не поседујући ништа, они су слободни. А ви, поседници, поседнути сте. Сви сте ви у тамници. Сви сами, самотни, са убогом гомилом онога што поседујете. Живите у затвору, умирате у затвору. То је све што могу да видим у вашим очима: зид, зид! (Легвин, 1987: 270)

За Урсулу Ле Гвин, међутим, освајање колективне слободе није нужно пут ка духовном развоју. Унутрашња слобода је ствар сваког појединца лично, не зависи од спољних околности (мада јој оне могу ићи на руку или не) и не може се колективизирати. Лаја Одо стога није имала идеалистичку представу о револуцији. Она је била сасвим свесна да је то друштвена револуција, а не револуција свести, да њена револуција није апсолутна револуција хуманости која води утопији без бола и патње, златном добу у коме су сви добри, срећни и мудри.⁷⁷ Циљ њене револуције је био да створи друштво у коме су сви онакви какви у том тренутку јесу без деформације од стране власти, новца, концепата попут религије, породице, морала и одговорности према њима. Патње и окрутности ће бити – док их има у људима. Јер ако су људи слободни да бирају, правиће и добре и лоше изборе.

Отуд не чуди што је анарешко друштво „проблематична утопија“, и што се у свом функционисању сусреће с бројним проблемима. Урсула Ле Гвин се прихватила тешког задатка да покаже практичне тешкоће у остваривању утопије и истакне пресудан значај појединца у њој јер се у утопијама он махом пренебрегава. Филип Е. Смит (Philip E. Smith) разматрајући Кропоткинов утицај на овај роман наглашава: „Ле Гвинова иде даље од Кропоткиновог утицаја

⁷⁷ Фредерик Џејмсон истиче:

Утопија [...] није место у коме је човечанство ослобођено насиља, већ место у коме је оно слободно од вишеструких условљености (економских, политичких, друштвених) саме историје: у коме је оно раскрстило са својим древним колективним фатализмима, управо како би било слободно да са својим међуљудским односима ради шта год хоће – због насиља, љубави, мржње, пола или било чега другог. (Jameson, 1975: пасус 20)

замишљајући напетост у појединцу, друштву и животној средини која би могла да изазове раслојавање и пропадање или незадовољство и фрагментацију у једном анархистичком друштву“ (1979: 85–6). Недостаци појединаца се рефлектују на друштво, те свако друштво заправо представља прецизан показатељ природе појединаца који га чине, ма колико се његовим члановима понекад чинило да заслужују боље. Како Зорица Ђерговић Јоксимовић примећује: „[Утопије] на најочигледнији и најболнији начин сведоче о немогућности човека да се отргне од сопственог дуализма, од неискорењиве склоности насиљу, од неутаживе воље за власт и жеље да комплекс инфериорности излечи комплексом супериорности“ (2009: 136). Анарес зато, поред свих предности, пати од неких друштвених болести које прете да угрозе његов опстанак као слободног друштва. Извор свих проблема овог друштва су неслободни појединци. Они намећу мишљење већине као етичко мерило, што доводи до погрешног тумачења основне поставке одонизма: супротстављања друштва и појединца уместо њиховог садејства и комплементарности. Уочава се и заговарање статуса кво: заустављање природног тока које се огледа у све већем формализму и пацификацији. Последњи значајан проблем је ксенофобија – Анарешани су подигли око себе зид страха и незнања који је готово немогуће пробити.

Човек празних шака тематизује тешкоће успостављања деликатног баланса између анархокомунизма и анархоиндивидуализма, те сталну претњу заједнице да прогута своје чланове, да се заборави да је сваки њен члан пре свега појединац, па тек онда припадник друштва, и да искључиво као остварени појединац може на најбољи начин допринети друштву. Ако се као примарна функција јединке не стави њено лично испуњење – трагање за сопственим смислом живота и његово остваривање, урушава се идеја заједнице срећних људи што би требало да буде циљ сваке утопије. Обриси анархизма који се уочавају у ранодаоистичкој мисли су индивидуалистичког типа, што је посебно видљиво у филозофији Џуанг Ција.⁷⁸ Контрастирањем анархоиндивидуализма и анархокомунизма Урсула Ле Гвин

⁷⁸ Су Кеџиан (Xu Keqian) (2011: 449) описује Џуанг Ција као најоштријег друштвеног критичара древне Кине, који владаре описује као непросвећене, а њихове помоћнике као сметене. Он жели, даље објашњава Су, да „уништи и затре законе које је мудрац створио за свет“, те да „збрише и одбаци (конфуцијанску) благонаклоност и праведност“, пошто су оне ланци и окови на телу и уму појединаца.

указује на потенцијалне недостатке колективизма и утемељује се у есенцијално даоистичком ставу о нужности одређења слободе као индивидуалне категорије, чије манифестације могу бити колективне, али којој извор, како би била одржива, нужно мора бити у појединачној свести. Чим се друштвена функција стави изнад индивидуалне функције, отвара се пут ка репресији.⁷⁹

Прву илустрацију овог проблема представља сцена у којој осмогодишњег Шевека учитељ избацује са часа „Говорења и слушања“ зато што „себичари“ – говори о теми која није занимљива другој деци. Шевек заправо расправља о изузетно подстицајном проблему који потпуно заокупља мисао надареног детета: Зеноновом парадоксу дихотомије који доказује да камен никада не може ударити у дрво, то јест да је кретање немогуће јер „оно што је у покрету мора прво прећи пола пута пре него што стигне до циља“ (Aristotel, 1988: 239b). Шевеков учитељ је несигуран човек оптерећен комплексима, који нема слуха за истинску креативност дететове мисли и један од његових првих великих увида. Али поред тога што открива личне несавршености припадника анархистичке заједнице, ова епизода открива и нешто више од тога: значајан недостатак самог система. У настојању да се спречи себичност и у децу усади колективни дух дељења могу се направити страшни превиди.⁸⁰ И овде друштво прети да прогута појединца, само на другачији начин од капиталистичке репресије: „Институционализација узајамне помоћи постала је претња за иницијативу и стваралаштво Шевека и других чију слободу и креативност гуши или угрожава њихово сопствено наводно слободарско анархистичко друштво“ (Smith, 1979: 85). Изузетни појединци, попут Шевека, у овом друштву прилагођеном просеку и већини бивају не само скрајнути већ и активно обесхрабривани у креативном мишљењу и делању.

После овога, Шевек ће се кроз цео живот суочавати са завишћу и неразумевашем других који га активно спречавају у раду. Сабул, највећи

⁷⁹ Ден Сабиа у огледу „Појединац и заједница у *Човеку празних шака* Урсуле Ле Гвин“ (Individual and Community in Le Guin's *The Dispossessed*) уочава ову скривену претњу анархокомунизма:

Поред тога што квази-држава може да манипулише јавним мњењем, што на Анаресу и чини, овде је стварни проблем заправо у томе што легитимно захтевање солидарности, поверења, заједничког духа и осталог и заинтересованост за њих могу лако постати захтевање једнообразности и конформизма и заинтересованост за исте. (Sabia, 2005: 121)

⁸⁰ Сабиа објашњава: „Педагози и други носиоци социјализације често [...] сматрају да њихов посао промовише солидарност и дисциплинује егоизам, пре или више него да омогућује аутономију, самопоуздање и асертивност појединца“ (Sabia, 2005: 122).

ауторитет за физику на Анаресу, који је репутацију стекао преваром – превођењем радова физичара са Ураса и њиховим објављивањем под својим именом, представља највећу препреку. Присваја Шевеков рад, одбија да препоручи за штампање Шевекову књигу која би дискредитовала теорије на којима је стекао славу, шири приче да је Шевек своје капитално дело заправо украо од њега, одбија да шаље његова писма физичарима на Урасу, отпушта га са Института, и слично. И другим физичарима Шевек је трн у оку: не могу да прате његов рад, па се труде да га ућуткају и демотивишу. Критикују то што се бави опскурном облашћу коју нико осим њега не разуме, не дозвољавају му да држи курс, не дају му учioniцу. Он их пита: „Да ли се бојите ове ствари зато што је нова?“ (Легвин, 1987: 189), чиме још више распирује њихову мржњу. Шевек се суочава са идентичним препрекама са којима се Одо суочавала у ауторитарном друштву. У слободном друштву он је сасвим спутан. Анарес показује своје наличје – чињеницу да се претвара у владавину гомиле – медиокритета који се труде да спрече да се неко издигне изнад њих.⁸¹

Сабулов пример показује како се друштвена слобода подрива личним недостацима и несигурностима, личном неслободом. Истинска вредност нема потребу да се истиче, издваја и добија потврду од других, она је сама себи довољна.⁸² Али када се нешто издвоји као вредност, људи ће почети да му теже, да желе да то имају. Зато Лао Ци инсистира на укидању вредности, на неуздизању било чега.⁸³ Јер чим се једна ствар уздиже, друга се нужно унижава. Једно постаје привлачније, друго мање привлачно. Људи ће бирати оно што се сматра

⁸¹ Бренан и Даунс наводе Орвелову анализу друштва коња у *Гуливеровим путовањима* где „подстицај и притисак јавности преузимају улогу законске принуде“, а која се у потпуности може применити и на анарешко друштво. Орвел тврди да постоји „тоталитаристичка тенденција која је експлицитна у анархистичкој или пацифистичкој визији друштва. У друштву у коме нема закона, а у теорији ни приморавања, једини арбитар понашања је јавно мњење. Али јавно мњење ... је нетолерантније од сваког система закона“ (Brennan and Downs, 1979: 230).

⁸² Свака вредност настала упоређивањем је нужно релативна и не може донети истинско задовољење. Апсолутна вредност – живота, бића, уметничког дела – самодовољна је, самосвојна и неупоређива. Она произлази из аутентичног креативног чина ствараоца: природе, човека, детета.

⁸³ Ускрати важност паметовању и мудровању,
Народу ће то много користити;
ускрати битност човекољубљу и праведности,
народ ће се вратити поштовању породичног реда и углађеном понашању;
ускрати значај умећима и пукој користи,
нестаће лоповлука и превара. (Лао Ц, 2003: 121)

узвишеним, а не оно што сами осећају као свој позив, бираће за друге, а не из себе. Губе се сопствена жеља и склоност, и приклања ставовима већине. „Ко много јури за славом не постаје славан“, каже Лао Ци (2003: 37). Стога ће свако ко дела потакнут спољним мотивима, ма колико постигао, увек бити незадовољан и тражити још. Такви ће људи, суштински несигурни у себе, као потврду своје вредности тражити спољна признања и неће бирати средства да до њих дођу. Овакви људи су формирали скривене структуре моћи, а неслобода се увукла у друштвени живот и слободни ток првобитне заједнице заменила формализмом, крутошћу и пасивношћу. Бедап указује Шевеку на ово стање ствари:

Јавно мњење! [...] Непризната, недопустива влада која управља одоњанским друштвом, угушујући појединачан ум. [...] [Ја говорим] о људима који гледају како им надареност, рад и живот бивају траћени. О ваљаним умовима који су потчињени глупима. О снази и храбрости које су спутане завишћу, похлепом за влашћу, страхом од промене. Промена је слобода, промена је живот: постоји ли било шта примереније одоњанској мисли од тога? Али ништа се више не мења! Наше друштво је болесно. [...] Увек је лакше не мислити за себе. Пронађи неко згодно, безбедно хијерархијско устројство и смести се у њега. Не прави промене, не излажи се могућности неодобравања и осуде, не узнемиравај своје синдике. Оувек је било најлакше допустити другима да владају тобом.“ (Легвин, 1987: 196, 197, 199)

Последњи проблем анарешког друштва који ћу разматрати је страх од *другог*. На Анаресу постоји само једна граница: зид који окружује космодром и анарешку утопију штити од корумпираног поседничког пакла с друге стране. Неминовно се поставља питање каква је слобода коју мора да омеђује зид, која мора да се непрестано чува јер је тако крхка и лако кварљива. Даоизам стоји на становишту да када се нешто прекомерно чува, оно се нужно обесмишљава (Лао Ци, 2003: 39). Предмету или концепту се даје претерано велика вредност, око њега се стежу руке. Када се сва енергија улаже у чување, а не у употребу предмета или принципа, њихов се првобитни смисао губи. Тај предмет или појам постају терет, извор незадовољства, фрустрације, па и беса и мржње. Држањем, лепота се претвара у мучење и обавезу. Стога, сваки зид, ма какво оправдање имао, заустављање је слободног тока. Рај је затвор ако нема капије. Да ли би се

анархисти који су свој свет омеђили зидом могли назвати правим анархистима? Анархиста се постаје слободном вољом, то није наследно право, а на Анаресу више нема могућности избора. Парадоксално, људи су приморани да буду анархисти. Одонизам ће у једном тренутку морати да своје принципе стави на пробу стварности, јер је ових 170 година у неку руку изузетно дуг експеримент под контролисаним условима. Људи се не могу одбијати од другог начина живота засташивањем и условљавањем.

Како у односима између Ураса и Анареса с обе стране влада страх, они су изолацију нашли као најзгодније решење. Али слобода, као вода, увек нађе свој пут. Тако полако између ове две планете почињу да се размењују писма, успоставља се радио-веза, и коначно Шевек одлази на Урас и тиме приморава Анарес да се суочи са стварношћу и изађе из самонаметнуте изолације. Наравно, то ће бити пут крцат опасностима и препрекама. Али сваки је пут слободе опасан. Пут сигурности је пут страха и пут сигурног неуспеха – на њему се извесно губи слобода. Пут отворености је пут слободе. Шевеков политички ангажман је тако природни наставак Лајине револуције – слобода ће се вратити тамо одакле је кренула, описаће пун круг и прави пут у њу ће бити повратак.



Они који подижу зидове сами су своји сужњи

Типични јунаци Урсуле Ле Гвин су изузетни појединци који имају посебно изражену тежњу за слободом: делање им полази из унутарње нужности, они категорички одбијају да поклекну под притиском спољних чинилаца – друштва, традиције, наметнуте одговорности – и боре се свом снагом за идеју која је дубоко укореењена у њима и која их води. То никад није догма или идеологија, већ дубоко проживљена субјективна истина уобличена одбацивањем званичних дефиниција, ослушкивањем себе и неуморним испипавањем танане нити таме која понире у дубину бића и којој се тако лако изгуби траг. Апсолутна вера у себе и своју истину овим ликовима даје огромну снагу да се изборе са притисцима околине и да не пристају на компромисе, иако ти притисци нису увек непријатни нити су

увек очигледно негативни. Много пута оно што неко од јунака чини делује погрешно, често је сам против читавог света. Али он непогрешиво зна какве изборе треба да направи јер му је визија јасна, и спољни утицаји не могу да га скрену с пута унутрашње нужности.

Пошто су Лаја Одо из „Дана уочи револуције“ и Шевек из *Човека празних шака* препознали слободу као своју суштинску вредност, у разматрању личног аспекта ове идеје усредредићу се на анализу њихових ликова и начина на који њихов животни пут разрешава супротстављеност јединке и заједнице. Обоје клешу свој идентитет тиме што индивидуалност ослобађају од наслага друштва, а идеолошка супротстављеност друштава у којима живе потцртава универзалност овог процеса. Друштво се тако показује као нужни спутавалац слободе појединца, а ово ослобађање као неопходан процес у духовном развоју човека – колико год друштво било засновано на добрим и здравим основама, оно има своје границе: не може подарити индивидуалну слободу. Људска је судбина да се за своју слободу бори, да слобода никад није датост, да се она мора заслужити. Да би се истински ослободио, човек мора да препозна, преиспита и сруши све границе у себи, да се прочисти од свих наноса који су се у њему током живота наталожили. Тек кад упозна границе у себи и кад овлада њима, кад их потпуно схвати и онда превазиђе, он ће бити истински слободан. Деловаће из највреднијег дела себе који може да просија када је сопство прочишћено. Нема много појединаца који имају потребу за оваквом слободом.⁸⁴ Већина је задовољна неометањем од стране власти (Анарес), те ограничавањем ометања или компензацијом за ометање (Урас).



Одо: прави пут је повратак

Револуционарни покрет Лаје Одо на Урасу одбија имена, одбија трајне слогане, одбија икакво окоштавање. Његов је циљ анархија – флуидност, недефинисаност, несметани ток. Па ипак, када се неки покрет, чак и овако радикално анархистички, омасови, лако се пацификује. Идолопоклонство према

⁸⁴ Како би се ово нагласило, специфичност Шевекове личности се оцртава у контрасту са бројним неслободним ликовима: његовом мајком, Сабулом, доктором са *Обазривог*, студентима на Урасу, Оииеом и другима.

лидеру је почетак формализације. Одо је постала жива легенда и у фами створеној око њеног лика је изгубила себе. Парадоксално, живот највећег борца за слободу годинама је строго уређен: она држи предавања, одговара на писма, путује према распореду који за њу праве други, што је одавно изгубило сваки смисао. Рутину одржавају инерција, навика, пристojност. Цуанг Ци говори о овој уроњености у метеж спољашњег света:

[Људи] се уплићу у све с чиме се сусретну. Дан за даном свој ум користе у борби, понекад величанственој, понекад подлој, понекад безначајној. [...] Грчевито се држе свог положаја као да су се пред боговима заклели на то, сигурни да је то пут до победе. [...] Даве се у ономе што раде – а не можеш их натерати да се врате.“ (Zhuangzi, 2013: 8).

Одо поставља питање где су у томе живот и суштина, и схвата да је суштину изгубила, и то не због старости. Управо јој екстремна ситуација у којој се нашла – мождани удар, физичка оронулост, све очигледнија близина смрти – даје снагу да одбије да у томе учествује. Да се избори за своје последње поље слободе. Екстремне околности олакшавају активирање рефлекса за побуну против обесмишљавања јер откривају, с болном очигледношћу, бесмисао и узалудност скрупула. Лаја у последњим тренуцима живота одбија да се препусти инерцији одговорности према свом циљу, револуцији, и да њен избор буде условљен спољним чиниоцима уместо слободном вољом. Постигнуту слободу, схвата, треба чувати и бранити, јер она није заувек стечена.

У оваквим размишљањима о слободи и њеној неухватљивости приближава се време уговореног састанка са страним студентима. Лаји је мука од уговорених састанака лишених стварног смисла и за њу и за посетиоце, и одлучује да на састанак не оде. Да искористи своје право на слободну одлуку. Онда, у последњем тренутку, ипак мења мишљење и одлучује да види студенте – и тај сусрет је предиван. Споља, он је један од хиљада истих, студенти су исти као и увек – млади, пуни нада и излизаних идеја које сматрају оригиналним. Разлика је само у томе што је Лаја овог пута *одлучила* да их види, а није се препустила распореду који су други за њу осмислили. И зато што је одлучила да их *види*, она у том кратком сусрету ужива. Разлика између жељених, одабраних сусрета и оних наметнутих је огромна. Одо се подсећа основа сопственог схватања слободе: стварност осмишљава и бира човек сам. Тек када изабере своје догађаје, тек када

им приступи из позиције да их је слободно одабрао, а да је исто тако, без гриже савести, без последица, могао да их одбије – може им се препустити. Очекивања везана за њу само су њена. Не може да изневери друге, суштински, али може себе. По речима Фритјофа Капре:

Спонтаност је *тао*-ов принцип делања, а како људско понашање треба да се обликује по узору на деловање *тао*-а, онда спонтаност треба да одликује и све људске делатности. Делати у складу са природом за таоисте, према томе, значи делати спонтано и у складу са сопственом истинском природом. (Сарга, 1989: 136)

Бирати из слободе и из себе, игра је и лепота. Лаја поново открива да је све боље кад је спонтано и неуређено. Уређивање и рутина представљају линију мањег отпора и живот тежи да у њих склизне, те им се стога треба активно супротстављати – али то се не може постићи спољним поступцима јер су усиљени и неефикасни, већ само из себе, спонтаним делањем.

У цуангцијевској визији света

посебна пажња [се] посвећује питању односа *космичког тока*, природе и слободе. Свет духа је свет слободног испољавања бића. Са њим се превазилазе ограничења јаства. Бити једно са свим бићима подразумевало је овладавање својом бити. Ту нема места за разлике између споља–унутра, космичко–људско, да–не. (Пушић, 2015б: 251)

Лаја, у складу с овим, дубоко осећа да се врата бића и личне слободе отварају креативним изразом. Оспољавањем унутрашњег и поунутравањем спољашњег. Да би ушла у себе мора да изађе из себе. До себе може доћи само живим, стваралачким односом са светом који је окружује. Једино се тако може поново задобити – отварањем, давањем и примањем. Креативни израз двоструко је отвара – ка себи и ка свету. Обликовањем своје стварности она је присваја и дајући јој форму себе утискује у њу, даје себе свету. Тако поново упознаје себе и задобија себе, покреће замајак спонтане размене и слободе учествовања, стварања и кретања. Слобода је стални проток. Међудејство и садејство човека и света, потпуно спокојно и лишено зебње јер је утемељено у дубокој спознаји да су они једно. Мноштво које је једно у сваком тренутку. Игра која не престаје. Сваки аутентични чин оспољавања окреће појединца његовој суштини и његовом бићу из кога ће обновљене снаге наставити игру.

После сусрета са студентима, који јој је дао нову снагу и елан, Лаја одлучује да прошета. У екстремној ситуацији (старост, мождани удар), која се још више заострава – лупање срца, мућење вида, бубњање у ушима због напора – искрсава најважније питање: ко сам ја? Питање на које се у доколици не може одговорити из себе, истински, јер у доколици је срж постојања невидљива, у доколици темељ бића остаје неприметан и скривен. Одговара се концептима, идејама и промишљањем јер нада завава. Нада тера човека да изађе ван себе и решење тражи споља. Кад нема наде, кад нема спаса било какве врсте – појединац се суочава са самим собом. Тада је једина чињеница он. Тада је једини материјал који има на располагању он сам. Лаја се налази пред избором: може се препустити ламенту над изгубљеним (младошћу, мужем, здрављем) и тако се (последњи пут) окренути спољашњем и побећи од унутрашње стварности или се суочити са собом таквом каква јесте овде и сада. У тренутку огромне патње она храбро остаје сама. Крајња физичка спутаност јој, парадоксално, даје слободу. Доведена до руба егзистенције – у потпуној физичкој исцрпљености – на питање ко сам ја себи не даје промишљен, већ проживљен одговор. Одговор који у себи сједињује мисао, емоцију и тело по први пут. Она љушти слој по слој свог идентитета: да ли је чувена револуционарка? Не. Да ли је оронела старица? Не. Да ли је жена која воли свог мужа Тавирија? Не. Да ли је шеснаестогодишњакиња, шестогодишњакиња? Не. Све то и јесте и није. У својим размишљањима она се креће од идентитета за друге до идентитета за себе. Од најдруштвенијег дела свог бића – револуционарке, до најприватнијег: девојчице на прагу своје куће. Схвата да све аспекте њеног идентитета повезује нит која је постојала откад зна за себе. У тренутку ове спознаје све се искуство слива у једно – у непосредни доживљај. Она достиже стање које Ни објашњава као стање савршеног човека, мудраца, по Џуанг Цију: „Савршени човек живи без раздвајања себе од окружења. Он себе види као део природе, пре него као појединца који је супротстављен окружењу. Он не прави разлику између унутрашњег и спољашњег“ (Ni, 1993: 25). Чистог погледа, Лаја види стварност око себе. У себи. Себе. Она доживљава епифанију. У искуству патње, слабости и блиске смрти не као апстрактним обрисима, већ врло опипљивим чињеницама, долазе празнина и сјај. „Стигла је кући; никада није ни пошла од куће. ‘Право путовање је повратак’. Прашина, блато, праг у

сиротињском крају. А иза тога, на даљем крају улице, поље пуно високог, сувог корова, таласавог на ветру док се спушта ноћ“ (Легвин, 2013а: 313). Девојчица на прагу куће у сиротињској четврти и старица на прагу куће у сиротињској четврти су једно. Вратила се на почетак. Њен почетак и њен крај. Пре ове спознаје Лаја се плашила да не падне – страх од пада је мотив који се провлачи кроз читаву приповетку. Зато је села кад је на улици осетила слабост. Међутим, Џуанг Ци каже да „прави човек из древних времена није знао ништа о љубави према животу, није знао ништа о мржњи према смрти. Појавио би се без одушевљења; вратио би се без узрујаности [...] Примио би нешто и у томе уживао; заборавио би на то и вратио га назад“ (Zhuangzi, 2013: 43). Стога сада, по повратку из шетње у којој је доживела откровење, она је сасвим мирна и спокојно ишчекује свој пад. Његово је време. Пут је повратак.

Лајина прича све време тече ка сопству, ка унутрашњости: од акутног осећања старачког тела, преко избора и повратка слободи поступања до преиспитивања идентитета и његовог изразито субјективистичког одређења. Све ово оцртано је на позадини догађаја који иду у супротном правцу – у правцу оспољавања. Припрема за револуцију је на врхунцу и унутрашње незадовољство и потреба револуционара за слободом ће се коначно јавно исказати. По речима Алана Вотса, „кључ односа између јанга и јина је *сијанг-шенг* (*xiang-sheng*), узајамно подстицање или нераздвојивост“ (Watts, 1981: 22). Настајање и нестајање, оспољавање и поунутрење, јанг и јин откривају се као „динамички идентитет кроз који провејава космичка утемељеност свега што постоји“ (Пушић, 2015б: 154). То је непрекидна ускомешаност, флуидност, ток и игра силе усмерене ка унутра и силе усмерене према споља. Лајин живот се креће ка унутра, а њено животно дело ка споља. Спојиће се симболично у тренутку њене смрти – у тачки остварења две слободе, два лика идеје за коју је живела.



Шевек: свет у празним рукама

Ванредно надарени физичар са Анареса Шевек је спутан окошталом структуром „проблематичне утопије“, разматраним у одељку о друштвеној

слободи. Попут Лаје Одо, он увиђа да и појединац и друштво стално морају да се активно боре за слободу и да је зидове лакше саградити него срушити. Разбијање зидова је стварање континуума и ослобађање празног у себи. Враћање бинарног доживљавања света у аналогно, а издиференцираног у природно, неподељено, недељиво.⁸⁵ Тако Шевек није само научник, већ особа за чији је живот од средишњег значаја концепт слободе који остварује на свим пољима: у науци, у игри с децом, у односу са женом, у друштву. Његов је пут ослобађања и померања граница, пут постојаног праћења налога сопственог бића. Делаше из једноставног, из суштине бића, споља може изгледати јако замршено, компликовано, непринципијелно и претерано. Стога се многим чини да Шевек изневерава основне принципе одонизма и прети опстанку анарешког друштва из себичних циљева – како би успостављањем везе с Урасом остварио себе као научника. У ствари, он поново оживљава запостављени анархистички идеал и омогућава његову реактуелизацију. Слично Лаји, Шевек кроз увиде о себи спознаје и недостатке свог друштва, а превазилажењем сопствених граница и рушењем сопствених зидова преображава читав свет. Ово је у складу са једном од основних претпоставки кинеске филозофије, да достигавши ступањ мудраца, човек постаје једно с косомосом. Фунг Ју-лан објашњава: „Шта је највиши вид достигнућа за које је способан човек *као човек*? Према кинеској филозофији, то није ништа мање до бити мудрац, а највише достигнуће мудраца јесте поистовећење појединца са свемиром“ (1992: 17).⁸⁶ Ова ће идеја у *Човеку празних шака* добити изузетно лепу метафоричну обраду.

Дар који Шевек носи у себи надилази њега самог, чини сопство небитним, чини свакодневни живот и односе небитним. „Још у раној младости дошао је до сазнања да се у извесним погледима разликује од свих осталих које је

⁸⁵ Урсела Ле Гвин указује на ово целовито сагледавање света које Анарес дели с кинеским поимањем света описујући цетијанску физику: она је превише мистична за Земљане јер не поставља границе између науке, мистицизма и религије, већ људско искуство третира као континуум (Легвин, 1987: 87). У Кини нема поделе на ум и емоције, они су једно – *син*, ум/срце. Шевек истражује принцип симултаности који, да би се схватио, мора укључити и разум и осећање и интуицију – човека целог. Тек ум који је уједно и емоција и осет може бити слободан.

⁸⁶ Цуанг Ци је ово исказао својом препознатљивом сликовитошћу:

Мудрац се наслања на сунце и месец, свемир под руку меће, са стварима се меша, збрку и метеж оставља какви јесу, а робове сматра узвишенима. Обични се људи напрежу и боре; мудрац је тупав и глуп. Учествује у десет хиљада ствари, а достиже једноставност у *једном*. (Zhuangzi, 2013: 16)

познавао“ (Легвин, 1987: 127). За њега, слобода је бескомпромисно, јер је тако једино могуће, чување и гајење свог дара. Она је љубав према својој тајни, свом дару који није од овог света. Ни слобода није од овог света, зато овај свет прескаче. Она је ослобађање суштства од терора сопства. То је овладавање сопством и његово довођење на праву меру, у функцију која му припада. Унутрашња слобода се открива као препуштање делу себе који је већи од себе, предавање светом, заумном, недокучивом суштеству и плес са њим. Усклађивање с најдубљим, најтамнијим, најскривенијим делом бића. Слобода је скок у себе, сумануто храбар и често очајнички. То је екстремно померање граница све док филм који је овај свет не пукне и открије шта је испод и иза. Ово ослобађање суштства од сопства код Шевека се одвија кроз низ спознаја и дубоких криза које им претходе.

Први Шевеков велики увид у суштину ствари везан је за већ поменути парадокс кретања. Парадокс као оруђе спознаје значајан је појам Лао Цијеве и Џуанг Цијеве филозофије. Један од најзначајнијих мотива и у приповеци и у роману, „Прави пут је повратак“, цитат из *Књиге о даоу и деу*, и сам је парадоксалан. За Џуанг Ција „тезе и противтезе постоје једна за другу, међусобно се прожимају и једна другу стварају“ (Ch'ine, 1984: 381). Лепота парадокса, међутим, није доступна свима. Шевеку је апсурд за који је ум способан подстицајан. То је игра која залази иза стварности, иза рационалности. То је разум који сам себе поништава. Разум који разобличава сопствени монопол над стварношћу откривањем бесмислености привидне неумољивости логике. Шевеку је прича о камену који никад неће ударити у зид смешна. Већини људи је веома узнемирујућа. У свакодневном животу релативност разума, тј. његова ограниченост на себе и његова исправност само унутар сопственог система, обично није овако очигледна. Разум се сматра поузданим инструментом интерпретирања стварности и господарења њоме. Преиспитивање тог убеђења кроз парадокс уздрмава саме темеље схватања света већине људи јер показује да разум може да докаже шта год пожели на начин коме се не може изнаћи недостатак, али да искуство открива његову апсолутну арбитарност. Зато учитељ тако бурно реагује. Зато већина људи неће схватити шалу – јер за њих то није

шала, то је напад на њихову стварност. Шевек веома рано схвата да су разум и логика у језик заоденута игра. Да они нису истина, већ систем са својим правилима. Он ову игру схвата врло озбиљно, она га потпуно обузима, али с једном кључном разликом у односу на друге: он свесно прихвата правила логике и разума. Као у свакој игри, да би успела нужно је прихватити њена правила. Али ма колико се у игру унели, никада не заборављамо на њен арбитарни карактер. Отворивши разум и логику као поље игре (уместо да их схвати као ограничавајући скуп правила која се намећу стварности и којима се стварност веома често саображава), Шевек отвара простор за креативну интеракцију са светом око себе. Природа је датост, правила су измишљена. Правила су игра имагинације, производ човековог креативног додира са светом. Она су начин тумачења света, потичу из човека, усмерена су ка човеку. Резултат су његовог настојања да схвати свет. Правила је створио човек по мери човека, она су нужно антропоцентрична. Њима се играм, озбиљно, увиђа овај осмогодишњак, откривам свет, кушам га, схватам. Настојим да откријем божанску меру – своју и света. Испипавам стварност, истражујем себе у потрази за савршеним односом бројева, најлепшим тоном, најскладнијим обликом.

Управо зато што се тако млад ослободио страха од парадокса, заволео га и схватио као ослобађајућу игру, Шевек касније успева да пробије толико граница: у физици, у друштву. У друштву неједнакости на Урасу, он проналази једнакост која му је годинама недостајала на планети једнаких – себи равне умом. Због недостатка страха од парадокса, он пробија границе физике. За Шевека, као и за Џуанг Ција, поигравање се, дакле, не одвија, као код Дериде, само у језику. Парадокс у даоизму није само језички, већ првенствено онтолошки принцип. Чине (Ch'ine) објашњава да је за Џуанг Ција ова игра парадокса „космичка драма која се одиграва не само у лингвистичком театру људских знакова, већ и на онтолошкој позорници *даоа* као врховне стварности“ (1984: 382–3). Парадокс је наш страх – он нам поставља границе. Кад се ослободимо страха и препустимо парадоксу, видимо да граница нема. Парадокс је граница која служи као путоказ и као тест храбрости, тест вредности, зато је његова употреба раширена међу мистцима. Онај ко је довољно храбар да се одважи да нападне границу, да жели да је пробије, да види оно што је иза, биће награђен спознајом да је граница била

химера – да границе нема, да је све увек било ту. Само сталним искушавањем граница долази се до спознаје безграничног.

После годину дана боравка у Абенају, највећем граду на Анаресу где је дошао како би у централној научној институцији, Средишњем институту за науку, изучавао физику, Шевек доживљава највећу кризу у животу. Његов свет се распада: побио је теорије на којима је даноноћно радио шест месеци, Сабул присваја његов рад и објављује га под својим именом, а он је приморан да прихвати његову нечасну понуду, добија запаљење плућа и одводе га у болницу.

Шевекова мајка Рулаг, његов тихи бол, место у њему недоступно и ограђено зидом јер га је напустила кад му је било две године, долази му у посету у овом делиријуму. Он је се плаши и бежи од ње као од смрти. За њега, мајка је енигма, форма потпуно глатка и затворена, што се огледа и у њеном изгледу – чак нема ни боре, и до ње Шевек не може да продре. Рулаг је далека, хладна и недокучива, као и место у њему резервисано за њу – ограђено и недоступно, толико умртвљено да више и не боли. Нуди му помоћ за сналажење у Абенају, али њена понуда долази прекасно – он се већ навикао на живот у великом граду, већ је давно прошао кроз необичност његових ритмова, нашао начин за рад са Сабулом и на Институту. Кроз ово је прошао сам, и та самоћа га је искалила, истесала, изградила. Зато мајчину помоћ одбија. Схвата да му је она у ствари учинила услугу тиме што је није било, да је тиме био очигледније суочен са метафизичком усамљеношћу, из које се кристалише биће и лучи слобода. Мајка долази као последња енигма, последњи страх, последњи зид у овој етапи живота, и њен траљави покушај да с њим ступи у контакт му поново показује колико је сам. Време је да се растане и од страха од ње и жудње за њом, који су му правили друштво свих ових година, који су му давали осећај да не би био сам да је она ту, да је његова самоћа њена кривица, да га је она изневерила. Суочавање са овом усамљеном, повређеном, несигурном, крутом и хладном женом разбија му ту илузију. Он није сам зато што је напуштен, он је егзистенцијално сам. Како би кренуо даље, како би могао да понире дубље у себе и ослобађа се, морао је да доживи значај самоће, да схвати да је слобода „оно уважавање [човекове]

самотности којим се та самотност једино надилази“ (Легвин, 1987: 128).⁸⁷ Спознање апсолутне егзистенцијалне усамљености није лако. Шевек је морао да прође кроз изузетно тежак период кризе како би га освојио. По мајчином одласку он почиње да плаче, због страха од ње, због прекршених обећања, због збрканости времена – схвата да је осећање страха које је преко петнаест година гајио према њој заправо осећање из прошлости, фантомско осећање које му је годинама црпело снагу. Он не плаче јер га је она повредила, јер је добио потврду њене хладноће и безосећајности, већ зато што се тим плачем ослобађа дуго заробљених осећања. Срушио је зид који је окруживао бол и страх због мајчиног напуштања, и плач који је чекао преко петнаест година да буде пуштен да оде пролази кроз њега. Један старији пацијент долази да га утеша и загрли, али утеха не може доћи од другог. Љубав, утеху и снагу мора пронаћи у себи. После свих ових догађаја, Шевекове су руке знатно празније него што су биле.⁸⁸

⁸⁷ У опису односа између Шевека и Гвараб, старе професорке физике, дубље се разрађује тема усамљености, даровитости и дељења. Гвараб се, услед старости, док предаје губи и лута. Међутим, када уочи Шевека, његов бистри, жедни поглед, она се буди из ове сенилности. Њена предавања одузимају дах – студенти би требало да их се плаше – када би имали довољно памети да их се плаше. Она предаје за Шевека. По први пут у животу, неко разуме оно што она говори. Открива се њен богати, дубоки, комплексни поглед на универзум, који други не могу ни да назру. Шевек га схвата. Целог живота учена да дели, коначно је нашла неког ко може да прими оно што има да да, и да њој да нешто што она може да прими. Овде се показује проблематичност појма дељења, који је наизглед врло једноставан (као што се показало и у епизоди са каменом који никад неће ударити у зид). Већина људи дељење види на једном плитком, механичком нивоу, и то оваквом друштву омогућава да функционише. Међутим, највредније ствари не могу се поделити, не могу се изнети. Највредније ствари су тајна која сама себе чува немогућношћу комуникације. Гвараб је годинама покушавала да подели своје највредније знање, најзначајнија открића и није могла. Јер за дељење је потребно двоје. Потребан је и неко да то прими. А дубоке ствари не жели и не може свако да прими. Зато смо есенцијално, егзистенцијално усамљени – јер оно највредније нужно остаје у нама. Зато другачији, даром обележени појединци тако акутно осећају ову усамљеност, свесни да оно што се иначе дели не дотиче суштину. Шевек и Гвараб имали су ту срећу да поделе нешто изузетно вредно, да им се најдубље, најфиније мисли преплету и оплоде. Они зато жудно, жедно, кад год се случајно сусретну, отпочињу, без икаквих увода, причу о свом свету, о физици. У другим околностима они не функционишу и немају једно другом шта да кажу јер немају потребу да се баве површним стварима. Зато, када је она превише изнурена да би причала о физици, они ћуте, а на њено „мало једеш“ он поцрвени. Њихов однос не припада овом свету, нити може припадати овом свету.

⁸⁸ Шевекова навика да напушта и да се не везује, утемељена у овом дубоком осећању усамљености, има велики значај за остваривање његове животне замисли. Он одлази у Обласни институт, одлази у Абенеј, одлази на Урас. Сваки од ових одласака је коначан, не одлази да би се вратио. За собом оставља оно што је претходно изградио као живот. Међутим, свестан је могућности повратка, тј. свестан је да заправо ништа важно не може да напусти, све и да хоће: „*Можеш* се вратити кући, тврди Општа темпорална теорија, под условом да схватиш да је кућа место у коме никада раније ниси био“ (Легвин, 1987: 68–9). Утемељен у оваквој сигурности, слободан је да прати своју идеју. Управо због тога, Таквер ће га ипак пронаћи иако је остала на Обласном институту, он ће се с Ураса вратити на Анарес мада је веровао да је то немогуће, и пут се заиста показује као повратак.

У једном тренутку Шевек је, како се чинило, био окружен непремостивим препрекама: рад му није ишао, Сабул га је саботирао, није могао да добије курс, да пошаље писмо, да објави рад. А онда, с Таквериним доласком – с променом угла – све без икаквог напора долази на своје место. Криза је прошла и стваралаштво га потпуно обузима. И оно што је деловало као стагнација или назадовање показује се као фаза у напретку. За неке ствари једноставно није било време и морао је сачекати да њихово право време дође. Шевек ступа у директан додир са чистом стваралачком енергијом – чини му се да знање не долази из њега, већ да само пролази кроз њега, да га користи као средство да се испољи. Мукотрпним радом на свом ослобађању и даром с којим је рођен дотакао је космичке изворе стваралаштва: оно што није лично, део бића који је већи од нас, који нам је у основи, али остаје скривен. Када се дела из њега настаје уметност, најшире схваћена. Шевек је успео да постигне оно чему је тежио, „делати из самог средишта сопствене душе“ (Легвин, 1987: 209) – из свог неизрецивог:

И он је радио. Рђави почеци и узалудности минулих година показали су се као припремни рад, као темељ постављен у тами, али ваљано постављен. На тој основи, методично и брижљиво, али уз спретност и поузданост које као да нису припадале њему, већ неком знању које је дејствовало кроз њега, користећи га као посредника, саздавао је предивно, стамено устројство Начела Истовремености. (Легвин, 1987: 222)

Током дугог периода кризе који је претходио овом пробоју, Шевек се први пут суочава са проблемом одговорности и морала. Да би дошао до спознаје личног утемељења одговорности и етике, мораће да пређе дуг пут самоиспитивања и сазревања:

Са двадесет једном годином Шевек није баш био умишљен, зато што му је морал био страствен и драстичан; но тај морал се и даље уклапао у крути калуп, у поједностављени одонизам коме су децу учили припрости одрасли, што је наликовало на својеврсно ускогрудно придиковање. (Легвин, 1987: 184).

Шевек интернализовањем овог „ускогрудог придиковања“, деградираног одонизма који супротставља појединца и друштво, себи забрањује да се бави само физиком јер осећа да на тај начин изневерава заједницу и одлучује да половину свог времена посвети друштву: не само волонтерском раду, већ и дружењу које га

не испуњава, љубавним односима који га остављају равнодушним, слушању предавања која је давно превазишао. Тек када увиди арбитарност морала као скупа усвојених правила и забрана, њихову грубост и неприменљивост у многим ситуацијама, тек када их схвати као друштвену конвенцију, форму, која није унутрашње правило којим се треба руководити – он може доћи до истинске моралности – оне утемељене у себи и сопственом осећању света. Настојање да живи живот према туђим правилима и да се саобрази конвенционалном моралу води га у осакаћено и несрећно битисање. Морал је део људског бића и свако га у *себи* мора пронаћи и неговати. По Лао Цију, оно што се од другог може научити су *ли*, правила (2003: 35). Ту спада прескриптивна моралност. Међутим, право знање се не може добити од других људи. Превазилажењем концепата добра и зла, делања према споља, отвара се могућност за истинско сазнање. У том контексту Радосав Пушић у огледу „Да ли је црна боја боја“ истиче да „сазнавање није сакупљање, већ одбацивање“ (2013: 16), а Лао Ци тврди: „Даово кретање је враћање“⁸⁹ (2003: 38) – враћање у себе које открива нове димензије, нове перспективе. Једино живот заснован на сопственим правилима може бити плодан и испуњен. Овако заснован морал није неморалност или аморалност. Он је, као што је претходно изложено, истинско преузимање одговорности за себе и према себи.

Биће потребно да прође десет година да Шевек одбаци концепт супротстављености интереса појединца и друштва и спозна суштинску неодвојивост анархоиндивидуализма и анархокомунизма, и овај догађај означава почетак велике синтезе духа која ће објединити целокупно његово искуство и окончати се на Урасу мирењем физике следа и физике истовремености у Општој темпоралној теорији. Он схвата да се, упркос ставу већине, јединка и заједница међусобно не искључују, већ напротив, да је њихова различитост управо оно што их зближава, а њихова снага у употпуњавању супротности:

Постао је стога сада сигуран да је његова коренита и неограничена воља за стварањем била, говорећи одоњанским речником, своје сопствено оправдање. Његово осећање првенствене одговорности према властитом раду није га одвојило од његових ближњих, од његовог друштва, као што је мислио. Напротив, оно га је потпуно сјединило са њима. (Легвин, 1987: 389)

⁸⁹ У преводу Урсуле Ле Гвин: „Прави пут је повратак“.

Мирење супротности у њиховом непрекидном мешању и превирању, њихово надилажење спознајом њихове комплементарности суштина је даоистичког концепта *јина* и *јанга*. Шевек, тако, налази средњи пут – пут мирења, а не искључивости, пут шире визије. Увиђа да је најбољи допринос човека друштву његово остваривање као индивидуе. Жртвовање зарад помагања заједници или другоме, негирање сопственог бића зарад друштвене улоге, не може довести до стабилног друштва нити стабилног појединца. Урсула Ле Гвин, утемељујући своје виђење у Лао Цијевим схватањима, задовољно, стабилно друштво види као мозаик задовољних, стабилних појединаца. Оно друштво које не деформише, не потчињава појединца својим потребама, већ снагу и равнотежу налази у садејству различитости, слобода, избора, друштво је каквом треба тежити. Стога Шевек доноси кључну одлуку: отићи ће у Абенај и основати Синдикат иницијативе како би одштампао интегралну верзију својих *Начела истовремености*, чије је претходно издање Сабул уништио интервенцијама на тексту, одштампаће и Бедапов *Нацрт отвореног образовања у науци* и све друго што УПР одбија да објави. Започеће револуцију у друштву револуције: „Они који подижу зидове сами су своји сужњи. Испунићу своју праву функцију у друштвеном организму. Почећу да рушим зидове“ (Легвин, 1987: 388).

Истинска слобода нема везе са стереотипима о слободи. Праћење налога сопствене слободе Лају Одо води у затвор, а Шевека у својевољно изгнанство – у нешто што уопште не изгледа као слобода. То је зато што се слобода не обазире на свој изглед и на то како ће је други интерпретирати. Незадржива потреба да сруши зидове у себи и у анарешком друштву Шевека је одвела на Урас, иако је имао само нејасну представу о томе шта тамо треба да уради. Једино што је знао јесте да тамо треба отићи, и то празних шака. На броду који га води на Урас, Шевек размишља о овом парадоксу: „обећао [је] себи да ће убудуће делати само према властитом слободном избору. И држећи се тог обећања стигао је овде: у овај безвремени тренутак, ово место ван земље, ову собицу, овај затвор“ (Легвин, 1987: 15).

После годину дана боравка на Урасу доживео је кризу сличну оној од пре десет година на Анаресу. Мислио је да је формулисао Општу темпоралну теорију,

али испоставило се да је погрешна. Он зна чему тежи, али још не може да пронађе прави пут до свог циља:

– [Т]и хитнеш камен ка дрвету и сад, ако си симултанист, камен је већ ударио дрво, а ако си секвентист, до тога никада не може доћи. За шта се, дакле, одредити? Можда би ти се највише допало да бацаш каменове не размишљајући о томе и тако се уопште не одређујеш. Мени се, међутим, више допада да ствари прихватим у сложеном виду и да се одредим за обе могућности.

– Како... како их помирујете? – упита стидљиви човек усрдно.

Шевек се готово насмејао у очајању. – Не знам. Већ веома дуго радим на томе! На крају крајева, камен ипак удара дрво. А то се не може објаснити ни чистим следом ни чистим јединством. Но, ми и не желимо чистоту, већ сложеност, однос између узрока и последице, средства и циља. Наш модел космоса мора бити у подједнакој мери неисцрпан као и сам космос. Сложеност која укључује не само трајање него и постајање, не само постојање него и постанак, не само геометрију него и етику. То за чим трагамо није одговор већ само како да поставимо питање... (Легвин, 1987: 267)

Када би до теорије и дошао, Шевек је нема коме понудити: Анарешанима је није дао јер овом изолованом друштву ничему не би служила, а Урашани су лажљиви, подли и себични, и желе је само због интергалактичког престижа. Много питања, а мало одговора. Али права питања већ садрже одговор у себи.

Увид у науку на Земљи и Ајнштајнов рад постичу Шевекову мисао: човек је навикао да подиже зидове, да разграничава и класификује, да диференцира континуитет, да аналогно претвара у бинарно. Ајнштајн је наглашавао како је његова теорија искључиво физика, да нема везе с метафизиком, филозофијом или етиком. Шевек осећа да је то немогуће, да је и Ајнштајн сам то написао управо зато што је осећао суштинску неистинитост оваквог разграничавања, што су га, можда, уплашиле импликације рушења зидова разума. Разум мора да се уруши сам у себе како би ослободио целовитост бића, која се огледа у идентитету физике, метафизике, филозофије, етике, душе, тела. Ајнштајн је открио да поседује дубоко разумевање ове целовитости тиме што је признао да верује да његова физика

описује реалност. Реална слика стварности нужно се открива као надразумска.⁹⁰ Ајнштајнова теорија је и даље лепа, корисна и валидна, иако почива на погрешним хипотезама. Јер теорија у којој је све тачно, Шевек увиђа, јесте таутологија. До истине не води истина. Истина се ствара и осећа, неопипљива је и неухватљива, надљудска. Човек може да ухвати њене одблеске. Она је откривање и сједињавање са светом, са ритмовима и процесима универзума. Теорије су спој бесконачног и коначног, објашњење бесконачног појмовима и оруђима коначног. Све што може да се *докаже* као истинито је банално. Истина је недоказива, она далеко надилази разум: „На подручју недоказивог, или чак оспоривог, почивала је једина прилика да се изиђе из круга и крене напред“ (Легвин, 1987: 329). И Шевек руши зид који је пред њим стајао десет година – недоказивост његове хипотезе није битна! „[Раније је] пипао у мраку и посезао за извесношћу, као да је то нешто што је могао да поседује. Захтевао је сигурност, јемство, што није било дато, а и које би, све и да јесте, постало тамница“ (Легвин, 1987: 329). У срцу сваке велике теорије стоји неухватљивост, недоказивост – празнина – тајна. Тек спознавањем и прихватањем празнине, несигурности, неизрецивости као основе бића, основе света, Шевек *ствара* истину о свету. Јер истина не постоји, истина се не проналази споља. Она је интерпретација, тумачење света. Она се може само створити. Врхунац слободе је тајна. Он коначно налази начин да језиком физике искаже схватање времена које је пре много година спознао, размишљајући о односу своје тадашње среће и пређашње патње, али није могао да га уобличи, а по коме је све што се досад десило део садашњег тренутка:

Шеваку је сада било јасно – и он би држао за будаласто када би другачије сматрао – да су све оне убоге године које је претходно провео у овом граду биле део његове садашње силне среће, зато што су водиле ка њој, приправиле га за њу. Све што му се раније догађало било је део онога што му се сада догађа.“ (Легвин, 1987: 217)

Овај тренутак је део свега што се икада десило јер се у прошлост човек не може вратити другачије него овакав какав је сада. Тако настаје мешавина садашњости, прошлости и будућности: све сам ја у овом тренутку, а истовремено је то ја

⁹⁰ Овакво обухватно схватање реалности одлика је великих стваралаца, па Тарковски каже: „Само оно што је проведено кроз субјективну, стваралачку визију [...] моћи ће да доврши особен, сложен свет који одражава реалну слику стварности“ (1999: 28).

саткано од свега што је било и што ће бити. Ја јесам и нисам ја. Ја постојим и не постојим. У томе је дијалектика времена – сви претходни и будући тренуци одређују овај тренутак и истовремено он одређује све претходне и будуће тренутке: „[уколико] прошлост и будућност [не постану] део садашњости кроз сећања и намере, нема, људским аршинима мерено, никаквог пута, никаквог места где би се стигло“ (Легвин, 1987: 217). Сопство тако увезује време у чвор. Сопство тако заправо ствара време. Изван сопства, време не постоји.

Зид је био срушен. Вид му је постао јасан и целовит. Оно што је видео било је једноставно, једноставније од свега осталог. А у тој једноставности находила се свеколика сложеност, свеколико обећање. Било је то открочење.

Био је то чист пут, пут кући, светлост. (Легвин, 1987: 330)

У тренутку епифаније, коначног освајања слободе, Шевек је срушио и последњи зид и свестан је тога. Његова потрага за слободом је окончана. Лајин и Шекеов тренутак животног испуњења су другачији јер је начин достизања слободе за сваког различит. Зато се инсистира на томе да се највеће знање не да пренети.⁹¹ Свако је на путу сам, а у једном тренутку стаза се мора напустити и човек мора *створити* сопствени пут. Отуд скоковита, изненадна природа просветљења – то је тренутак скока из општег у сопствени пут – потпуно самосвојан, неизрецив и непоновљив. У блеску открочења схвата се да пута заправо нема – да ми правимо пут. За Лају су тако пут људи и друштво, а за Шекеа физика.

Сутрадан, слуга Ефор Шекеу прича о суровом животу сиромашних. Он по први пут чује ту страну живота на Урасу. Није случајно што се управо сада, кад је Шевек стекао слободу и потпуно отворио своје биће, Ефор осећа слободним да с њим подели интимне и потенцијално опасне информације. Такође, није случајно што Шевек баш сада добија те информације, кад може да их на прави начин искористи. Дошавши до истине у физици, способан је да је уједини са осталим аспектима живота у једну велику животну синтезу: „Научно постигнуће доноси и осећање личног и друштвеног испуњења својственог целовитом сагледавању

⁹¹ Чан будизам држи да имитација Будиног пута не може бити прави пут. Тек напуштање Будиног пута може повести у том правцу. У том контексту Линђи Јисјуен (Linji Yixuan), чан учитељ из периода династије Танг, каже: „Ако сретнеш Буду, убиј га“. Свако мора да *створи* свој пут. Живот је креација, а просветљење круна креативности. То је најузвишенији *стваралачки* чин и имитацијом се не може доћи до њега: „Ослободити се од Буда, његовог учења и сваког бесмисленог имитирања и понављања његовог пута, у основи је значило уистину постати Буда и следити његов увид у суштаство бића“ (Пушић, 2015б: 237–241).

времена и космоса“ (Smith, 1979: 94). У њему се хармонично сједињују физика и етика, лична и друштвена слобода. Шевек је сада, потпуно јасне мисли, потпуно јасног пута којим треба да иде, спреман за делање. Ово је *ву-веи* – делање из празног, делање без делања. Он није био спреман за делање док није сасвим прочистио себе, док није дошао до тачке прозирности ствари и увидео почела космоса. Сада може да дела, да дела на свим нивоима, из позиције мира и сигурности. Јер зна који је његов циљ: да свој рад дâ целом свету, да га одбрани од ограђивања и присвајања. Дилема Анарес или Урас разрешила се превазилажењем: ни Анарес ни Урас, и Анарес и Урас – цео познати космос.

За Шевека више нема упрошћавања, нема есенцијализације, нема бинаризације – свет је континуум. По питању разумевања друштва ради исто што је урадио и са временом: иде тежим путем, путем мирења опречности: и секвенцијалност и симултаност, и ужас и лепота:

Достојанство и лепота собе у којој су се он и Ефор налазили били су поједнако стварни као и прљавштина из које је потекао Ефор. За њега, задатак мислиоца био је не да порекне једну стварност у корист друге, већ да их споји, повеже. А тај задатак није био лак. (Легвин, 1987: 335)

Овај тежи пут свеобухватне визије је пут *даоа*. Свет није онакав какав се на први поглед чини, све је сложено, мора се ићи дубље и све посматрати из више углова.⁹²

Убрзо после ове спознаје, Шевек ступа у контакт са урашким револуционарима да би их подржао у борби за слободу и приближио се одговору како да своју теорију учини доступном свима. Он још не зна коме ће је дати, али

⁹² Цуанг Ци то овако формулише: „узмете ли танушну влат или велики стуб, губавца или лепотицу Сиши, ствари срамотне и сумњиве, или гротескне и необичне, Пут чини од свих њих једно. Подвојеност их чини целовитим; потпуност их ослабљује“ (Zhuangzi, 2013: 11), док код Лао Ција иста мисао налази следећи израз:

*Уколико на свету постоји само лепо,
онда ни оно не (може да) постоји;
Уколико на свету постоји само добро,
онда ни оно не (може да) постоји;
Зато,
пуно и празно рађају једно друго,
тешко и лако ослањају се једно на друго,
дуго и кратко обликују једно друго,
високо и ниско (суочени) успостављају једно друго,
звук и глас (заједно) хармонију чине,
пре и после (по природном реду) следе једно друго. (Лао Ц, 2003: 64)*

кристално му је јасно коме не треба да је да. И у овоме је пошао од погрешне хипотезе, али ће га она на крају довести до правог циља:

Дошао сам на Урас са Анареса зато што сам сматрао да овде могу да обавим посао до краја и да објавим целу ствар. Нисам схватао да је овде свака замисао власништво државе. Ја не радим за државу. Не могу да узимам новац и ствари које ми дају. Желим да одем одавде. Али не могу натраг. И тако сам дошао овде. (Легвин, 1987: 345–6)

Објашњава свој мотив за долазак на Урас: да би створио и поделио своју велику теорију. Јер на Анаресу, планети која се сасвим изоловала од остатка универзума, није било могуће уобличити, довршити идеју, а чак и када би било – Анарешанима она није била потребна – јер реч је о идеји тоталитета, теорији која се тиче целог универзума, која обухвата све што постоји – и немогуће је остварити је на месту које је око себе подигло зид из страха од контаминације. Морао је да изађе из те скучености у свет како би писао о свету. Били су му потребни простор и проток. Какву би корист Анарес имао од Шевекове теорије кад се она управо коси с циљевима овог друштва – она би омогућила комуникацију с целим познатим универзумом, а циљ Анареса је да спречи комуникацију са другима. На Урасу је успео да дође до своје идеје, да је уобличи. Међутим, схватио је да, иако цела и заокружена, она још није спремна – јер средство је циљ, а користећи урашки репресивни систем да дође до теорије, он је изневерио другу суштинску идеју свог бића – идеју слободе. Све док остваривање једне од ових идеја подразумева изневеравање друге, то значи да на њој још треба радити, да она није готова – управо као што Велика темпорална теорија није била потпуна док секвенцијалност и симултаност нису престале да искључују једна другу. Тек кад нађе начин да једна идеја афирмише другу, да се оне међусобно ојачавају и подстичу, надопуњују, Шевеков ће задатак бити успешно обављен. И он сада зна како то треба да уради: уместо да теорију времена прода капиталистичком режиму на Урасу, он мора наћи начин да је *поклони*, и то не некоме, већ свима. Целом познатом човечанству. Да око своје идеје не сагради зидове, већ да је пусти у свет слободну, неспутану, свима и свуда. Тек када буде доступна свакоме, она ће у себи отелотворити и идеју слободе, она ће и сама постати идеја слободе, те ће свака *употреба* темпоралне теорије бити уједно употреба и афирмација слободе, сталне промене и солидарности.

Тако уз помоћ побуњеника Шевек успева да се спаси урашких власти које желе да украду његову теорију и долази у амбасаду Земље, чланице Екумена, где ће остварити своју намеру. Амбасадорки објашњава:

Зар не схваташ да желим да вам дам то... као и Хаину и осталим световима... и земљама на Урасу? Али свима вама! Тако да нико ту замисао не може употребити, као што А-Ио хоће, да стекне превласт над осталима, да постане богатији или да победи у новим ратовима. Тако да не можете да искористите истину за лични ћар, већ само за опште добро.⁹³ (Легвин, 1987: 403)

Шевек може да унапреди слободу друштва, света, само када се избори за сопствену слободу и достигне је. Друштвена и лична слобода су се слиле у једно:

[Т]ог тренутка разлика између ове планете и оне, између Ураса и Анареса, није му била нимало значајнија од разлике између два зрнца песка на морској обали. Нису више постојале провалије, није било зидова. Није више било изгнанства. Видео је саме темеље васељене и они су били стамени. (Легвин, 1987: 331)

Шевекова теорија која као своју суштину носи ослобађање од подвојености – времена и простора, науке и етике, једног и мноштва – отвара се као подстицајна метафора о утицају појединца на читав космос.⁹⁴ Пробијањем границе свог ума Шевек пробија границе између светова, оживљавајући даоистичко схватање које просветљеног човека поистовећује с космосом:

[Н]ирвана (потпуни спокој и бескрајна слобода) није ни могла бити ништа друго до поигравање животне моћи (самсара). Ослобођење кроз вечно утрнуће у основи је значило вечно подавање животу, улазак у понор света, постајање једно са моћима које га утемељују и, повратак у *првобитно стање* (Лао Ци) где се *види* лице сопства пре него се оно и јавило обликом. Ту се

⁹³ Ово је сасвим супротно од научника на Урасу и Земљи, који не воде рачуна о моралним импликацијама својих проналазака. Урсула Ле Гвин је у више наврата наводила Роберта Опенхајмера као инспирацију за Шевеков лик. Етика и наука се, њено је становиште, не могу раздвајати, не може се изоловати један део ума без освртања на остале. Овакво чињење неће донети истину, то неће бити прави пут и неће водити миру. Тек када цело биће, сви аспекти бића, уђу у настанак дела – то се дело може надати трајности.

⁹⁴ Урсула Ле Гвин ће касније, у причама о чуртену „Прича Шобија“ и „Плесом до Ганама“ додатно продубити и проблематизовати ову метафору, истражујући немогућност колективизације индивидуалности. Парадоксално, просветљење је спознаја апсолутног идентитета свега, али је уједно апсолутно субјективно и не може се делити.

рађа слобода. Слобода од светог и профаног, од умног и безумног, од било које подвојености. (Пушић, 2015б: 240–1)

На основу његове теорије биће направљен ансамбл, који ће омогућити тренутну комуникацију између било које две тачке у свемиру и тиме уједињење свих познатих светова. Амбасадорка је усхићена могућностима које ово отвара:

Могла бих да установим шта се на мом матичном свету догађа *сада*, а не шта се збивало пре једанаест година. Тако би се могле доносити одлуке, постизати споразуми, делити информације. Могла бих да разговарам са дипломатама на Чифвору, ти би могао да разговараш са физичарима на Хаину, не би било потребно читаво поколење да замисли стигну са света на свет... Знач, Шевече, мислим да би та твоја једноставна ствар могла да промени животе свих милијарди људи на девет Познатих светова. [...] Она би омогућила постојање Лиге светова. Федерације. Раздвајале су нас године, деценије које су пролазиле између одласка и доласка, између питања и одговора. То је као да су изумео људски говор! Можемо да разговарамо... коначно можемо заједно да разговарамо. (Легвин, 1987: 402)



Урсула Ле Гвин је у овим делима дала приказ *процеса* задобијања слободе који се одвија кроз ступњевито превазилажење низа баријера.⁹⁵ Отуд свеprisутна употреба метафора рушења зидова и празних руку. Слобода у даоизму није концепт или идеја, већ конкретан стваралачки акт, повратак у коренску природу бића. О слободи се не спекулише, на њој се ради, она се ствара духом, душом и телом – целим бићем. Сваки корак ка слободи је аутентичан стваралачки чин, креација која потиче из најдубље природе бића и уједно крчи пут ка њој. Сваки корак ка слободи нужно мора бити стваралачки, јер се за њега мора пронаћи најбољи *израз*. Ослушкивањем потребе најдубље природе и испицавањем, тражењем адекватног израза те потребе, глачањем и усавршавањем њеног остварења, биће пробија пут ка својој слободи. Што више прати налог своје

⁹⁵ Говорећи из позиције западњачке филозофије, Лаш Свенсен истиче „да је слобода нешто што се управо мора замислити у степенима, и да се рад који можемо спровести на самима себи треба посматрати као процес ослобођења, којим можемо достићи већи степен слободе и самосталности“ (2013: 103). Он, међутим, одбија могућност постизања апсолутне слободе јер се задржава у границама строге рационалности – у којој апсолутна слобода какву оцртава даоизам и није могућа.

коренске природе, то ће израз тог налога бити чистији, а усавршавањем израза налог постаје све јаснији. Тако, у дијалектичкој спреси, налог и испуњење, импулс и акт крче простор слободe у појединцу и утемељују га у спокоју празног. Слобода, спокој празног, не води у пасивност, већ у „делање из празног“, из мира. Тако се, на још једном нивоу, прави пут показује као повратак. Човек дела, ствара, испољавањем се заправо све време враћајући свом духовном завичају – коренској природи, празном, „месту одакле све јесте тако како јесте“ (Пушић, 2015б: 243). Циљ даоистичке праксе је овладавање *пуним* – спознатљивим аспектима бића – како би се отворио простор за *празно* – несазнатљиви део бића који је општа основа свеколиког постојања. Ово празно је суштинска слобода, пробуђеност, *дао* – потка вечности у пролазном свету. Тако се сви ступњеви ослобађања кроз које Шевек и Одо пролазе заправо показују као припремне радње за искорак у квалитативно другачији вид постојања. Човек празних руку не може да држи ствари, али не може ни да негира њихово постојање: „Слобода је распетљавање веза које бића имају у свету, не бежање од везаности или повлачење из света“ (Пушић, 2015б: 154). Ослобађањем, јасног погледа, он остаје мек у свету. Мекоћа расплиће болне и замршене везе. Мекоћа их чини ирелевантним – празне руке грле читав свет. Он дубоко схвата да, ма колико то болно било, ма колико потреба за сигурношћу била велика, све што ухвати, све што задржи губи вредност. Лепоту и богатство Ураса, физике, живота у крајњој линији, он може имати, парадоксално, само док их нема, док их пушта да поред њега, око њега, кроз њега пролазе, док потпуно, целим бићем доживљава сваки тренутак додира са светом, али се истовремено уздржава од тога да за њим посегне. За истинско живљење и у даоизму и у будизму есенцијална је дубока лична спознаја пролазности и несталности свега што јесте, свега створеног. Ствари бивају док пролазе, док се вечно мењају: „из овог прихватања пролазности [Шевек] је развио своју огромну теорију којом је показао да је оно што је најпроменљивије уједно и најпуније вечности“ (Легвин, 1987: 68). Све је промена – промена која је манифестација непроменљивог, зато се класична кинеска књига о природи и зове *Књига мена (Ји њинг)*. Парадокс сопства је што у сталној очигледној промени тражи нешто стабилно, нешто за шта ће се ухватити, што ће му дати сигурност. Пред њим су две могућности. Прва је да се хвата за пролазне ствари и грчевито

покушава да их задржи, у чему може бити мање или више успешан, имати мање или више среће, и створити мање или више уверљив привид трајности. Човек који бира овај пут бира пут страха, статичности и грча и боље или лошије скривену егзистенцијалну несигурност. Други пут је пут *даоа*. Жудња за трајним је исконска потреба бића, која га усмерава ка почелу, ка његовој космичкој природи. Трајност се не може наћи у спољњем свету, нити у унутрашњем свету који је рефлексија спољних утисака. Клицу вечности и сигурности човек може наћи када се пробије кроз завесу наметљивих спољних утисака и њихових отисака у себи. То не може да учини њиховим потискивањем или бежањем од њих, они су реални и постоје. Они нису илузија. То чини спознајом и прихватањем њихове пролазности. Само ако прихвати пролазност пролазног може да се отвори за вечност вечног. Узимање пролазног као трајног је илузија. Сâмо пролазно није илузија. Оно што даље усложњава ово јесте чињеница да у свему пролазном постоји клица вечног. Вечно и пролазно нису одвојени ентитети, већ су у сталном динамичном односу, мешању, игри. Спознати неухватљиво вечно у основи свега пролазног јесте ступити у „место одмора сопства“, „у нескривено светла“, у *дао* – постати пробуђен, постати једно са темељним почелима космоса, постати космос сâм. Ступањем у неподвојено бивствовање Шевек и Одо задиру у у сферу неизрецивог која је предмет следећег поглавља.

НЕИЗРЕЦИВО

*Ја ћу сада проникнути у пустош и у беживотно ништа, да бих тамо
потражио биће; ја ћу ступити у неки мрак и хоћу да он одјекује.*

(Ли Ђи)



Потрагом за смислом у даоизму долази се до наглашене свести о немогућности изражавања најдубљих спознаја. Празнина као трансцендентно-иманентна коренска природа бића нужно остаје неизрецива, тајна. Жеља за сазнањем, показало се, ствара притисак у појединцу који се разрешава у имплозији ума сатераног у парадокс, апсурд, непојмљивост. Интуиција ослобођена овим самопревазилажењем ума уводи биће у место тајне – у празно. Та спознаја је неизрецива и не може се уобличити, али биће бива суштински преображено овим искуством. Све изрециво њоме бива измењено, али она сама остаје недоступна.

У претходном поглављу однос једног и мноштва је разматран првенствено с политичког становишта. Сада ћу се окренути метафизичким импликацијама даоистичког виђења односа идентитета, дуалитета и плуралитета. Зато је ово последње поглавље посвећено детаљнијем разматрању извесних метафизичких основа које творе темеље културе у целисти, а посебно религијско-мистичких система, у романима *Лева рука таме* и *Причање*, и њиховој вези са даоистичким онтолошким принципима. Према схватању древних Кинеза, све што постоји, како је у поглављу о природности изложено, производ је космичке заиграности – игре *даоа* – те је тако целокупни свет појавног манифестација недокучивог. Све што постоји као основу свог постојања има оно што не постоји, и представља израз неизрецивог.⁹⁶ Стога је све нужно непотпуно, јер никада не може да изнесе у

⁹⁶ Г. К. Честертон, писац и филозоф познат по специфичном начину доказивања ставова којим је заслужио епитет британског принца парадокса, проницљиво примећује да је нужно направити разлику између неизрецивог и нејасног:

Многи од савремених проблема, у религији и другим стварима, настају просто јер ми брκαмо појам „неподложен дефинисању“ са речју „неодређен“. Ако неко говори о одређеној духовној чињеници као да је она „неподложна дефинисању“, ми сместа замишљамо нешто магловито, облак са нејасно омеђеним ивицама. Али ово је грешка чак

бивање своју суштину – и, мада је то тешко схватљиво и наоко парадоксално, управо као такво је савршено. У свему насталом, због тога, кретање и игра никад не престају: *дао* и једно, једно и два, два и мноштво феномена у вечном су динамичном односу, те комешање, превирање пуног и празног, израза и тајне стално траје.



Дуалност: светлост је лева рука таме

Дуализам стоји у самој основи кинеског погледа на свет. Изворно, појмови *јанг* и *јин* су се односили на осунчану и сеновиту страну планине, а затим се значење појма *јанг* проширило на све оно везано за сунчеву светлост и светло уопште, а појма *јин* на оно што подразумева одсуство светлости, сенку, таму. Фунг Ју-Лан у *Историји кинеске филозофије* објашњава даљи пут диференцирања значења овог пара појмова: „У каснијем развоју, *Јанг* и *Јин* су се почели сматрати двама космичким начелима или силама које представљају мушкост, активност, топлоту, светлост, сувоћу, тврдоћу (*Јанг*); односно женственост, пасивност, хладноћу, таму, влажност, мекоћу, итд. (*Јин*). Све појаве у свемиру настају узајамним дејством ова два основна начела“ (1992: 161).

Динамику међудејства или „борбе“ *јина* и *јанга* оцртава Радосав Пушић на следећи начин: „*Јин* је нешто ‘потпуно’, ‘савршено’. *Јин* увек ‘одговара на позив’, на веома специфичан начин *јин* је ехо акција које предузима *јанг*. *Јин* је нешто крајње ‘статично’, ‘довршено’, нешто у чему нема уобичајене динамике и акције на коју смо, иначе, навикли. *Јин* је спокој, мир, мук“ (2012: 115). *Јанг* тако „дуби“ своју активност у савршеном, завршеном *јину*. Како стоји у тексту *Хуаи Нан Ци* „јанг делује, јин бива трансформисан“ (Graham, 1986: 31). *Јанг* се у *јину* резбари, *јин* је врхунац *јанга* и почетак *јанга*. *Јанг* је уништавање савршенства *јина* и уједно круна *јина*. Стално кретање, стално мешање, стално исписивање космичких шара подразумева непрестано стварање и разарање, исцртавање,

и у свакодневној логици. Ствар која се не може дефинисати је прва ствар, примарна чињеница. (2016: 5)

оживљавање и замирање.⁹⁷ У шари празнина/подлога је подједнако битна као сам испис. *Јин* стално гута *јанг*, а *јанг* се урезује у *јин*. Циклус стварања из савршеног ничег до завршеног нечег је незаустављив јер завршено нешто се истог тренутка претвара у бременито ништа. Потенцијал статичног неодољиво привлачи *јанг* да се истог трена упише у њега, да утисне свој печат, да се јави и остави траг. Статично тежи делатном, делатност врхуни у стабилности. Чистота жели да буде укаљана, мрља да се очисти. Крећемо се да бисмо стали. Мирујући планирамо кретање. *Јин* је бело и црно, *јанг* је пут од-до.⁹⁸

Марсел Гране (Marcel Granet), један од првих синолога који су се бавили социолошким проучавањем кинеске културе, у својој утицајној студији *Кинеска мисао (Le pensée chinoise)* износи претпоставку да се чак и сам кинески језик обликовао под утицајем дуалистичке космолошке представе *јина* и *јанга*. Иако се касније указивало на аспекте кинеског језика и његовог историјског развоја које оваква генерализација није узела у обзир,⁹⁹ дијалектика *јина* и *јанга* неоспорно остаје у срцу кинеског размишљања до данас, што А. Ч. Грејам и истиче речима да „нема сумње о средишњем значају бинарних опозиција у кинеској култури“ (1986: 27). К. Г. Јунг, у чијем раду у целости значајно место заузимају мирење супротности и прихватање Сенке, тамног и потиснутог аспекта природе појединца (као суштински аспекти психотерапије), у коментару *Тајне златног*

⁹⁷ На поимање супротности веома блиско даоистичком наилазимо код Лао Цијевог савременика Хераклита. Јединство супротности као „свеприсутна бит логоса“ (Јасперс, 1988: 18) један је од најзначајнијих концепата његове филозофије. Хераклитов *полемос* (који се најчешће преводи као „рат“, али који је пре „борба“ или „рас-прављање“) као „темељ живота, вечно отворено поље поигравања васељенских моћи“ (Пушић, 2015а: 59), принцип је хармоније супротности суштински истоветан са вечним преплитањем *јина* и *јанга*. Паралела између Лао Ција и Хераклита овде не престаје: кључни појмови њихове мисли, *дао* и *логос*, умногоне су сродни. Ову везу детаљније разматрају нпр. Џон Островик (John Ostrowick) у књизи *Увод у стару филозофију: Грци и Лао Ци (An Introduction to Ancient Philosophy: The Greeks and Lao Tzu)* и Лунгси Џанг (Longxi Zhang) у студији *Дао и Логос: књижевна херменеутика на истоку и западу (The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics East and West)*.

⁹⁸ Имајући у виду овакву природу односа *јина* и *јанга*, Сувинова тврдња да „двосмислености увек присутне у [делу Урсуле Ле Гвин] не долазе превасходно из статичног уравнотежавања две алтернативе у типу јина и јанга, два принципа или супротности (светлост-тама, мушко-женско, итд) [...] и да су настојања да се Урсула Ле Гвин подведе под даоизам (који је несумњиво имао утицаја) осуђена на пропаст“ (Suvin, 1975b: пасус 12) мора се сагледати у светлу ауторове неупућености у природу основних даоистичких појмова и принципа.

⁹⁹ На пример, структуралистичка анализа А. Ч. Грејама (А. С. Graham) *Јин-јанг и природа корелативне мисли (Yin-Yang and the Nature of Correlative Thought)*.

цвета истиче неговање хармоније супротности инхерентно кинеском етосу као знак високог ступња цивилизацијског развоја:

[К]ако историја кинеске филозофије показује, [Кина] никада није отишла толико далеко од средишњих психичких чињеница да би се изгубила у једностраном претераном развоју и прецењивању једне издвојене психичке функције. Отуд Кинези нису никад испуштали из вида парадоксе и поларност својствене свему што је живо. Супротности се увек уравниотежавају – то је знак високе културе. Једностраност, иако даје замаха, ознака је варварства. (Јунг, 1982: 60)

У наставку, Јунг говори о томе да је у западној цивилизацији тежиште на интелекту и о консеквентном потискивању ирационалног.¹⁰⁰ На сличан начин подстакнута увидом у кинеску мисао, у често навођеном есеју „Да ли је род неопходан?“ (Is Gender Necessary?) Урсула Ле Гвин објашњава своје виђење западњачке неравнотеже у корист активног принципа¹⁰¹ која ју је и подстакла да *Леву руку таме* изгради око средишње идеје равнотеже супротности:

Наше је проклетство отуђење, одвајање *јанга* од *јина* [и морализација *јанга* као доброг, *јина* као лошег]. Наместо потраге за равнотежом и сједињавањем, јавља се борба за превласт. Инсистира се на поделама, а пориче међузависност. Дуализам вредности који нас уништава, дуализам надређеног/подређеног, владара/поданика, власника/власништва, корисника/коришћеног, могао би да уступи место нечему што се мени чини, из ове перспективе, као један модалитет интеграције и интегритета који је много здравији, смисленији и много више обећава. (Le Guin, 1989: 16)

¹⁰⁰ За разлику од Запада, где је поларизација између тамног и светлог добила морално значење, у даоизму нема овакве етичке распоућености. Даоизам сматра да нема светла без таме и таме без светла, да се они налазе у свему и да нису пријемчиви за етичку анализу која би била равна разматрању моралности рођења или смрти, моралности храђења или спавања. За даоисте, саткани смо од светла и таме, у њиховој игри је лепота материјалног бивања.

¹⁰¹ Корен овог фаворизовања активног принципа може се видети у одавно примећеној чињеници да се на Истоку на супротности гледа као на комплементарне, док их Запад готово без изузетка супротставља, што Чарлс Мур (Charles Moore) језгровито описује као „став, унеколико тежак за разумевање, који подразумева ‘и једно и друго’ – за разлику од западњачке тенденције да се мисли по обрасцу ‘или једно или друго’“ (1977: 6). Запад, тако, не препознаје да „[и]спод борбе лежи пријатељство; испод озбиљног лежи разиграно; испод раздвајања појединца и света лежи структура поља“ (Watts, 1975: 33). Визија супротности у којој су оне у креативном садејству се, ако изузмемо Хераклита и филозофе надахнуте његовом мишљу, могла наћи само у тешко приступачним мистичким традицијама.

У антологији *Савременици будућности*, Зоран Живковић каже: „Иза многоструких парова опозиција, на којима почива унутрашња динамика дела [*Лева рука таме*] америчке списатељице, не стоји дијалектичко стапање супротности већ њихова стална напета равнотежа, у темељу чега није тешко разабрати утицај таоистичке филозофије, са ‘јином’ и ‘јангом’ као кључним категоријама“ (1983: 414). *Лева рука таме* је тако прича о *два*, о дуалности која твори *једно* само кроз очување своје различитости.¹⁰² Та централна идеја *два* које је *једно* носилац је развоја радње на више нивоа: у основном заплету представљена је у односу између Генли Аија и Естравена, а даље њене манифестације се крећу од биолошке природе андрогиних Гетењана у којима се у вечном пулсирању периодично издвајају мушко и женско и поново стапају у бесполно једно, преко политичке дихотомије Кархиде и Оргореина, до духовно-религиозне подвојености на тамну Хандару и светли Јомеш, и дубоког разумевања и употребе дијалектике супротности у самој Хандари. Коначно, овај се тематски фокус прелива и на форму романа: Генли Аи и Естравен су стваралачки пар у обликовању текста који је пред нама, јер нам се он открива кроз смењивање једног и другог приповедачког гласа који описују наизменичне догађаје, а затим, са отпочињањем њиховог заједничког путовања, ови се гласови спајају, обогашујући један другог у описима истих догађаја. Како објашњава Н. Б. Хејлс у једном од првих разматрања улоге андрогинности у овом роману, раду под називом „Андрогинија, амбивалентност и асимилација у *Левој руци таме*“ (Androgyny, Ambivalence, and Assimilation in *The Left Hand of Darkness*):

Када се два пријатеља нађу на Леду, прелази између Генлијево приповести у првом лицу и Естравеновог дневника дају нам две перспективе истих догађаја и тиме богатије, комплексније разумевање тих догађаја него што би било која од њихових прича сама могла да пружи. [...] Међусобне везе између њих, начин на који се одражавају једна на другу како би нам дале осећај шире целине, показује да наративна форма отеловљује креативну тензију између дуалности која је средишња тема романа. (Hayles: 1979: 107)

¹⁰² У изврсној анализи структуре првих романа Хаинског циклуса, Рафаил Нуделман износи запажање да „код Урсуле Ле Гвин [постоји] принцип који се непрестано понавља, својеврсни ‘космички закон’: фрагментираност која рађа потребу за јединством преображава се у јединство које рађа нову фрагментираност. Циљ појединца, заједнице, и рационалног света у целини, јесте постизање хармоничне целине уз очување индивидуалности њених саставних делова“ (Nudelman, 1975: пасус 35).



Физиологија Гетењана један је од аспеката романа који тематизују начело хармоније супротности. Гетењани за разлику од Земљана нису котинуирано способни за полну активност. Уместо тога, слично свим сисарима осим виших примата, имају естарски период који се зове *кемер*. Када нису у кемеру, Гетењани су у *сомеру* – периоду сексуалне неактивности и андрогиније. Они су, тако, метафора *једног* које је *два*: отеловљење равнотеже активног и пасивног, мушког и женског принципа – постојања квалитативно другачијег од нашег поларизованог.¹⁰³ Генли Аи објашњава Естравену паралелу између даоистичког концепта *јина и јанга* и природе људи на овој планети. За разлику од човека, коме је стално потребан други пол како би га довео у равнотежу, Гетењани су у аутаркичној равнотежи:

На чистом листу [...] нацртао сам круг са двоструко закривљеном линијом у њему, зацрнио јинову половину симбола и вратио бележницу мом садругу. „Познајеш ли овај знак?“

Дуго га је посматрао зачуђеним погледом, али ипак рече: „Не.“

„Пронађен је на Земљи, Хаин Давенанту и Чифвору. Представља јин и јанг. *Светлост је лева рука таме...* како оно беше? Светло, тамно. Страх, храброст. Хладно, топло. Женско, мушко. То си ти, Тереме. Оба и једно. Сенка на снегу.“ (Легвин, 1978: 197)

Иако Урсула Ле Гвин у овом роману тежиште ставља превасходно на родне конвенције, психолошку снагу полне одређености и њене социолошке импликације, те на стереотипе који су срасли с биолошким датостима,¹⁰⁴ њен се

¹⁰³ Овим описом бића која оличавају заокруженост и самодовољност двога обједињеног у једном Урсула Ле Гвин се придружује богатој традицији књижевних и религијско-мистичких обрада мотива андрогиније коју је започео Платон у *Гозби* описом андрогина који су били округли и у себи обједињавали мушки и женски пол (2015: 193d–193e) и реактуелизује ову тему:

Од објављивања *Лево руке таме* Урсуле Ле Гвин 1969. године, изван број књижевница је почео да се бави концептом андрогиније, стварајући алтернативне светове засноване на слици јединства у којој су „мушки“ и „женски“ елементи складно уравнотежени унутар појединца и/или друштва. (Annas, 1978: пасус 12)

¹⁰⁴ Један од старијих екуменских посматрача говори о Гетењанима употребљавајући заменицу за мушки род, уз оgradu да је употребљава јер је најнеутралнија (зато је, каже, употребљавамо и за реч бог). Дакле, свесно користи неодговарајући појам јер је у датој ситуацији најприближнији. Међутим, наставља, управо зато што је употребљава (с пуном свешћу о њеној недостатности), не може да се отргне томе да Гетењане посматра и о њима мисли као о мушкарцима.

Он даље наставља свој опис:

експеримент сједињавања полова може посматрати и из угла даоистичке алхемије. Човек, према даоистичком виђењу, у себи носи и активни и пасивни принцип – у њему струје, боре се и подстичу *јин* и *јанг* у специфичном дијалектичком односу: „Човек (као и све друго) у себи ћути тамно/пријемчиво (*јин*), а чува светло/стваралачко (*јанг*), као потку свог постојања“ (Пушић, 2015в: 31). Један од циљева даоистичке праксе јесте њихово довођење до хармоније, до стања избалансираног „динамичног идентитета“. Полови (*два*, супротстављени, тј. комплементарни принципи) треба да буду складно помешани (у динамичној хармонији) у појединцу, а затим појединци у односима које заснивају с другима успостављају на исти начин динамичну хармонију полова. Женско које је у себи и *јин* и *јанг* у додиру с мушким постаје *јин*, мушко које је и *јин* и *јанг* постаје *јанг*. И они у игри-борби принципа постају динамичан склад и творе ново *једно*. У *Левој руци таме* алегоријски приказ тог процеса се уочава у физиолошким флукутацијама андрогиних Гетењана, који периодично прелазе у мушки или женски пол, одређено време проводе у њему, а онда се враћају у двополно/бесполно стање, управо као што се у човеку каткад испољава активни, а каткад пасивни принцип који израњају из свог идентитета, из *једног*, и у њега се поново враћају. Гетењани, који су и *јин* и *јанг*, тек у *додиру с другим*, у „узајамном процесу успостављања сексуалности и полне моћи“ (Легвин, 1978: 72) диференцирају се као један или други пол у кемеру.¹⁰⁵ Кад пређу у један од полова с другом особом творе складну целину супротстављених принципа:

Род и потенција не стичу се у изолованости. Уколико се Гетењанин, који је у првој фази кемера, држи сам или са појединцима који нису у кемеру, бива

[Кемер] нас опчињава, али Гетењанима влада, управља. Структура њихових друштава, вођење њихове индустрије, пољопривреде, трговине, размере њихових насељених подручја, предмети њихових прича – све је то тако саздано да буде у сагласности са циклусом сомер-кемер. Сви имају једном месечно одмор; нико, ма какав положај заузимао, не може да се обавеже или присили да ради док је у кемеру. Никома нису затворена врата кемерске куће, ма колико био сиромашан или необичан. Све друго уступа место периодичним мучењима и светковинама страсти. (Легвин, 1978: 73–4)

Изван фазе кемера, међутим, сексуална мотивација је потпуно одсутна из живота ових људи, из чега произлазе далекосежне последице као што су једнаке прилике за све, одсуство везаности за мајку или оца у типу Едиповог комплекса, присилног секса или поделе људског рода на јаку и слабу половину (Легвин, 1978: 74). По речима Фредерика Џејмсона: „Далеко од тога да елиминише пол, гетењанска биологија заправо за последицу има елиминацију полне *репресије*“ (Jameson, 1975: пасус 15).

¹⁰⁵ Управо се на овој биолошкој чињеници темељи „идеја стварне и нужне поларности живота [...] инхерентна гетењанском схватању света, склопу гетењанског ума“ (Pérez, 2003: 24).

неспособан за коитус. [...] Када особа нађе партнера у кемеру, долази до даљег стимулisaња хормоналног лучења [...] све док се у једном од партнера не успостави потпуна мушка или женска хормонална превага. Већ према полу, генитални органи се испупчују или улубљују, предигра се појачава и партнер, подстакнут променом, преузима супротну сексуалну улогу.¹⁰⁶ (Легвин, 1978: 71–2)



Током већег дела романа биолошка различитост Гетењана плаши Генли Аија и он одбија да прихвати могућност заснивања било каквих дубљих односа са њима:

Шта значи пријатељ на свету где сваки пријатељ може да ти буде љубавница, љубавник у наредној месечевој четврти? То свакако нисам био ја, зачахурен у властиту мушкост: нисам могао бити пријатељ Терему Харту нити било ком другом припаднику његове расе. Ни мушкарци ни жене, ни једно од тога, а обоје, циклични, лунарни, подложни преображају под пуким додиром руке, [превртљивци у људској колевци], они нису били мога тела, нису ми били пријатељи; међу нама није могло постојати љубави. (Легвин, 1978: 157)

Неспособан да прихвати коегзистенцију другог и другачијег, Аи жели или да на неки начин докаже њихову сличност, њихову суштинску истоветност са собом

¹⁰⁶ Овај опис умногоме наликује старокинеским космогонијским представама о издвајању *два* из *једног* у постанку ствари. Појава *јина* и *јанга* у свету нарушила је хаотично јединство првобитног *ћија* и, како се, на пример, каже у *Изрекама учитеља из дома Конфуција*, „велико једно се поделило на Небо и Земљу, претворило се у *јин* и *јанг*“ (Лисевич, 2014: 38). У кинеском виђењу света, „органиско-биолошко и неорганиско-небиолошко [се слојевито међупрожимају] са космогонијским и космолошким принципима креирања света и свих бића у њему“ (Пушић, 2012: 66). Тако се долази до суштинске неодвојивости и идентитета човека као микрокосмоса и васионе као макрокосмоса, идеје коју *Тајна златног цвета* исказује на следећи начин „Светлосни цвет неба и земље испуњава свих хиљаду свемира. Али светлосни цвет индивидуалног тела такође пролази кроз небо и покрива земљу. Отуда, чим светлост кружи, небо и земља, планине и реке, све у исто време круже са њом“ (1982: 13). Рихард Вилхелм ово детаљно образлаже у коментару овог даоистичког списа:

заједничко својство свих текстова кинеске филозофије [јесте] став да су космос и човек подложни истом закону; да је човек микрокозам и да није одвојен од макрокосма никаквим утврђеним препрекама. Исти закони владају једним колико и другим, и од једнога води пут до другог. Психа и космос су као унутрашњи свет и вањски свет. Отуда човек по природи учествује у свим космичким збивањима, а они га прожимају и изнутра и споља.

Тао, дакле, Пут, влада човеком као што влада невидљивом и видљивом природом (небом и земљом). (1982: 48–9)

или, не успевши у томе, да потпуно искључи сваку могућност разумевања и садејства. Међутим, то је став који ће морати да измени јер „смисао није у порицању туђина, било његовим признавањем као дела сопства или дистанцирањем од сопства. Иако туђин остаје други, када се његова другост призна и разуме, она може ступити у креативну тензију са сопством, и из ове тензије може настати нова целовитост“ (Hayles, 1979: 100).¹⁰⁷

Стога, после дугог периода неповерења и нелагодности, на дан кад су се попели на Лед, Генли Аи прихвата Естравена онаквог какав јесте, увиђа његову непомирљиву, непоправљиву другост у односу на себе:

[Т]ада схватих поново, овога пута беспоговорно, оно што сам се увек бојао да схватим, што сам се претварао да не видим у њему: да је он жена исто као што је и мушкарац. Свака потреба да се разјасне извори тог страха ишчезла је са самим страхом; оно што ми је преостало било је да га, коначно, прихватим таквог какав јесте. Све до тада, ја сам га порицао, одбацивао му његову властиту стварност. [...] Нисам хтео да поклоним поверење, пријатељство једном мушкарцу који је био и жена, и једној жени која је била и мушкарац. (Легвин, 1978: 183)

Прихватањем туђе двополности, Генли Аи прихвата и ослобађа своју меку, женску страну: „Како му искуства отварају могућност да пробије баријере које је подигао између себе и Гетењана, он постаје стрпљивији, толерантнији, способнији да узврати љубав, мање рационалистички настројен, мање зависан од сигурности својих уверења“ (Cummins, 1993: 79), што Естравен региструје као нежност за коју није мислио да је Генли способан. Човек је за даоисте, како је претходно објашњено, и *јин* и *јанг*, у себи носи и меко и тврдо, и мушко и женско. Само онај ко је у себи постигао динамични склад супротности може бити функционални пол у споју вишег реда – зато Алан Вотс истиче да људско отеловљење *јина* и *јанга* нису мачистички мушкарац и афектирана жена (Watts, 1981: 22). По речима Лао Ција:

¹⁰⁷ У есеју „Амерички СФ и Други“ (American SF and the Other) из 1975. године, Урсула Ле Гвин ову мисао изражава на следећи начин:

Уколико порекнете сваку сличност са другом особом или типом особе, ако тврдите да је она у потпуности различита од вас – као што су мушкарци чинили са женама, друштвена класа с друштвеном класом и нација с нацијом – можете је мрзети или глорификовати; али у оба случаја сте јој порекли духовну једнакост и људску стварност. Постварили сте је, и једини могући однос у том случају је однос моћи. А тиме сте фатално осиромашили сопствену стварност.

Заправо, отуђили сте се. (Le Guin, 1975b: пасус 10)

Ко (дубоко) познаје (силину) мушког (принципа),
чуваће (благост) женског (принципа) [...]
Ко (дубоко) зна (шта је то) светло (место),
чуваће (своје) тамно (пребивалиште) [...]
Ко (дубоко) спознаје (шта је то) почаст,
чуваће (добро своје) ниже место. (2003: 79–80)

Од тренутка Аијевог прихватања Естравенове другости они постају стваралачки пар – динамични тандем који ће створити време и простор ни из чега, који ће променити историју једне планете, који ће, коначно, изаткати причу коју читамо.¹⁰⁸ Снага њиховог јединства лежи управо у њиховој различитости, непомирљивости, несравњивости:

[У]чинио ми се, а мислим и њему, да је управо из те сексуалне напетости између нас, сада признате и схваћене, али не и успокојене, потекло велико и изненадно јемство пријатељства међу нама: пријатељства које нам је обојици толико било потребно у заједничком изгнанству и које се већ тако моћно осведочио током дана и ноћи нашег тегобног путовања, да је без икаквог устезања, сада као и увек, могло да се назове љубав. Али та љубав је потекла из разлика међу нама, из разлика, а не из сродности и сличности: и управо је она представљала мост, једини мост, преко онога што нас је делило. (Легвин, 1978: 184)¹⁰⁹

Оно што их спаја, само наизглед парадоксално, јесте разлика: јер да бисмо могли да се спојимо морамо да будемо раздвојени. То је оно што Томас Ремингтон (Thomas Remington) назива „додиром разлике, додиром љубави“ (1979: 154).¹¹⁰ Управо та различитост која не тежи изједначавању је Естравена и Генли

¹⁰⁸ Елизабет Каминс примећује да се „свих пет митова које је Аи изабрао баве проблемом дуалности и прихватања или порицања различитости од стране појединаца. Прихватање води поступцима који су креативни, а порицање поступцима који су деструктивни“ (Cummins, 1993: 81).

¹⁰⁹ Паралелу овом заједништву налазимо у *Планети изгнанства* код Ролери и Агата, припадника раса које раздвајају биолошка различитост и снажан табу, и за које се сматрало да се не могу мешати:

Она, странкиња, туђинка, друге крви и ума, није делила његову моћ, свест о сопственом знању, нити његово изгнанство. Ништа није делила с њим, али се сусрела и потпуно и тренутно спојила с њим преко провалије њихове огромне различитости: као да је управо та различитост, то туђинство, оно што им је омогућило да се сусретну, и што их је, спајајући их, ослободило. (Le Guin, 1966: 80–1)

¹¹⁰ Ремингтон такође примећује да је „у речи *љубав* садржана суштина сталног додира који везује људска бића у визији Урсуле Ле Гвин, стварности за коју је физички додир само метафора“ (Remington, 1979: 165).

Аија спасила тиме што је одржавала кретање: они један без другог не би могли – такав један без таквог другог. Дуални пар се не сједињује, не утапа у једно, нити се раздваја, већ постоји у сталној напетости између супротности која генерише енергију: Аи и Естравен су снага и мекоћа, плаховитост и стрпљење, ризик и сигурност. Тензија између супротних полова је креативни принцип који перпетуира кретање и живот, док уравнивање и изједначавање воде ентропији: лаганом одумирању функција, стагнацији и смрти – у роману то је дословно смрт у леду.



Генли Аи долази на Гетен у тренутку преломном за историју ове планете. Оргореин већ неколико векова гаји колективни комунистички дух и у фази је националне државе. Традиционални начин владавине у Кархиди, оличен у Естравеновој политици, представља противтежу орготској власти и суштински прати даоистички пут: велика земља мора бити скромна, ниско побеђује високо, слабо побеђује јако. Док је Оргореин градио државу на репресији, контроли и подређивању појединаца колективу, све то време је Кархида, водећи се мудрошћу или пре интуицијом, остајала разједињена ирационална неефикасна држава с лудим краљем на челу.¹¹¹ Тако, Оргореин није осећао претњу и остављао је Кархиду на миру, примењујући силу само у оквиру својих граница.

На овај начин су, доскоро, Кархида и Оргореин коегзистирали у једној врсти хармоничне спреге супротности: Кархида је била статична а Оргореин прогресиван, Кархида ирационална а Оргореин рационалан, Кархида пасивна а Оргореин активан, Кархида циклични а Оргореин праволинијски принцип на Гетену.¹¹² За Оргореин су карактеристичне диференцијација, стратификација и

¹¹¹ Орготски државник Обсле описује Естравена као „лукаво лудог, мудро лудог“ и каже „Сви Кархиди су сишли с ума“ (Легвин, 1978: 70). Нужно је да до краја рационалне Орготе описују ирационалност Кархида као лудило. Али то је „лудило“ неопходно за одржање равнотеже и мира. Равнотежа је динамични склад супротности, стално ослушкивање и прилагођавање: ако рационални део постаје све наглашенији, ирационални мора да га прати како би остали складни. Што је јаче јако, то слабије мора бити слабо.

¹¹² Зоран Живковић је контраст између две земље нагласио у српском преводу стављајући енглески *Karhide* у женски род.

подела, насупрот хаотичној хомогености и једнакости Кархиде.¹¹³ Очувањем своје меке и тамне природе Кархида је чувала мир и баланс на целој планети – на Гетену никада није било рата, што посматрачи Екумена објашњавају управо истанчаним осећајем Гетењана за хармонизовање супротности условљеним њиховом двојном природом. Како Нуделман запажа: „Целокупна гетењанска култура у *Левој руци таме* заснована је на укидању основних дуалистичких супротности земаљске културе, повезаних с раздвајањем полова“ (Nudelman, 1975: пасус 37). Андрогини Гетењани посебно су свесни природне нужности да, ако је једна страна чврста, друга постаје мека (или обрнуто), на тај начин остварујући баланс.

Нова власт у Кархиди кренула је, међутим, стопама Оргореина и по први пут изгледа да ће се на овој планети стећи услови за рат. Ако се Кархида ухвати у

¹¹³ Ове се разлике огледају у свим сферама живота. Кархидска власт је потпуно ирационална – Генли Аи Кархиду описује као „разуздану земљу коју су суновраћивали у насиље један параноичан, трудни краљ и један егоманијски Регент“, док с друге стране рационална орготска власт „верује у Ред“ (Легвин, 1978: 88). Чиновнички апарат одражава ову различитост. Државне службе Оргореина запошљавају велики број људи и захтевају невероватне количине документације. Аи примећује да у орготској амбасади у Кархиди ради више људи („наоружаних километрима магнетофонских трака и хрпама документације“) него у управи Стабила на Хаину, где се координира рад целог Екумена. Орготски су чиновници спори и темељни, за разлику од „[немарне ароганције] и изненадног околишења које је одликовало кархидске јавне службе“ (Легвин, 1978: 81). Такође, док у Кархиди нема никаквих прописа о напуштању земље, у Оргореину је кретање чак и унутар саме државе немогуће без личних исправа, а за улаз и излаз из земље потребне су специјалне дозволе.

Индикативан је и однос према странцима. Житељи Кархиде радо прихватају странце. По обичајном закону су у обавези да им пруже храну и смештај у свом дому три дана, а у пракси тај период траје и много дуже. У Оргореину се, пак, странци упућују у прихватне центре који личе на затворе или у волонтерске кампове који уистину јесу затвори.

Живот у Оргореину, чини се Генли Аију, има некакав бљутав, безукусан квалитет: није хладно, храна нема укус, људи су бледи „као да немају сенку“, за разлику од Кархиде, са њеним тешким, мрачним, оптерећујућим сенкама. Аи стиче овакав утисак: „Орготе нису изгледале непријатљски настројене, већ напросто незаинтересоване; били су повучени, уздржани, покорни.“ С друге стране, Кархиде одликују „плаховитост, ватреност и страст“ (Легвин, 1978: 88).

Ова разлика се огледа и у архитектури:

Мишнори је био чистији, већи, светлији од Еренранга, знатно отворенији и наочитији. Њиме су доминирале велике зграде од жућкасто-белог камена; једноставни, достојанствени блокови, сви саграђени према истом моделу, у којима су биле смештене канцеларије и службе Коменсалске Владе, као и главни храмови Јомешког култа, кога су коменсали прогласили за државну религију. Није било кинђуравог гомилања нити нагрђености, човек није стално имао утисак да се налази у сенци нечег високог и суморног, као у Еренрангу; све је било једноставно, велелепно замишљено и уређено. (Легвин, 1978: 89)

Конечно, и однос према телу је суштински различит. У Кархиди је кемер (периодично полно диференцирање) природан, а „перверти“, особе које се роде с вишком једне врсте хормона, не лече се, већ имају важну улогу у духовном животу (слично месту које хермафродити имају, рецимо, у индијанским племенима – они контактирају с оним светом, они су обележени, постају шамани). У Оргореину се кемер често контролише лековима, а перверти лече.

борбу за континенталну превласт, што и чини инсистирањем на територији Синотске долине, постаће претња за Оргореин и две тврде политике ће се сукобити у првом рату на планети.¹¹⁴ О овоме разговарају Естравен и Обсле:

„[Д]а ли ће Велики Континент издржати два Оргореина?“

„Ај, ај, ај, иста помисао,“ [рече Обсле,] „усадили сте ми је у главу одавно, Естравене, и ја више нисам могао да је одагнам. Сенка нам је постала одвећ дуга. Прекриће и Кархиду. Непријатељство између два Клана, да; сукоб између два града, да; гранични спор, неколико запаљених амбара и убистава, да; али непријатељство између два народа; сукоб у коме би било умешано педесет милиона душа? О, тако ми Мешовог слатког млека, та слика сасвим ми је пореметила сан и ноћима ме кошмарно будила свег ознојеног... Нисмо безбедни, нисмо безбедни.“ (Легвин, 1978: 68)

Игра моћи, игра чврстине без неговања меког, без пажљивог чувања скромности лако се може отргнути контроли и добити незауостављиве, несагледиве последице. Естравен је инсистирао на попуштању у овој расправи управо да не би дошло до нарушавања равнотеже делатног и пријемчивог принципа на континенту.

Коменсали Оргореина Јегеј и Обсле схватају значај баланса и меког, и настоје да буду меки пол у својој земљи и тиме ублаже једнострану, неуравнотежени развој којим она иде. Борба за престиж неосвешћених људи који не увиђају битност равнотеже снаге и слабости угрозиће целу планету и заувек је променити. Јегеј и Естравен даље разматрају овај проблем:

„[Тибете, нови премијер Кархиде] Владајућој клици [Оргореина] пружа изазов кад год њима то устреба.“

„И тако оснажује Оргореин. Али и Кархиду. Сваки одговор којим узвратите на његове провокације, сваки потез којим понизите Кархиду, сваки поен у трци за престиж послужиће за ојачање Кархиде, све док вам не постане равноправна – цела контролисана из једног средишта, као што је то у Оргореину случај.“ (Легвин, 1978: 68)

¹¹⁴ У *Књизи о даоу и деу* Лао Ци (2003: 170) упозорава:

[Н]еће милосрдну љубав а хоће храброст,
неће штедљивост а хоће богатство,
неће да буду иза других а хоће да владају.
Ах, то у смрт води.

Увек се морају неговати обе стране, и *јин* и *јанг*. Да би се неговала храброст мора се неговати милосрђе, да би се увећавало богатство мора се неговати штедљивост, да би се неговало вођство треба чувати скромност. Треба одржавати хармонију, равнотежу међу супротностима и увидети значај оба пола. Једнострано развијање оног што се перципира као позитивно и настојање да се његов пар, који се види као негативан, угуши воде хаосу и нестабилности.

Овај разговор изражава суштину даоистичке политичке мисли о јаком и слабом, која је детаљније разматрана у поглављу о природности. Свака победа чини непријатеља јачим јер га мотивише за освету. Умеће владања огледа се у способности да се, када је то потребно, борба намерно изгуби – у схватању драгоцености равнотеже и спремности на све што њено очување захтева.



У складу са оваквим усмерењима, Кархида и Оргореин су присвојили различите религије. У Кархиди је распрострањена Хандара – вера стара преко дванаест хиљада година. Нова вера, Јомеш, месијанског је типа и стара нешто више од две хиљаде година. Хандара постоји у Кархиди, али не у и Оргореину, за разлику од месијанске вере, која постоји у обе државе.¹¹⁵ Хандара је у основи кархидске политике (њене традиционалне струје чији је представник Естравен), а Јомеш у основи орготске.

Хандара је дуалистичка.¹¹⁶ За разлику од ње, јомешки култ је децидно монистички.¹¹⁷ Јомешко врховно једно, међутим, није *једно* које у себи носи *два* и из кога се два рађа, већ га Јомеште идентификују са светлим, активним, средишњим – са једним чланом парова супротности, одбацујући други: „Јомешки канон [...] се одриче осећаја креативне дуалности који се налази у основи филозофије Хандаре. Јомеште не прихватају корисност таме, негативних аспеката стварања“ (Hayles, 1979: 101). Слично великим монотеистичким и монополистичким религијама, они уздижу светло као добро и криминализују таму

¹¹⁵ У складу са променама у политици и све тврђем погледу на свет, и у Кархиди Јомеш све више потискује Хандару.

¹¹⁶ Једна песма из ове традиције каже:
*Светлост је лева рука таме
а тама десна рука светлости.
Двоје су једно, живот и смрт, што леже
заједно као љубавници у кемеру,
као руке преплетене скупа,
као циљ и пут.* (Легвин, 1978: 173)

¹¹⁷ Јомешки канон је експлицитан:
Тама је само у смртном оку, које мисли да види, али не види ништа. У Мешином виду нема таме.
Према томе, они који призивају таму [Хандарате] будале су у очима Меше [и он их из својих уста избацује], јер зову оно што није, називајући га Извориште и Крај. [...]
Једно средиште, једно сагледавање, један закон, једна светлост. (Легвин, 1978: 122)

као лошу, те тиме раздвајају архетипове по вредносној оси, занемарујући чињеницу да је Мешеово просветљење проистекло из таме – из мистичних моћи Хандаре.¹¹⁸ Из таме се тако родила светлост, из светлости знање, а из знања догма, једностраност и искључивост.¹¹⁹ Овакво веровање се одразило и на политичко уређење у Оргореину, који је подједнако монолитан, искључив и тоталитаран,¹²⁰ како објашњава Н. Б. Хејлс:

Непризната тама Оргореина повезана је са подмуклошћу његових политичара, његовом тајном полицијом, разгранатим и нехуманим системом затвора. Као да су Орготе, којима недостаје целовита визија Хандарата, изопачили потенцијал таме. У Оргореину, тама није извор снаге, већ ужаса. (Hayles, 1979: 102)

¹¹⁸ Јомешки култ даје надахнут опис Мешиног просветљења и једно истински мистичко, посвећено схватање времена:

Меше је Средиште Времена. Тренутак његовог живота, када је све ствари јасно сагледао, дошао је након што је проживео тридесет година на земљи, а после тога је живео још тридесет година на земљи, тако да је то Сагледавање пало тачно у средиште његовог живота. А свеколика доба до тренутка Сагледавања била су подједнако дуга као што ће бити и доба након Сагледавања, које се збило у Средишту Времена. А у Средишту нема времена које је минуло нити времена које ће доћи. Оно је у целом прошлом времену. Оно је у целом будућем времену. Оно није било нити ће тек бити. Оно јесте. Оно је све. (Легвин, 1978: 121)

На овоме је засновано рачунање времена на Гетену. Увек је *Сада*. Свака година је садашња година. Средиште времена (*Сада*) је у средишту сваког тренутка, прошлог, будућег – *Сада* ствара време. *Сада* не постоји у прошлости и будућности, али их ствара, чини да (по)стоје. *Сада* је семе стварности које оплођује постојање. Јомешки канон каже „Живот сваког човека је у Средишту Времена“ (Легвин, 1978: 121). То *Сада* је чисто Виђење – оно је светлост. Чист, проживљен тренутак – просветљење. Тренутак који је вечан и осмишљава време, пали ватру постојања у тренуцима трајања.

Међутим, јомешка интерпретација просветљења је проблематична јер Јомеште уносе морална значења и морално вредновање пара светлост-тама, фаворизујући једно и потискујући друго.

¹¹⁹ Хандара је зато тако неповерљива према знању и тежи не-знању, „неупућености“, одучавању, заборављању. Ово дубоко разумевање следа диференцирање-знање-догма у складу је са учењима најзначајнијих даоистичких мислилаца, па тако код Лао Ција налазимо следећу мисао:

(Они) који разумеју (*дао*) нису свезналице,
свезналице не разумеју (*дао*). (2003: 55)

Сличан став на свој специфичан начин изражава и Џуанг Ци: „По моме виђењу, правила добронамерности и праведности и стазе исправног и погрешног безнадежно су замршени и пуни замки. Како бих ја ишта могао да знам о таквим разликама?“ (Zhuangzi, 2013: 15).

¹²⁰ У једном разговору Естрaвен и Генли Аи разматрају управо арогантну искључивост религија сличних Јомешу и њене друштвене последице, те је упоређују с благом ненаметљивошћу Хандаре:

„Јомеште би казали да је човекова јединственост уједно и његова божанскост.“
„Господари Земље, да. Други култови на другим световима дошли су до истоветног закључка. [То су махом] култови динамичних, агресивних култура које нарушавају екологију. Оргореин се уклапа у то устројство, на свој начин; у сваком случају, они [воле да мењају] ствари. Шта Хандарате кажу о томе?“
„Па, у Хандари... као што знаш, нема теорије, нема догме...“ (Легвин, 1978: 173)

Хандара је чист мистицизам без уобичајеног религијског апарата:¹²¹ чиста мистичка пракса која се не задева у алегорију, метафору или симбол како би се комуницирала свету.¹²²

Хандара је религија без институција, без свештеника, без хијерархије, без [завета], без вероисповести; још увек нисам кадар да кажем има ли у њој уопште бога или не. Она измиче. Увек је негде другде. Њено једино фиксирано испољавање одвија се у Тврђавама, склоништима у која се људи могу повући да би ту провели једну ноћ или читав век. (Легвин, 1978: 46)

Хандарате су сасвим отворене према људима који долазе да о њиховој религији уче, нема тајни, нема забрана, нема скривања. Тако је зато што је суштина њиховог, као уосталом и сваког другог мистичког искуства, недодирљива – она је тајна која се сама чува. Фритјоф Капра објашњава да источњачки мистици „стално истичу чињеницу да крајња стварност никада не може бити предмет рационалног мишљења или знања које се може демонстрирати. Она се никада не може адекватно описати речима, јер лежи изван области чула и интелекта одакле произилазе наше речи и појмови“ (Капра, 1989: 37). Посвећеници могу показати све и могу испричати све, а тајна ће остати једнако сигурна и скривена: то ће нужно бити „показивање које је у исто време и скривање“ (Пушић, 2015б: 161). Поређење с бунаром бистре воде које Генли Аи прави веома је добро: овакви су системи, попут дубоке бистре воде, јасни, прозачни, отворени – а и поред тога несагледиви, недокучиви у својој дубини. Велики, прави мистици се никад нису трудили да сакрију, онеобиче или учине своје знање и учење тешко разумљивим или тешко доступним. Напротив, они су настојали да што јасније искажу и објасне оно о чему говоре.¹²³ Оно што се може открити, показује се, није вредно

¹²¹ „Од две [религије у *Левој руци таме*], Хандара је та која се најбоље може идентификовати и упоредити с даоизмом – јер није толико религија колико филозофија и начин живљења“ (Pérez, 2003: 27).

¹²² И у овоме је Хандара блиска кинеском мистицизму. За разлику од, на пример, индијске маште која парадоксалну природу стварности чини приступачнијом кроз метафоре и симболе, поетске и митске слике, даоисти користе чињенични језик како би нагласили ту парадоксалност (Капра, 1989: 52–3).

¹²³ Јунг у коментару *Тајне златног цвета* показује истанчано разликовање задевања суштинске испразности у нејасан исказ и једноставности истинског увида, коју он назива реализмом:

[П]отпуно погрешно схватамо „реализам“ Истока. Овај текст, на пример, није сачињен од претераних осећања или пренаглашених мистичних увида који се граниче са

тајења. Права се тајна сама о себи стара, јер, како Хераклит каже, „Природа воли да се скрива“ (Павловић, 1997: 128). Она није табу, она није забрањена – она је недоступна. Зато Лао Ци указује да „*дао* светло (не видимо), као (да је) тама“ (2003: 38). Најјаче светло заслепљује и делује као тама – као мрак. Тако се *дао* крије. Он се сасвим открива, он је сасвим ту, он *јесте*, али оно што га заодева тамом мистерије је човекова немогућност да га спозна. Како се очи навикавају на светлост, из привидне таме помаља се и открива сјај. *Дао* је дубоко скривен тамом свог сјаја и без имена је – разумом се до њега не може доћи. У њему се може боравити, и они који у њему бораве, попут мазова у Причању и ткача у Хандари, зраче, исијавају посебном светлошћу – светошћу, али одредити зашто су тако посебни и то објаснити је немогуће.

Посвећеници Хандаре који живе у Тврђавама су чувени по својој моћи предсказивања,¹²⁴ која је и разлог што се Генли Аи за њих заинтересовао и упустио у истраживање овог култа. Тако открива да се у срцу Хандаре налази динамични однос питања и одговора. Међутим, дијалектика питања и одговора је далеко сложенија него што се њему на први поглед чини, и окосница је разумевања како ове религијске заједнице тако и целине романа.¹²⁵

патолошким и проистичу из аскетских настраности и повучености. Он се заснива на практичним увидима високо развијених кинеских умова, које ни на који начин не можемо да потцењујемо. (Јунг, 1982: 58)

¹²⁴ У процесу прорицања учествује деветоро Предсказивача:

- две луде, вероватно шизофреници, они су „поделиоци времена“;
- пет адепата који практикују дисциплину присутности и у целибату су, један од њих у кемеру,
- перверт,
- Ткач.

У предсказивању, дакле, учествују сексуална енергија (перверт и кемерер), затим чиста, неспутана, „сирова“ енергија (оличена у ирационалности, лудилу и интуицији луда) и духовна, која води цео процес (Ткач и целибати). Ова три типа енергије, који се у прорицању сједињују и сједињавањем надилазе, рефлектују пут даистичке алхемијске праксе, у којој се иде „[о]д есенције живота (семена, *ђинг*) ка космичкој енергији (*ћи*), од космичке енергије *ћија* ка божанском духу (*шен*), од божанског духа *шена* ка празном (*џу*), у којем поиграва *дао*“ (Пушић, 2012: 159).

¹²⁵ Ткач Факсе објашњава Аију:

- „[М]и у Хандари не желимо одговоре. Тешко их је избећи, али настојимо.“
- „Чини ми се да не разумем, Факсе.“
- „Па, видиш, ми долазимо у Тврђаве поглавито због тога да бисмо научили која питања да не постављамо.“
- „Али ви сте Одговарачи!“
- „Изгледа да ти још није јасно, Џенри, због чега ми усавршавамо и упражњавамо Предсказивање?“
- „Није...“

Посвећеник Хандаре Гос прича Аију о умећу постављања питања. Што је питање јасније, одговор ће бити јаснији: одговор је одраз, рефлексција, ехо питања. Одговор је срце питања. Зато кажу да свако питање у себи садржи свој одговор. Нејасно питање добиће нејасан и незадовољавајућ одговор.¹²⁶ Питање и одговор су динамични идентитет: у срцу одговора је питање, у срцу питања је одговор. Одговор се лучи из питања, а питање обликује из обриса, слутње одговора. Питање и одговор су процес у коме се међусобно обликују. Када питање надилази снагу питача и даваоца одговора – оно је неодговориво. Џуанг Ци каже:

„Онај ко одговара на питање о *даоу* не познаје *дао*. [...] Не може се поставити питање о *даоу*. Не може се одговорити на овакво питање. Поставити питање на које се не може одговорити је узалудно. Одговорати на питање на које се не може одговорити је нереално. А онај који узалудно дочекује нереалним је онај који не поседује способност физичке перцепције космоса, нити способност менталне перцепције корена бића. (Chuang Tzu and Giles, 1889: 289)

Урсула Ле Гвин ову идеју крајње заштрава тиме што је у *Левој руци таме* одговарање на неодговориво питање смртоносно.¹²⁷

„Да бисмо показали савршену бескорисност знања одговора на погрешно питање.“ (Легвин, 1978: 57)

Естрaвен указује на ову комплексност када пита Аија:

„Мислиш ли да је [Предсказивање] корисна ствар?“

„Тачно прорицање? Па свакако...“

„Можда ћете, да бисте је упражњавали, морати да поверујете да је бескорисна.“ (Легвин, 1978: 186)

¹²⁶ Прича „Деветнаест дан“ (Легвин, 1978: 38–40), која нас уводи у причу о Тврђавама и Предсказивачима који у њима живе, илуструје ово. У тој причи, Лорд Берости поставља питање „Ког дана ћу умрети?“ и добија одговор да ће умрети деветнаестог дана у месецу. Затвара се у кулу и копни месецима, уништен овим сазнањем. Његов партнер Хербор, у жељи да му помогне, одлази у исту Тврђаву и поставља питање „Колико ће дуго живети Аше Берости рем ир Ипе?“. Међутим, одговор који добија је „Дуже него Хербор од Геганера!“ Беростија ново сазнање не умирује, већ разјарује. Он убија свог партнера, и месец дана касније извршава самоубиство – деветнаестог дана месеца Терна.

¹²⁷ Јомешка религија је настала када је Лорд од Шорта Предсказивачима поставио питање шта је смисао живота. Ткач му је рекао да је то питање неодговориво. Не обазирјући се на то, Лорд Шорт присиљава Предсказиваче да одговоре на питање на које се не може одговорити, и тиме изазива смрт, лудило и стварање мисионарске вере. Млади Хандарата Гос даје опис тог догађаја: „Предсказивачи су остали у тами шест дана и шест ноћи. На крају, све нежење постале су кататоничне, Луде су биле мртве, Первертит је каменом убио Лорда од Шорта, а Ткач... Био је то човек по имену Меше“ (Легвин, 1978: 50). Смисао живота се открива мудрацу у блеску просветљења, али се неће открити ономе ко пречицом до њега жели да дође.

Слично овоме, у „Причи Шобија“ (Легвин, 2013б: 86–119) чланови посаде свемирског брода „Шоби“ се отискују на експериментално путовање које по први пут треба да примени теорију трансилијенције и технологију чуртена – тренутног путовања. Када су покушали да се

Питање и одговор повезују питаоца и даваоца одговора нераскидивом везом – они су у процесу питања и одговарања једно. Да би одговорили, давалац одговора мора носити питање у себи. Обоје постају запитани, обоје дају одговор – поделили су тајну, разумевање, љубав. Давалац прима и постаје питање, питалац удише, живи одговор – обоје су и једно и друго. Питалац и давалац одговора су постали једно, а магија која их је спојила је жудња за разменом, жудња за дељењем. Утискивањем одговора у питање створили су биће. Биће које има свој почетак и свој смисао – биће љубави (*жен*). Зато Кархиде не дају савете и то сматрају великом увредом – јер савет је одговор без питања. Нико не може примити одговор а да претходно није поставио питање. Савет је нарушавање принципа љубави, нарушавање равнотеже и целовитости – савет је насиље. Савет је још горе од тога: биће без средишта, без срца – утвара, сен. Лево без десног.

Предсказивачи Хандаре могу да дају одговоре само на питања о којима ништа не знају. Ово указује на чињеницу да у питању и одговору не учествују само питалац и давалац одговора, већ и оно што их надилази, оно што их спаја – тајна у средишту бића. Тиме се процес питања и одговарања поставља у сасвим нову раван: питање и одговор не само што су и у питаоцу и у даваоцу одговора, они истовремено нису ни у једном ни у другом. Они су милост која се на њих излива да би их спојила – они су манифестација неисказиве љубави. Питалац, у овом светлу, не зна ништа о питању, а давалац не зна ништа о одговору; кроз њих тако неупућене, исказаће се истина. Информација се тако открива као ништа до чиста размена енергије.¹²⁸ Зато је неупућеност тако цењена особина у систему Хандаре: неупућеност или не-знање је испражњеност од знања, концепата,

крећу у простору на овај начин, Шобији су искусили лудило и смрт. У просветљењу се бива у целом свету у једном тренутку, али се техничким средствима до тога не може доћи, тајна се брани. Као што је претходно изложено, велике тајне су недоступне и саме себе чувају. Човек може бити у њих пуштен, али на силу никако не може да продре. Пут је, како каже Лао Ци, прав, невоља је што сви покушавамо да идемо пречицама (2003: 44).

¹²⁸ *Дао*, празно и чиста енергија (*ћи*) су веома блиски: „*дао* је узрок а *ћи* последица; *дао* је извор кретања, а *ћи* његов носилац; *дао* је иреално, синоним за ‘пустош’, а *ћи* супстанцијално и објективно“ (Лисевич, 2014: 37). Прочишћавањем и поједностављивањем сопства појединац омогућава да се енергија која лежи у основи сопства потпуно ослободи и исказе кроз њега. Савршена/примарна мисао је, открива се у коначном исходу, мисао без садржаја, а савршена/примарна емоција – емоција без садржаја: чисто срце/ум (*син*).

осећања, која отвара простор за надљудску истину која је милост и љубав.¹²⁹ У питању и одговарању, открива се напослетку, не учествује ум, нити учествују емоције, жеље, настојања. То је додир празнина у средишту бића. То је спајање празнина питаоца и даваоца одговора небеском, божанском нити. Празнина *ствара* питање, празнина *ствара* одговор – ни из чега настаје нешто. Овај чин је опасан и за питаоца и за даваоца одговора. Питајући, улази се у празно онога ко одговара и мења његово пуно, одговарањем он улази у питаоца и мења га. Пуно мора бити довољно јако да издржи, да сачува место празнине. Питање и одговор не могу повредити празно, али могу, као што се у примеру Лорда Шорта показало, уништити пуно. Питање и одговор могу убити оног ко је слаб, могу му уништити тело, душу, ум. Зато, да бих могли да користе празно, Хандарате морају савршено владати пуним, и морају познавати себе: морају знати своју меру, бити свесни тога која ће им питања дати живот и бити храна и љубав, а која смрт.

Давалац одговора се мора спојити са суштином питаоца и савршено га познавати да би му дао одговор. То познавање није обично и површно, већ спознаја *једног* које их повезује. Питање и одговор су тако и упознавање, подешавање фреквенције на којој два бића вибрирају, испитивање. Зато је Предсказивачима одговарање тако опасно и тешко: они морају прилагодити своју фреквенцију питаоцу. За разлику од обичног човека, они не могу да одбију одговор. Они су глас бескраја, они су љубавници света.

Савршени спој питања и одговора даје тишину. Када се фреквенција питања савршено поклопи с фреквенцијом одговора они постају једно – ћутња. Одговор не подстиче даља питања, питања не дају повода одговорима. Постали су празнина, поништили су форму, прешли су на другу разину постојања.

¹²⁹ Ово не-знање поткрепљује тумачење питања и одговора као размене чисте енергије, а не информације. Информација је од секундарног значаја. Она је само повод, она је само материјал кроз који енергија пролази, а суштински је небитна. Прочишћавањем од знања, све већим не-знањем, долази се до чисте енергије, баш као што се прочишћавањем речи долази до тишине. Зато су Ткачи и Видовњаци, који су највише доспели у умећу питања и одговарања, најближи не-знању и неизрецивом, најближи празном као извору питања и одговора.



Једно и мноштво: одјеци тишине

У готово свим романима Хаинског циклуса, Урсула Ле Гвин описује религије и мистичке праксе различитих светова, најчешће само у обрисима, као скицу темеља друштава о којима говори. У роману *Причање*, међутим, она филозофско-религиозну потку духа једног народа чини централном темом и пред себе ставља незахвалан задатак сличан оном који је себи задала у *Човеку празних шака* где у форми романа приказује своје виђење утопијског друштва. Веома је тешко овако дискурзивну тему уобличити у роман са уверљивим заплетом и ликовима и избећи проповедање и есејизам. Ово је један од разлога што она опис филозофско-мистичког система заодева у причу о тоталитарној дистопији која забрањује древна знања. Други разлог што радњу свог романа који најдубље истражује духовност, бавећи се оним заумним, оним иза, испод и изван речи и видљивог, смешта у друштво у коме би се тако нешто најмање очекивало – технократску ауторитарну супердржаву – јесте како би показала да у средишту рационалности куца њена жива супротност, да дух живи, да је отпоран и опстаје у свим условима.

Отишавши на истраживачко путовање у Окзат-Озкат, Сати Дас се обрела у огромном, комплексном систему живљења развијаном хиљадама година. Стара религија коју треба да истражује, показује се, није само вера, већ заокружен систем разумевања света и бивања у њему веома сличан кинеском, у коме „[з]нање значи мудрост, као у грчком језику пре него што је Аристотел направио разлику између појмова σοφία (филозофска мудрост) и φρόνησις (практична мудрост), а мудрост је врлина. [...] Филозофија стога неупитно представља начин живота, управо као што су орфичке заједнице у Старој Грчкој то за себе тврдиле“ (Mei, 1977: 151). Пре доласка Екумена Ака није ни имала реч за религију, јер је религија била неодвојива од других аспеката живота, творећи културну матрицу, потку живљења која није *део* искуства који се може именовати, већ основа тог искуства, начин спознавања, виђења и осмишљавања света. Причање јој се тако открива као:

начин мишљења и живљења који је огромна већина људских бића на овом свету развијала и усавршавала током хиљада година, дивовски, преплетен систем симбола, метафора, сагласја, теорија, космологије, кувања, телесног вежбања, физике, метафизике, металургије, медицине, физиологије, психологије, алхемије, хемије, калиграфије, нумерологије, хербализма, исхране, легенди, параболо, песништва, историје и прича. (Легвин, 2000: 78)

Слично древним азијским системима, реч је о веома старом и комплексном погледу на целокупно људско искуство. Зато је Сати: „дефинисала [...] акански систем као религију[-филозофију] типа будизма или таоизма, с којима се упознала током образовања на Тери: било је то оно што су Хаинци, са својом страшћу за разврставање по категоријама, назвали религија процеса“ (Легвин, 2000: 80). Чарлс Мур у уводнику зборника *Кинески ум: основе кинеске филозофије и културе (The Chinese Mind: Essentials of Chinese philosophy and Culture)* истиче да је једна од најзначајнијих одлика кинеског духа, и у древним и у модерним временима, „дубока и свепрожимајућа нераздвојивост филозофије и живота, па чак и теорије и праксе“ (Moore, 1977: 5). Причање је систем рада на себи, личног усавршавања кроз изузетно широк дијапазон међусобно повезаних активности – практично кроз целокупно животно искуство – од исхране до науке и мистике.¹³⁰ То није систем обожавања божанства или неког вишег бића,¹³¹ већ практичан сплет знања и вештина који човека уводе у дубља стања духа. То је систем окретања ка себи и понирања у себе, истраживања могућности сопственог бића и сталног усавршавања.¹³²

¹³⁰ Однос према телу је само једна илустрација свеобухватности Причања као духовне матрице старе Аке и суштинске неодвојивости његових елемената. Ова филозофија је развила разгранат систем телесних вежби и правила исхране којима се тежи уравнотежености. Сваки оброк се састоји од избалансираних и пажљиво изабраних намирница јер се води се рачуна о „току“ и „соку“ унутар тела. На локалном језику, исти израз се користи за добро варење и мирно срце, указујући на суштинско јединство тела и душе, једну од основних претпоставки даоизма: „За класичну Кину, под утицајем космологије која претпоставља да је материја жива, западњачки тип дихотомије ума и тела се не може јавити и није се јавио. Пошто духовност и живот иду руку под руку, можемо претпоставити да духовност, као живот, прожима све ствари“ (Hall and Ames, 1998: 241-242).

¹³¹ Како Сати открива: „Не постоји изворна аканска реч за Бога, богове или божанско“ (Легвин, 2000: 80).

¹³² Цозеф Нидам, објашњавајући повезаност даоистичке праксе са јављањем науке у Кини, указује да мистицизам и емпиризам заједно иду насупрот схоластицизму – да се заснивају на нелинеарном свету искуства, а не на линеарном свету слова. За мистика није важна вера у исправну доктрину, већ постизање непатвореног искуства (Needham, 1956: 89–98).

Системи попут Причања су окренути човеку и одражавају веру у њега и поштовање према њему: не постоји систем награда и казни вишег бића какав се среће у другим религијама. Ово су системи лишени колективног суперега:

[Без творца, само] творевина. [Без] вечног оца који награђује и кажњава, оправдава неправду, досуђује окрутност, нуди спасење. Вечност не као завршна тачка већ непрекидност. Првобитна деоба бића на материјално и духовно [само] као видови два у једном, или једног у два. Без хијерархије Природе и Натприродног. Без двојстава Тама/Светлост, Зло/Добро или Тело/Душа. Без загробног живота, поновног рођења, бесмртне душе [која је одвојена од тела или која се реинкарнира]. Без раја и пакла. Акански систем је духовна дисциплина с духовним циљевима, али ти циљеви у свему се поклапају с онима којима се тежи да би се постигло телесно и етичко благање. Исправно делање је саме себи сврха. Дарма без карме“ (Легвин, 2000: 80–1)

У хришћанству, примећује Урсула Ле Гвин, која себе декларише као „недоследног даоисту и доследног нехришћанина“ (Le Guin, 1975a: пасус 11), постоји фигура оца који будно мотри на људске поступке, памти их и онда праведно додељује казну или награду. У таквом систему човек није упућен на себе, већ на спољашњег арбитра коме се треба доказати и показати. Иако је ово начин ослобађања од поноса, таштине и гордости, у његовој основи Сати види суштинско неповерење у човекову снагу, моћ, истрајност и посвећеност. У Причању се, насупрот томе, слично као у даоизму, такође превазилази его, што је један од основних циљева свих религија, али без персонификованог божанства, без идола, већ ради себе и у себи, снагом сопствене жеље и воље. У оваквим системима учача се одсуство формалног морала, принципа кривице и срамоте, награде и казне. Човек је, сматра се, способан да сам направи избор и одлучује о својим поступцима. Што је најважније, његово делање није условљено страхом, док страх Урсула Ле Гвин види као значајан фактор у понашању хришћана.

Као логична консеквенца оваквог субјективистичког усмерења филозофско-религиозног система Причања, уз одсуство формалних правила и забрана јавља се и одсуство било какве врсте прописаног исправног духовног пута. Фритјоф Капра у књизи *Тао физике* каже: „У контексту кинеске културе, таиостичко избављење означава [...] ослобађање од строгих правила конвенције“ (Capra, 1989: 131). Стога ослобађање од веровања у један, једини,

прави пут у пракси даоизма представља преломни тренутак за духовног трагаоца: „читава техника ослобађања захтева да појединац сам пронађе истину“ (Watts, 1975: 53).¹³³ Свако *ствара* сопствени пут у потрази за аутентичним мистичним искуством.¹³⁴ Пошто све може бити пут до духовности, открива се да не постоје свете и профане ствари и поступци: све може бити свето и све може бити профано, у зависности од тога на који му се начин и са каквом свешћу приступа. Нема јединог, исправног пута до просветљења – постоји само лични пут:

Свети људи у њиховим причама стицали су светост, ако је уопште то било посредно, на мноштво различитих начина, од којих ниједан није Сати изгледао нарочито свет. Није било правила, као што су сиромаштво, [чедност], послушност, као ни замене световних добара за просјачки дрвени чанак или пустињачког осамљивања на врху планине. Неки јунаци и чувени мазови у причама били су веома имућни људи [...] Други јунаци, пак, били су ратници, моћни предводници, обућари, власници радњи. Неки свети људи у причама били су страствени љубавници, а приче су говориле о [њиховој страсти. Многи су били у пару.] Није било правила. Увек је постојала нека алтернатива. Када би приповедачи коментарисали легенде и повести које би причали, могли су приметити да је [то био добар или исправан начин да се нешто уради, али никада нису говорили о *једином* исправном начину. И] добро је увек било само придев: добра храна, добро здравље, добар секс, добро време – а не Добро. Добро или Зло као ентитети, сучељене моћи – никада. (Легвин, 2000: 82–3)

Апстрактни концепти добра и зла, Урсула Ле Гвин ово провлачи из романа у роман, уливају страх и уништавају спонтаност. Појединац, како је у претходном поглављу детаљније изложено, треба да се загледа у себе кад одређује правац свог делања, а не у споља наметнуте категорије. Управо зато у Причању постоје добра храна, добро здравље, добар секс: добро је оно што прија. Лоше је оно што не

¹³³ Свако „место уласка“, свака „врата“ су само средство које је неопходно, али не постоји исправно или најбоље. Цуанг Ци каже да *дао* има једнако и у феноменима које сматрамо најузвишенијим и у онима које сматрамо ниским (Zhuangzi, 2013: 182). „У нескривено светла ступити“ је, показује се у коначном исходу, пут до нескривеног светла створити. Може му се прићи с било које стране.

¹³⁴ У Силонговом скуту, последњем светилишту на Аки, свако књигама прилази на другачији начин: маз Одиедин узима прву која му падне под руку и почиње да плаче – њему је сама чињеница да речи живе сигурне у свом изворишту довољна, он их и не чита; Сати чита и скенира што више материјала може; један пар мазова пописује све књиге у умјазуу – то раде већ двадесет година. Свако проналази, ствара свој пут. Једнак је материјал дат свима, а свако ће га користити на свој начин и тај начин ће за њега бити исправан.

прија, што шкоди. Тежи се добром и клони лошег, при чему је из ових појмова уклоњена морална конотација. Као Земљанка са интернализованим поимањем добра и зла као сукобљених апстрактних сила, Сати настоји да уз помоћ Причања стекне довољно поверења у себе да добро и лоше престану да имају морално значење.

Оваквом поставком ствари, склапајући обресе своје идеалне религије, тј. идеалног духовног пута, Урсула Ле Гвин поново постулира слободу као један од својих највећих идеала: слично основној идеји *Човека празних шака*, она и овде истиче поверење у појединца и значај ослобођености од формалних правила. Етика је значајан али не оптерећујућ део аканског погледа на свет: „Попут медицине, етика је била прагматична и превентивна, а, како је изгледало, и прилично делотворна. Она је углавном прописивала поштовање према властитом телу и телу сваког другог“ (Легвин, 2000: 91).¹³⁵ Акани немају потребу за издвајањем морала из свеукупности искуства: он је саставни део сваког поступка, али не и најважнији, издвојен или вреднији од осталих.

Причање, постаје јасно, није религија, већ духовна димензија живота. Стога оно никада није полагало право на ауторитет, нити захтевало веровање. То су једноставно истраживања, испијавања духовне стране бивања неспутана догмом. „[Причање] се веома разликовало од теранских религија, будући да су јој сасвим недостајали догматско веровање, емоционална махнитост, одгађање награде за неки будући живот и [одобравање нетрпељивости]“ (Легвин, 2000: 94). На тај начин потреба за духовним, за оним дубљим од свакодневља, показује се као исконска човекова потреба и чинилац неопходан за целовитост постојања, а не као обавеза чије неиспуњавање за собом повлачи казну.¹³⁶ Као што за дисање

¹³⁵ И овде вреди нагласити значајну сличност са кинеским поимањем етике. Основа аканске етика је блиска златном правилу заједничком свим великим филозофским системима Кине, чију је најчувенију формулацију дао Конфуције: „Немој чинити другима оно што не желиш да они теби чине“ (Confucius, 2003: 183). Ј. П. Меи истиче различиту етимологију кинеских и западних речи које означавају етику и морал као индикативну за суштински другачије схватање ових појмова. Етика Причања блиска је кинеском виђењу:

Можда је значајно приметити да сложени кинески карактер за етику, *лун*, потпада под радикал *жен* (у значењу „човек“), а да је *те* стари облик карактера за моралност, који потпада под радикал *син* (што значи „срце“), док на Западу термини „етика“ и „моралност“ воде порекло од природе богова или друштвених обичаја. (Меи, 1977: 151)

¹³⁶ Ово је веома блиско даоистичкој духовној пракси, чија се окренутост пријатности наместо грчевитој прагматичности наглашава у књизи *Дао пут воденог тока*:

није потребно веровање, није потребно ни за духовност – она је на Аки једноставно препозната као основна људска потреба која се без мистификације испуњава.¹³⁷

Причање учи једноставности, пролазности и схватању живота као низа тренутака који једино схваћени као пролазни могу постати вечни. Управо о томе говори необична прича о паду из ове традиције: био једном један човек који је стално сањао да лети, тако уверљиво да није био сигуран да овај живот није сан, а снови стварност, и то је предивно описивао, људи су издалека долазили да га слушају. Онда се једног дана спотакао, пао и умро. У Причању нема „ако ... онда“. Нема принципа да, ако човек буде добар, онда следи награда, а ако је лош, следује му казна. Управо због одсуства дидактичке, моралистичке каузалности из прича Сати је тешко да их схвати. Био човек. Имао врећу брашна коју му је мајка оставила када је умрла. Није хтео да је замени ни за шта. То се не квалификује ни као добро (нпр. зато је на крају добио награду за истрајност и обогатио се, јер је патентирао нову врсту хлеба, или зато га је бог наградио што је чувао успомену на своју мајку), нити као лоше (рецимо, зато што није желео да се мења, изгубио је могућност да постане богат). Приче се причају ради себе самих, оне описују слободни животни ток неспутан концептима награде и казне, тј. формалне етике или догме. Отуд као саставне делове Причања налазимо каталоге облика лишћа, митове о храбрим јунацима, приче о обичним људима. Као што живот тече и прича тече, без скривене поруке, без вишег смисла.

Човек не може наћи смисао у свету појава јер га једноставно нема. Живот није заснован на правилима етике или логике. Он само тече, вировит. А човекова уплетеност огледа се у његовом неуморном настојању да докаже да смисла има и

Контемплативни даонисти седе у медитацији, али не са егоистичким циљем самопобољшавања, већ [...] медитирају због радости коју пружа сама медитација – ток даха, звук петлова у даљини, светлост на поду, шуштање ветра, тишина и, авај, све оне ствари које су милитантни активисти и на Западу и на Истоку, са својом френетичном сврховитишћу, научили да презиру, То је *јин* аспект даистичког живота, и стога не искључује, када за њега дође време, *јанг* аспект уживања у снази. (Watts, 1981: 90–1)

¹³⁷ Ово постаје још очигледније кад се сагледају разлози забране Причања: тек када су мисионари са Земље покушали да им наметну обавезу веровања под претњом вечне казне и награде јавила се генерализована реакција на сваки вид духовности, па и потпуно недогматско Причање.

да се стабилност може наћи у свету промене.¹³⁸ Стабилност се заиста налази у свету промене, али на начин другачији од очекиваног. Вечност и непроменљивост су основа, корен из кога расте лишће промене. Но тражити начин да лишће заувек траје, да никад не пожути и опадне, илузорно је и одвраћа од схватања суштине односа трајности и промене.¹³⁹ Овај систем мишљења показује дубоко разумевање тог принципа и описује лишће због његове лепоте, због чињенице његовог постојања, због чудесности његових промена, прелаза боје, раста, преображаја текстуре. Објашњавати моралну, верску или филозофску условљеност живота једног листа је, они знају, бесмислено. Он није отпао зато што је био лош, грешан или зато што је био неверник. Он је отпао због тога што је природа листа пролазна. Опадање није ни награда ни казна, већ чињеница. Такве су и приче које чине Причање. Оне славе живот као леп, смешан, трагичан, важан, неважан, бесмислен. Пролазност и суштинско одсуство смисла листа или живота не чине га недостојним постојања. Напротив, тек кад се спозна као такав, може се сагледати његова лепота, може почети да се наслућује смисао његовог бесмисла, а очајање због његове пролазности и испразности могу заменити дубоко поштовање његове несталне природе и уживање у њој.



Како у даоизму тако и у хидуизму и будизму (традицијама у чијем духу је Сати Дас одгојена), циљ духовне праксе је перципирање сложене дијалектике и суштинског јединства једног и мноштва. Зато, на пример, Џуанг Ци мудраца и обичног човека разликује по томе што први види јединство свега што постоји, док други феномене света перципира као одвојене ентитете: „Мудрац пригрљује ствари. Обични људи праве разлике између њих и хвале се тим разликама пред

¹³⁸ Лао Ци каже: „Мудрац нема непроменљивих осећања“ (2003: 42). Он зна да су осећања део променљивог света, да се променљиво не може претворити у непроменљиво. Умеће живљења се за даоисте огледа у томе да се препознаје шта је променљиво и пусти да буде променљиво, осећа непроменљиво и мир темељи у њему. Свет појавног је свет непрекидног тока промена. Мудрац осећања не доживљава као суштински део себе. Осећања су треперава, стално променљива игра. Спознати их као недефинишући део себе отвара могућност за уживање у њима. Спознање да суштина бића није саткана од осећања, да су она одблесци на површини воде, да су поље игре, ослобађајуће је. Човеково пуно је његово поље игре и истраживања.

¹³⁹ О овој заблуди говори се у *Тајни златног цвета* управо употребом метафоре дрвета, кључне за аканску метафизику: „световни људи су изгубили корене и држе се врхова дрвећа“ (1982: 35).

другима. Стога ја кажем, они који праве разлике не поседују јасно виђење“ (Zhuangzi, 2013: 13–4). У Причању је, међутим, њихово јединство полазиште, а не циљ. Док на Земљи духовни прегаоци проводе читав живот у тежњи да премосте јаз између вечног једног и пропадљивог мноштва, Урсула Ле Гвин описује заједницу у којој се ово јединство подразумева и екстраполира даљи духовни развој оних код којих до ове онтолошке дисоцијације сензибилитета никада није ни дошло. Причање полази од претпоставке да „не постоји крајња разлика између света феномена и света апсолутне реалности“ (Пушић, 2015б: 20), да је све овде. Акани су, практично, људи за које је средњи пут подразумевани начин живљења и поимања стварности. Зато што нису имали историју религије која одваја свет феномена и свет више стварности, они прескачу овај епистемолошки корак подвајања тренутка (пролазног) и вечности (непостале), и одмах полазе од чињенице једног у мноштву и мноштва у једном. Стога се не моле вишој сили, нити је перципирају као одвојену од овог света – виша сила је у свему постојећем, идентитет самсаре и нирване за њих је полазна тачка, а не исход духовне активности. Зато су мазови „обични људи“ који скромно себе гледају као ништа другачије од осталих – не зато што мисле да су лишени „натприродне“ димензије, већ зато што ову димензију виде у свему. Тако, заправо, нису мазови обични, већ је све необично, све обоготворено.¹⁴⁰ Како би нагласила дубину овог расцепа код човека, ауторка Земљанку ставља у положај особе која систем Причања треба да схвати и опише и приказује њена лутања у покушајима

¹⁴⁰ Сати осећа повезаност између људи у Окзак-Озкату која се не може рационално објаснити: извесно постојање мреже за пренос информација, тананије од електронске, и изван контроле Корпорације, која је све мештане држала у вези и непрекидно свесне. [...] Осећала је [ту свест] као ненападну, као да хода по финим линијама-вођицама, не у смислу стега, спутавања, већ умирења. (Легвин, 2000: 72)

Ови људи нису повезани оковима обавезе – чврстим, јасним, опипљивим, дефинисаним односима и везама – већ тананим нитима заједништва, заједничке основе, које их не стежу, које су неприметне, неухватљиве, необјашњиве и као такве неуништивне. То су нити топле универзалне љубави, вибрације даха који повезује сва бића, везе саме потке постојања која је заједничка свему створеном. Неподложна је манипулацији, некваљива и неуништива. Може је се бити свестан или не, али она је тихо увек ту – по њој јесмо. По њој све што постоји стоји. По њој се сабирамо, а не распадамо. У њој се сабирамо. Она је тај нечујни шапат, који увек делује пре као опсена него јава, који каже ту сам, добро је, ту си. Ови су људи свесни тог сплета неухватљивих нити који све повезује и користе га: укључени сви у њега, пребиру по финим струнама којима је свет премрежен.

Сати осећа да су је ове нити навеле да дође баш код Изиези и Оплођивача, да ништа што је у Окзат-Озкату урадила није случајно, али јој то не делује застрашујуће већ, напротив, умирујуће, управо онако како треба да буде. Необјашњивост и неухватљивост ових феномена је не узнемирују, она не граби за доказом, за провером, она не сумња – препушта се спокоју и сигурности које необјашњиво пружа човеку који му се преда.

разумевања. Сати су потребни месеци да само одбаци основне предрасуде, којих није била ни свесна, и почне да поима дубину, комплексност и захват Причања.

Јединство једног и мноштва у Причању налази израз у метафори дрвета, коју за Сати описује старац Сотју Анг, објашњавајући у овој култури свеприсутни цртеж дрвета. Метафора дрвета је посебно погодна за причу о појавном и непојавном, која је у основи даоизма, и коју Урсула Ле Гвин овде жели да исприча:

„Стабло, [...] гране и лишће дрвета, крошња. [...] Тако, дакле, једно чини двоје.“ Он показа прстом место где се стабло делило. „А сваки део носи по три гране које се спајају, чинећи пет.“ Прст му склизну на пет режњева крошње. „А пет носи мноштво, лишће и цветове који умиру и враћају се, враћају се и умиру. Бића, створови, звезде. Биће које се може испричати. Али не видимо корене. Њих не можемо испричати.“ (Легвин, 2000: 76)¹⁴¹

Представа дрвета односи се на сама почела космоса, али и на појединца, те одражава веровање у нераскидиву везу космоса и индивидуе: „[Дрво] је и тело, видите, јозе.’ Додирнуо се по бедрима и слабинама, потапшао се по глави извесном лиснатом кретњом прстију, па се мало осмехнуо. ‘Тело је тело света. Тело света је моје тело’“ (Легвин, 2000: 76).¹⁴²



Како указује и сам назив Причање, који Сати даје комплексном феномену који изучава, речи су од средишњег значаја за аканско поимање света. Стога не

¹⁴¹ Аканска космогонија је обликована по угледу на даоистичку. Корен би, у том случају, био *дао*, недоступан и непознатљив. Из њега израста стабло, чији би даоистички пандан било *де*, две рачве стабла су *јин* и *јанг*, а три гране које свака од њих носи *шен*, *ћи* и *ћинг*. Пет режњева крошње одговарају пет космичких усмерења (земљи, води, ватри, дрвету и металу). Детаљније о даоистичкој космогонији видети у Livia Kohn, *Introducing Daoism*, Wang Yi'e, *Daoism in China: An Introduction* (Warren: Floating World Editions, 2006), Norman Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism* (Berkeley: University of California Press, 1983) и John S. Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi* (Albany: State University of New York Press, 1993).

¹⁴² Идеју паралелности различитих равни постојања Урсула Ле Гвин не ограничава на спорадична мотивска појављивања, већ је уграђује у саме основе свог стваралаштва. Рафаил Нуделман у претходно помињаном есеју даје подстицајно тумачење хоризонталне и вертикалне структуре првих романа Хаинског циклуса, налазећи међу њима аналогije на свим нивоима анализе, те закључује: „СФ Урсуле ле Гвин успоставља вертикалну хијерархију сличности или еквивалената: космос – свет појединачних планета – острвца живота на њему – појединачна личност. Структура свих ових нивоа је организована по истом принципу, космос се може видети у зрну песка“ (Nudelman, 1975: пасус 21).

изненађује што је управо у речима однос између једног и мноштва, срце метафизике овог система, нашао свој најпрегнантнији израз. Зато прво питање на које је морала да одговори како би могла наставити са разматрањем те сложене везе јесте зашто баш речи и причање. Систем Причања препознаје језик као кључну, дефинишућу одлику која човека издваја од других бића у свету феномена. За разлику од непосредног контакта с природом који имају животиње, човеку разум, свест и језик дају посредност и дистанцу у односу на њу. Посвећеници Причања не мисле, међутим, да се треба одрећи језика и тежити непосредности животиња, јер, како Јунг каже: „Инстинкти су довољни само појединцу усађеном у природу“ (1982: 62). Причање постулира да се човек управо кроз оно што га одваја од природе с њом повезује. Посредованост искуства је оно што му, парадоксално, пружа могућност да се природи приближи на један суштински начин. Стога, оно што човек, по овом систему, треба да чини јесте да развије своју специфичну природу, и да се кроз њено коришћење и усавршавање споји са космичким токовима Природе.¹⁴³ О овоме Сати говори маз Уминг:

„Животиње немају језик. Имају своју природу. Схваташ? Оне знају пут, знају куда да иду и како да иду, ослањајући се на своју природу. Али ми смо животиње без природе. А? Животиње без природе! [Чудновато!] Тако смо чудновати! Морамо да причамо о томе како да идемо [и шта да радимо], да размишљамо о томе, да то проучавамо, да научимо. А? Рођени смо да бисмо били разумни, па смо стога рођени као незналице. Схваташ? Ако нас нико не

¹⁴³ Сингшан Хонгцзо (Xingshan Hongzuo) у есеју „Натурализам у делу ‘Змај извајан у срцу писма’“ каже: „Рођењем ума/срца (*син*) језик стаје на своје ноге; подизањем језика баца се светло на космичке шаре“ (1982: 40). Настанком свести, доживљаја себе и света, настаје и израз. Како је објашњено у анализи специфичног поимања комуникације заједничког Хандари и даоизму, а оличеног у дијалектици питања и одговора, основа односа који човек успоставља са светом је неизрецива суштина – *једно* из кога настаје читав појавни свет – и она чини подлогу сваке комуникације. Када појединац то освести, отвара му се могућност да се изразом приближи неизрецивом, да боље осветли шаре космоса, шаре у себи, лепоту игре пуног и празног.

Израз и неизрециво су, дакле, неодвојиви за човека. Једино се изразом може указати на неисказиво из ког је потекао. С друге стране, без бескрајне дубине бремените празнине не би било потребе за изразом. Израз и неизрециво су стога у непрекидној љубавној игри или борби, чија лепота зависи од умешности. Природа човека није таква да неизрециво може само одбацити као недостижно или недоступно. Он га напада изразом, баца се у њега, покушава на превару да га зграби, свестан да је та борба изгубљена и пре него што је почела. Управо зато она је игра. Борба која не може имати победника је љубав. Љубављу, игром израза износи се на видело нешто много веће од сопства, износе се шаре космоса, шаре бића, оно што је у појединцу и што га бескрајно надилази у исти мах (трансцендентно-иманентна суштина његовог бића). Појединац је део плеса који превазилази законе света и свега што је о њему знао. Свет му се, обоготворен, отвара. Шаре су плод љубави неизмерног космичког израза и празнине, а свет је ишаран, зачаран њима.

науци речима, мислима, ми остајемо незналице. Ако нико не покаже детенцету од две или три године како да потражи пут, како пут изгледа, онда ће се оно изгубити на планини, зар не? И умреће преко ноћи, на студени.“ (Легвин, 2000: 110)

Човек једини од свих бића има моћ, дар, инструмент за промишљање, за долажење до суштине бивствовања, и тај га је дар, парадоксално, учинио слабим и неспособним. Највећа моћ показује се уједно и као највећа слабост. Тај дар га је учинио зависним од другог и усмерио на пут усавршавања, дао му поред кружног и праволинијско усмерење. Животиње и биљке су део природе, оне живе унутар природних циклуса, потпуно усклађене с њима. Човек је, са развојем свести, делимично искорачио из ових циклуса и добио изазов да усклади кружно кретање природе и праволинијско кретање спознаје и промишљања у савршену спиралу.¹⁴⁴ Свест се показује као благослов, али и проклетство: с једне стране даје могућност највишег сазнања – спознавања почела света – и тиме у извесном смислу обоготворује, пружајући знање и увиде до којих ниједно друго биће не може доћи. С друге, одвојивши човека од природе, чини га неспособним да у њој одржи базичну егзистенцију. Човек је, за разлику од животиње, беспомоћан на најелементарнијем нивоу: он дословно не може да преживи без учења и сазнавања, без разума.

Разум и свест тако дају обавезу учења условљену голим преживљавањем, а језик је један од главних носилаца тог праволинијског усмерења у човеку – компоненте усавршавања. Језик је донео способност апстрактног мишљења које је с једне стране омогућило досезање до основних почела света, али с друге изродило метаискуство и антропоцентризам. Језик тако може довести до најпотпунијег стапања с почелима света, њиховог најдубљег разумевања,

¹⁴⁴ Време у природи је циклично, то су кругови бескрајног понављања један унутар другог: дан у месечевом циклусу у сунчевом циклусу. Пулсирање вечног настајања и нестајања. Код човека се, међутим, из спознаје смртности родило праволинијско перципирање времена. Спознаја смртности је створила будућност. Животиња нема будућност, она живи у вечном сада. Човек се стварањем будућности, а тиме и прошлости, издвојио из природе, истовремено ипак оставши њен део. На тај начин је унутар цикличног, кружног кретања природе човека свест кретању дала праволинијско усмерење и развукла га у спиралу. Спирала је свеприсутна у природи (Пушић, 2015в: 26–31), а човеков допринос спиралном обрасцу је његово специфично поимање времена. Управо зато сваки вид духовности тежи ослабљивању утицаја линеарног времена (времена по коме се махнито трчи, људског времена које запоставља природу) које има тенденцију да потпуно потисне циклично време – циљ духовности је усклађивање ова два усмерења у савршену спиралу.

проницања у њих и поистовећивања с њима (просветљења), што је у овом роману представљено системом Причања, али и до најпотпунијег одвајања од природних темеља живота, оличеног у материјализму и бахатом искоришћавању и злоупотреби земље и њених блага, које отеловљује нова корпоративна супердржава. Исто средство доводи до сасвим супротних последица.¹⁴⁵ *Тајна златног цвета*, позивајући се на један старији даоистички спис, каже: „Када се прави човек [...] служи погрешним средствима, погрешна средства делују на прави начин. [...] Али ако се погрешни човек служи правим средствима, права средства делују на погрешан начин“ (1982: 35). Пошто језик није необавезни додатак, већ основа нашег бивања у свету и стога га не можемо игнорисати, Причање сматра да је наша дужност да учимо да га исправно користимо:

„[К]апењу, биљкама и животињама сасвим је добро без причања, али не и људима. Људи само тумарају околу. Не умеју да разликују планину од њеног одраза у бари. Не разликују стазу од литице. Озлеђују сами себе. Обузима их љутња и тада наносе зло једни другима и осталим стварима. Поступају лоше према животињама зато што су љути. Свађају се и међусобно варају. Желе превише. Занемарују ствари. Усеви се не саде. Превише усева се сади. Реке се загађују изметом. Земља се загађује отровом. Људи једу отровну храну. Све је у метежу. Сви су болесни.“ (Легвин, 2000: 110–11)

Одбијање учења, неулагање труда у успостављање баланса, порицање потребе да се учи, доводе до растакања света за које је човек крив. За разлику од осталих бића, човек може да уништи не само себе већ и све око себе, он може да утиче на своју околину на начин на који ниједно друго биће не може.

Да би се пошло конструктивним, стваралачким путем који језик отвара, Лао Ци истиче значај скромности и несебичности. Ове особине су заштита од

¹⁴⁵ И различити начини на које се језик употребљава указују на суштину разлике између старог и новог културног образаца. И Причање и нови систем преплављују појединца речима; међутим, то чине на дијаметрално супротне начине. Описом пропагандног програма корпоративне државе, који се без престанка разлеже са звучника на свим јавним местима, у аутомобилима и домовима, Сати скреће пажњу на бујицу речи која крије своју испразност и камуфлира страх – страх од тишине, страх од значења:

Весела музика, бодрења, вести о усевима, производна статистика, здравствени програми – све се то, као и увек, орило тргом са звучника. Морала је некако да научи да чује кроз ту буку оно што је она скривала, смисао који је почивао испод ње.

Да ли је тај смисао био непрекидно буке? Да ли су се Аканци плашили тишине? (Легвин, 2000: 53, мој курзив)

Ова бујица речи представља оштар контраст другој врсти бујице речи с којом ће се Сати сустрести, која ће бити чувар и омотач тишине, а не брана против ње. Док из ових речи врште страх, грч и напор, из оних ћуте тишина, мир и сигурност.

деструктивне, рушилачке употребе човекових способности под утицајем илузије о његовој примарној важности у природи, те некаквом његовом загарантованом праву на искоришћавање и злоупотребу свега осталог. И поред способности која га издваја од осталих бића, човек је суштински једнак са свим створеним: он је такав какав јесте део природе, а не издвојен из природе. Без природе и света, ни он не постоји.

Пошто је схватила разлог због којег речи имају централно место у аканској филозофији и мистици, Сати даље настоји да спозна предмет Причања, открије о чему све те речи проговарају, који је њихов смисао и циљ, шта је нит која повезује безбројне приче. Ту је, међутим, дочекује потпуна хаотичност, у којој не успева да пронађе чврсто тло:

Оно о чему су причали зависило је од онога што знају, чиме располажу од предања и традиције, од онога што су сами измислили као и, [очигледно], од тога како су расположени за причање у датом тренутку.

[Неповезаност свега тога] била је ошамућујућа. [...] Како се све то држало на окупу? Да ли је уопште постојала нека веза међу тим разнородним стварима? (Легвин, 2000: 90)

Сати не може да се снађе у бујици прича које нису увезане ни у какву врсту обрасца, шеме, система који би могла да препозна и у који би могла да их смести. Усрдно моли маз Елјед да јој објасни. Одговор је: „Памћење ме све више умара. Зато читам. Уопште није битно. Све су то листови дрвета“ или ништа одређеније: „Ох, јозе, мене причање одржава. Баш као и свет“ (Легвин, 2000: 108, 109). Није важно шта се прича, није важно када, да ли има почетак или крај, да ли се чита или прича: све су то појаве једног, мноштво изникло из једног, подједнако важно и неважно, подједнако пуно смисла и бесмислено. Та невероватна, запањујућа количина материјала, истог, сличног, различитог, служи да доведе до засићења које ће прозрети кроз речи у оно што је њихов корен. Основни метод Причања је да затрпавањем огромном количином речи, разних, смислених и мање смислених, појединца доведе до тачке прозирности, да га натера да види кроз речи. Да му се

од толиких речи ум преда и открије оно што иза њега лежи. Да га толико засити смислом да кроз тај смисао прозре и увиди његову привидност.¹⁴⁶

Одвикавање од тежње да се пролазно интерпретира као вечно а вечно своди на пролазно показује се као кључ спознаје истинског односа између једног и мноштва, празног и пуног. Оно доводи до интуитивног наслућивања њихове неодвојивости и сложене динамике недоступне рационалној спознаји.¹⁴⁷ Џуанг Ци ово изражава на следећи начин: „Пут никада није познавао границе, а у говору нема постојаности“ (Zhunagzi, 2013: 13). На овој истини се темељи Причање: зато Сатина питања о смислу ове или оне приче, овог или оног мита, о њиховој повезаности, о логици њихове шеме, о заокружености и смислу целог система остају неодговорена, недовољно објашњена, само лаконски скицирана. Смисао приче је да тече, увија се, прави вирове и вртлоге, кружи, враћа се: „Џуанг Цијев је идеал употребе говора или језика као филозофски номадског чина који, како назив његовог првог поглавља указује, ‘лута слободно и лако’ и који не жуди за сигурношћу средишта“ (Ch'ine, 1984: 382). Причање је попут воде која кружи у

¹⁴⁶ У различитим традицијама начин на који се постиже надилажење сопства је другачији. Али циљ је један – пробијање граница сопства и улазак у неисказиву основу манифестног света. Један од кључних термина овде је *ђинг*, који значи „граница, место“ (Пушић, 2015б: 172–3). Граница је место, неухватљиво, стално измичуће, где *дао* додирује свет феномена. То је место свако место, само га као такво треба спознати. То место уједно и није место. Граница, ивица, постоји и не постоји. Она магнетски привлачи. Она је човеково космичко зрно, његова божанска искра. Границе су места спокоја и екстазе.

Границе постоје у човеку – тајни тунели, теснаци – где вечно додирује пролазно, где се превирање одвија. Свака граница је скривена, тајанствена и недоступна – заштићена. Осећамо њен значај, наслућујемо њену моћ, али је не можемо ухватити – руке остају празне. Границе постоје и изван човека: уметничко дело је гранично место. У томе лежи његова привлачност – интуитивно спознајемо да носи моћ. Када га сецирамо и рашчлањујемо – не можемо пронаћи моћ, не можемо је изоловати и показати. Јер моћ је празнина, тј. у феномену овог света, какав је уметничко дело – моћ је у тачки прожимања и превирања празног и пуног. Тога нема само у уметничком делу – све створено носи место тајне, место границе. Има их онолико колико је појединац способен да их спозна. Способан је да их спозна онолико колико може да држи отворене руке, отворено срце. Празне руке, празно срце. Меке руке, меко срце. Меко је одсуство крутог. Круто је смрт. Способан је да спозна онолико колико је жив.

¹⁴⁷ У *Књизи о даоу и деу* Лао Ци каже:

Све под небеским покривачем има извор,
то је мајка (у којој су корени) свих ствари.
(Ако) упознамо њихову мајку,
(у стању смо и да) спознамо њену децу.
Спознајом деце,

враћамо се (у искон из кога су потекла) и чувамо (тако) мајку. (2003: 43)

Упознавањем једног спознаје се мноштво. Спознавањем мноштва спознаје се једно. С које год стране им се приступи, они се нужно равномерно упознају, у њих се продире и у њима ствара место мира.

природи: не престаје, не почиње, нема исказив смисао. Извор говора као његов суштински смисао се, пак, кроз сваки феномен света показује као кроз знак.¹⁴⁸ У свакој речи. У свакој честици. Омогућава да све стоји: да дође и прође. Сâмо је постојање феномена доказ да је ту.¹⁴⁹ Реч (као и свет) је *одјек тишине који се чује*. Причање је управо тако и види. *Дао* који се може исказати није прави *дао*, каже Лао Ци на почетку свог списка, али га ту не завршава. Овај исказ није проглас бесмислености говора, већ упозорење, уводна напомена, позив на будност:¹⁵⁰ ја говорим речи, а ти читај тишину. Спознавањем неизговоривости неизговоривог спознаје се изговоривост изговоривог и обратно. По речима Џуанг Ција: „најистанчаније је разумевање које почива на ономе што не разуме“ (Zhuangzi, 2013: 14). Дискретно указивање на ово оличено је и у начину на који маз Елјед говори: „као и већина мазова, говорила је тихо и прилично снебивљиво, застајкујући, да би наставила управо у тренутку када бисте помислили да не жели више ништа да каже. *Тишина је била део свега што би рекла*“ (Легвин, 2000: 107, мој курзив). Дуге ћутње између њених речи упућују на празно као срце говора. Сасвим у складу са филозофијом исказаном у *Класичној књизи мена* („Када јанг достигне највећу снагу, мрачна моћ јина се рађа у његовим дубинама, јер ноћ почиње у подне када се јанг ломи и почиње да се претвара у јин“ /нав. у Јунг,

¹⁴⁸ Радосав Пушић у *Птици у сунцу* каже: „Искусити близину оног далеког по много чему је збуњујуће, обмањујуће, загонетно. Отуда и говор о њему не може бити другачији до: метафора, алегорија, загонетка, параболо, иронија, апсурд. Увек се мисли оно, а говори ово, јавља се једно а у ствари је друго“ (2012: 208). „Оно далеко“ се заодева да би се испољило остављајући у форми траг светлости, невидљив, неухватљив, али непобитно присутан. Стога је сваки израз нужно знак који указује на недокучиво и скривено. Све доведено у постојање, све што има форму је, тако, знак који указује на игру „оног далеког“ (*даоа*).

¹⁴⁹ Овај став налази леп израз у метафори дрвета. Корен је невидљив, корен се не може показати. Показивање корена убило би биљку. Али сваки лист, свака грана и гранчица носе у себи сећање, подсећање на корен без кога не би постојале. Тражи ли човек у њима корен, неће га наћи, ма их разбио на елементарне честице. Али усредреди ли се на њихово постојање, на њихову суштину, на њихову *живост*, спознаће да је корен ту, да су они све време с њим активно повезани, да он напаја све њихове манифестације и да они захваљујући њему постоје. Такође ће схватити и да они нису небитни, за разлику од корена који је битан, јер сврха корена се губи без надземних делова биљке. Само видљиво и невидљиво, опипљиво и недокучиво, трајно и пролазно заједно чине бивствовање. Једно без другог не постоје.

¹⁵⁰ Чине у расправи о употреби језика и парадокса код Лао Ција наглашава да не треба губити из вида да „оно што [Лао Цијеви искази] говоре о *даоу* као врховној стварности, укључујући и исказ да је *дао* као врховна стварност неизрецив, изговорено је у контексту онога што се може и не може исказати о исказивим стварима, и не говори ништа о *даоу* као врховној стварности за себе и по себи“ (Ch'ine, 1984: 380).

1982: 63/) – говор врхуни у тишини, из тишине се зачиње говор; срце изговореног је ћутња, а из средишта тишине лучи се реч.

Што је више тишине то је више смисла.¹⁵¹ *Књига о даоу и деу* је, попут Хераклитових фрагмената о којима у следећем наводу говори *Пресоократска мисао* Бранка Павловића, текст који је пословично штедљив на речима и брементит потенцијалним тумачењима:¹⁵²

¹⁵¹ До сличног закључка Сати је довео и додир са старим аканским идеографским писмом у радњи Оплођивача Сотју Анга: „Јавио јој се чудноват утисак да се пиктографи и идеограми, чији су крупни црни и тамноплави облици прекривали зидове, некако покрећу, али не скоковито као напола виђен одштампани текст, већ равномерно, правилно, ширећи се и скупљајући сасвим лагано, као да дишу“ (Легвин, 2000: 47). У продавници мелема и помада која је од пода до плафона исписана идеограмима – речима које су слика, звук и смисао – Сати се чини да се оне шире и скупљају, као да дишу, као да су живе. Ове речи нису рекламе за производе, као што је испрва мислила, већ рецепти, бајалице или цитати из Причања у којима се често помињу делови дрвећа.

„Тело је попут дрвета?“, пита га она, а Анг одговара „Ах“ – „Била је то сагласност, али условна. ‘Да’, али не сасвим ‘да’. ‘Да’ са задршком“ (Легвин, 2000: 48). Да, али: не баш, не потпуно, о томе се не говори, то се подразумева, то се не може исказати. О неухватљивости речи сведочи и вишезначност сваког идеограма, тешкоћа одређивања једног смисла – заправо, немогућност, непотребност и бесмисленост једнозначности. Ах, тело је дрво, али и још толико тога. Ах, није само тело дрво. Ах, шта је дрво? У низовима вишезначних идеограма, смисао постаје с једне стране јаснији, али с друге се могућности тумачења све више умножавају. Ефикасност гласовног писма стоји у јасном контрасту са сугестивношћу идеограмског писма. Разматрајући кинеско писмо, Алан Вотс каже да „кинески језик има посебну предност зато што може да искаже много ствари одједном и да значи све те ствари, што је разлог због кога постоји најмање седамдесет енглеских превода Лао Ција (Watts, 1981: 10). Овде је сâмо писмо, сâмо средство, сугестивно и вишезначно, а исказ је вишеструко такав. Изрази оваквог језика су загонетке, назнаке које захтевају активну улогу примаоца. Овакве речи дишу, оне су живе и отворене. Оне не затварају себе у дефинитивно значење, већ стално остају отворене за интеракцију са светом, за прожимање с другим. Само се празан суд може изнова пунити, само празан суд служи својој сврси. Ове љуске, обриси смисла позивају на стално нову употребу, на стално тумачење, на стално мешање с другим. Такав је управо одговор који Сати од припадника Причања често добија: ах! Да, али не баш да. *Да* које мораш да осмислиш, *да* коме мораш сама да откријеш значење. Јер моје *да* није и твоје *да*. Мораш обликовати сопствено *да*, мораш сама доћи до смисла свог питања, на твоје питање само ти сама можеш дати одговоре. Ах. Ово ах, као и идеограми, у себи носи и указује на постојање празнине и тишине. Реч значи све и ништа. Суочавање са вишезначношћу указује на арбитарност и субјективност сваког смисла. Нема исправног разумевања и нема објективног одговора. Сати мора *осмислити* ах и мора *изабрати* значење речи. Удахнути смисао свему око себе и у себи. Поједностављивање света оједнозначавањем израза је ушушкавање у илузију сигурности. Једнозначност, разумљивост и објашњивост су привид сигурности. Свет је многозначан, нејасан и недокучив. Храброст је постојати у тој несигурности. Храброст која доноси лепоту, магију, боје стварности животу, јер открива његову суштину креативност.

Речи на зидовима радње Сотју Анга и других места посвећених Причању, изрази неизрецивог, дубоко мистичног искуства генерација, сада су и званично забрањене. То су речи које се више не смеју изговорити. Оне нису више ни речи, оне су шаре на зидовима – оне су тајна која дише. Када би се изговориле, нестале би – биле би прекривене чистом белом тишином. Оне се одржавају и могу постојати за нас само док их ћутимо. Изговоримо ли их заувек ћемо их (у овом случају сасвим дословно) изгубити.

¹⁵² У *Празним рукама* Р. Пушић указује да је у старој Кини је постојао „идеал песме са малим бројем речи а бескрајним значењем“, чија је карактеристика једноставност која сугерише

Уобичајено је да сваки спис, био он филозофски или не, садржи сразмерно много више речи него мисли. Истина, неки списи садрже само речи, а мисли ту нема ни за лек. [...] Хераклитов спис, обрнуто од тога, садржавао је много мање речи него мисли. А кад год се нешто тако догоди, онда је текст вишесмислен, јер не постоји довољно језичких елемената који би могли да детерминишу смисао. Рекао сам да је одлика Хераклитових афоризама још и сугестивност: његове мисли не делују толико изгледом непосредне истинитости, колико побуђивањем, инспирацијом да се мисли не само то што би могле значити изреке Ефежанинове, него и у духу развијања онога што је у афоризму само наговештено. (1997: 128)

У сугестивности поезије и мисли Хераклита и Лао Ција највидљивије је рађање смисла из садејства, спреге или љубави речи и тишине. Тишина оплођује реч. Плод њихове љубави је смисао. Ово јасно показује узалудност тражења смисла у речи самој, јер њега ту једноставно нема. Који је звук плеска једне руке? каже чувени коан, с циљем да неумољивим излагањем ума парадоксу пробије границе које парадокс чине парадоксом. Тако и Причање служи да доведе до увиђања тишине кроз бесомучно засипање речима.

Стога на Сатино збуњено питање „Значи... све – све што је у књигама подједнако је важно?“ маз Елјед даје одговор „Не. ... Да.“ (Легвин, 2000: 108–9) Овај њен одговор не треба схватити као предомишљање, као исправљање Не у Да, већ као целину. Не и да, а између њих – ћутање. Једини могући одговор на свако питање је Нагарђунино „Да. Не. И да и не. Ни да ни не“, које се потом улива у тишину. Овај одговор је изазов разуму, подстицај да се ухвати у коштац са

вишесмисленост (2015б: 230, 205). Свој савршени израз овај идеал налази у *Класичној књижи мена*. Безбројне могућности тумачења, неисцрпне, које се у вези с њом отварају – и све смислене и одбрањиве, све не сукобљене већ комплементарне – указују на једноставност и отвореност оваквог израза. На уобличеност не као закључак, већ као почетак. Израз не завршава, већ отпочиње разговор и мисао. Што је израз једноставнији, то је потенцијалних тумачења више, то је бременитији асоцијативношћу, сугестивношћу. Супротно, што је израз детаљнији, мање је могућности тумачења, мањи се труд, активност, учешће очекују од примаоца. Суд који је празан може се пунити, а пуни не више. У кинеској уметности минимална информација саопштава богату естетску и филозофску поруку. Она је у толикој мери проживљена и промишљена да је све сувишно из ње уклоњено (Пушић, 2015б: 203). Остају само чисти знакови. Ова уметност не пружа све, она више скрива него што открива и више ћути него што говори. У њој превагу односи празно, назнака, потенцијал, а не пуно, дословно, остварено, испуњено. То никада није редукција, већ дубоко проживљено ослобађање суштине од сувишног значења. Једноставна, неоптерећена бит је благо за примаоца. Чин рецепције није пасиван, већ од примаоца тражи активно учешће – понирање у себе и губитак себе – управо оно кроз шта је и стваралац прошао. Уметничко дело се показује као огледало у коме се огледају и стваралац и прималац. Оно је само подстицај, само почетак игре коју прималац треба да заигра. Тајанствено је и интригантно. Оно је загонетка бића.

парадоксом и да, ако се тога прихвати здушно, искрено, потпуно, истински, у неспособности његовог разрешавања дигне руке, уклони своју сенку која је стално надвијена над биће, и пусти корен, извор бића, да просија и у блеску своје светлости осветли почело бића, а осветли и разум сам. Тако просијава празнина – прочишћујућа светлост.

Елјед наставља објашњавање: „То је све што имамо“ (Легвин, 2000: 109). То је све што нам је дато да с њим радимо, што можемо да ухватимо. Причање је наша посуда у којој можемо да чувамо празно. Речи су кућа неизрецивог. Што се боље направи посуда, што се чвршће сагради кућа, она ће боље држати своју драгоценост, своју есенцију. Умеће и вештина су нужни да би се изнео, уобличио „костур“ уметничког дела из кога ће моћи да просија дух (Пушић, 2015б: 178). Сати покушава да схвати речи маз Елјед и пита да ли је Причање онда сећање или историја, али Елјед не може прихватити ове термине, већ даље објашњава: „Ми нисмо изван света, јозе. Знаш? Ми смо свет. Ми смо његов језик. Тако ми живимо и он живи. Разумеш? Ако не говоримо речи, шта онда преостаје у нашем свету?“ (Легвин, 2000: 109). Суштина речи нису сећање или историја, сећање и историја припадају људској равни, они су смисао који речима накнадно дају људи, њихов покушај проналажења рационалног и објашњивог смисла феномена. Прави разлог постојања речи и смисао Причања је дубљи од тога и тиче се самих метафизичких основа света: да нема израза, где би се крило неизриво?

Управо из овог разлога, речи (књиге) се доносе у последњи умјазу на Аки, Силонгов скут, да би се сачувале од новог поретка, који је књиге и поседовање књига прогласио злочиначком активношћу. Стога, ово је место преплављено књигама:

Књиге, хиљаде књига у кожном, платненом, дрвеном и картонском повезу, неувезани рукописи у изрезбареним и обојеним кутијама, као и оним опточеним драгуљима, одломци древних рукописа који се пресијавају златним листовима, свици у округлим футролама и кутијама или повезани тракама, књиге на велуму, пергаменту, папиру начињеном од крпа, папиру од пулпе, исписане руком, одштапане, књиге на подовима, у кутијама, у малим сандуцима, на климавим ниским полицама начињеним од остатака дрвета од сандука. (Легвин, 2000: 148)

Све ове књиге, све ове мисли, све ове речи – стигле су овде „на чување“, а заправо да се уруше саме у себе, да се тако на гомили, готово никад читане, несређене, небројене и небројиве – прелију у тишину.¹⁵³ Да остваре свој смисао – а њихов је смисао да буду путокази ка врхунској спознаји и да се онда самоуниште. У *Тајни златног цвета* се каже: „Све методе окончавају се мировањем. Та велелепна магија не може се појмити“ (1982: 13). Смисао је речи у сопственом надилажењу. Али то не обесмишљава њихово постојање. Реч мора постати савршена како би могла да нестане. Реч тако отелотворује (из извесног угла гледано – трагичну) лепоту бивања у свету. Што смо ближи свом испуњењу, то смо ближи свом поништењу. Ово, пак, поништење речи не треба видети као негативно. Поништење речи није смрт, већ преображај, скок на другу разину постојања, пробој у другу димензију, премећање у себе саму. Реч се сабира у своју нутрину – у тишину. Тишина у себи тако садржи све речи и уједно није реч.

Тако, на крају своје дуге потраге за суштином Причања, у последњем светилишту на свету, Сати проналази ћутање. Овако описује Силонгов skut: „Није то био град са заставама и златним процесијама, храм с бубњевима, звонима и свештеницима који певају. Било је то веома хладно, веома тамно, веома убого место. У њему је увек било тихо.“ (Легвин, 2000: 146, мој курзив). Врело причања је тихо. Да би опстала, да би постојала, да би живела – реч се мора вратити у свој искон – у тишину. Тишина штити реч, омогућава јој да стоји. Све се речи коначно враћају у тишину из које су потекле, то их једино штити од уништења, од обесмишљавања рационалним, непродуховљеним тумачењем и свођењем на њихов видљив, опипљив, умно спознатљив смисао. Свођење на линеарно и рационално је насиље над речима, то је, у крајњој линији, обесмишљавање саме суштине човековог бића. Како каже Цуанг Ци: „Ако је Пут јасан, он није прави Пут“ (Zhuangzi, 2013: 14). Само реч која је одјек тишине носи значење, само израз

¹⁵³ Чињенице да нико не може да прочита све ове књиге, јер је људски живот превише кратак, и да је број људи који долазе у Силонгов skut веома мали, даље потцртавају ово „жртвовање“ као врхунски смисао речи. Толико их је да сама њихова количина мути памет и доводи до очајања. Постаје јасно да врхунско знање није у количини речи. Реч је само пут у тишину, у празно. Кроз реч треба да се прође да би се искусила потка, наличје стварности. За мудраца, за правог, отвореног трагаоца, било која реч може довести до просветљења. Како се отвара духовни простор у човеку, тако му се читав свет показује као обоготворен, као тачка пролаза у суштину бивања. Сати сада схвата да ће све што ће икада сазнати о Причању бити само делић целог система, и то је више не узнемирава. Овде, у срцу тишине, то је у реду.

натопљен неисказивошћу стоји у свету и заслужује да носи назив *биће*. Реч теба заслужити, за реч и са речју се треба изборити. Реч мора да се проломи из нутрине, да се откида од бића, да буде од крви и меса уобличена.¹⁵⁴ Реч мора носити тајну бића у себи, те и сама постати бићем. Реч је, стога, *рођена* и стоји на истој егзистенцијалној равни са човеком, каменом и птицом. Реч је плоносна, као и свако биће, она није јалова. Она наставља игру, процес непрекидног стварања, рађања. Реч рађа смисао, реч оплођује дух, заводи га и очараног уводи у самопоништење, у тишину, у место ћутње. Само реч која се не може у потпуности спознати, само тајанствена, недокучива реч може да опчини дух. Не оплемењује приручник за употребу, већ поезија.¹⁵⁵ Радосав Пушић ову мисао у *Празним рукама* исказује на следећи начин:

¹⁵⁴ Једино се проживљена неизрецивост истине може уобличити у израз. Све остало су празне речи. Мазови не говоре научено, што би могао свако, већ говоре проживљено, исказују искуство, задевају у речи оно што је речима недоступно. Зато њихова реч *значи*: зато што је увек више од речи, зато што је рухо неизрецивог. Из речи мазова људи упијају оно о чему те речи ћуте. Речи су код, шифра, пролаз ка задовољењу најдубље духовне потребе – потребе за надјезичком, ванреалном, несвакидашњом, неуобичајеном, скривеном стварношћу – за непосредним, најнепосреднијим могућим, контактом с њом. Мазови то пружају. Мазови су проживели оно што задевају у речи. Они говоре из неизрецивог, из места празнине и тајне, из свог средишта, које је уједно и средиште света. Обичним људима мазови представљају везу са основом њиховог постојања. Обични људи је не могу искусити непосредно, они не желе или не могу да јој, попут мазова, посвете живот, али траже одблеске њене светлости, траже њене одјеке, њену близину – и добијају је у речима посвећеника.

¹⁵⁵ Тарковски сматра да „[и]деја бесконачности не може бити изражена речима, па чак се ни приближно описати, али може бити појмљена кроз уметност, која бесконачност чини додирљивом. *Апсолут је докучив само кроз веру и стваралачки чин*“ (1999: 37, мој курзив). Уметнички текст као да даје обресе, широке потезе, опште назнаке значења које подстичу, чине очигледнијом некакву егзистенцијалну несигурност и неодредивост, схватање да нема тачног, потпуног, коначног тумачења и разумевања. Да нема ни право значења. Језик одређује мишљење, а богатство осећаја, неформираних мисли нужно се осиромашује кад се претвори у мисао и у речи. Никада се не може исказати пуноћа осећаја. С друге стране, приликом читања или слушања речи, не можемо да читамо само оно што пише: неизоставно обогашујемо, читавамо своје мисли и значења, своја осећања, интуитивне осећаје. Текст настаје из живота и у читању опет задобија живот. Настаје из неизрецивог и увире у њега. Уметнички и мистички текст се ослања на те бремените празнине у себи, оне чине његову суштину. Технички текст настоји да те празнине сведе на најмању могућу меру (мада има савремених уметника и теоретичара који настоје да укажу на потенцијал неизрецивости који по њима постоји и у оваквим текстовима). Уметнички и мистички текстови су високо сугестивни. Они се не могу ухватити и разумети потпуно, они су, да употребимо фразу Урсуле Ле Гвин, замагљени око ивица. Разумом се свакако не могу схватити, и настојање да се разумски објасне води у љутњу и осујећеност. Оваквим се текстовима приступа целим и отвореним бићем. Не може им се прићи с идејом да се протумаче, да се опишу разумским језиком, јер они нису намерно онеобичавање обичног и изрецивог. Таква је осредња уметност. Права уметност и права мистика покушавају да буду што јасније и не може им се приступити појашњавањем и објашњавањем – јер оне то већ јесу. Може им се прићи само из сопственог бића, креативно. Речи искористити као шифру за улазак у сопствено искуство. Прећи пут који је прешао аутор у обрнутом смеру. Отворити речи. Не објашњавати око њих, него ући у њих. Отворити

[J]език који не зна да слика ствари/бића нема утемељење и не садржи истину у себи. Тако схваћен *језик* био је наговештај и путоказ како доћи до оног што воли да се скрива (*дао, Буда*). Одатле, оно што ми говоримо и није *језик*, а оно што језик *јесте* то није изрециво. Говор, ма како добар био, не може описати *стварно* јер је то изван његовог опсега. Тамо где *говор* престаје, где *остајемо без речи*, започиње *уметнички израз*. (2015б: 190)

Стварност, суштина се не може ухватити. Она је есенција слободе. Њена је дефинишућа одлика флуидност. Она се може доживети и о њој се може ћутати. Реч одустаје надомак суштине, руке одустају надомак милине. Речи и руке плету израз око ње, да би у њој могло да се ћути. Додир без додира је додир суштина. О њој ћути тишина. Реч, стога, мора да заведе својом мистериозношћу, да са примаоцем подели блесак, летимичан поглед, своје тишине, да би га повела, да би он желео да пође, у место њеног настанка – у празно бића. Мистериозна реч (уметност) тако, као срж своје магнетске привлачности открива празнину, што само на први поглед може деловати као антиклимакс процеса рецепције. Спознаја празнине у срцу свих ствари највећи је дар који појединац може да добије. Та се спознаја рађа из безусловне љубави човека и речи, човека и уметности, човека и било ког бића.

скривену димензију празнине речи. То је отварање прихватање несигурности, рањивости, сопствене неодредивости и недокучивости.

ЗАКЉУЧАК

Без почетка, без краја, без прошлости, без будућности.

(Хуи Минг Ђинг)



Крећући се од концепта једноставности, преко природности и слободе до неизрецивог, овај рад је покушао да из густог ткања прозе Урсуле Ле Гвин на површину извуче нити даоизма, указујући на њихов значај и заступљеност у делима која су чинила предмет истраживања. Како се усмерење целокупне кинеске филозофије од самих почетака (Мооге, 1977: 5) рачва у два међусобно повезана правца – самоусавршавање појединца и достизање идеалног друштвеног уређења – свако поглавље овог рада, па чак и последње, које се бави чисто метафизичком темом неизрецивог, предмет свог разматрања је сагледавало двојачко: из угла друштва и из угла појединца. Примарни циљ сваког од њих је био да упоредном анализом дела Урсуле Ле Гвин и даоистичке филозофије јасно прикаже везу између основних принципа даоизма и њеног стваралаштва, и тиме потврди основну хипотезу од које је ово истраживање и кренуло – да је стваралаштво Урсуле Ле Гвин дубоко укорењено у начелима даоистичке традиције старе Кине.

Како даоистичко усмерење ове ауторке, иако се готово неизоставно истиче као кључно за разумевање њеног опуса, није добило озбиљнију пажњу проучавалаца њеног дела, методолошки приступ који се показао као најпогоднији подразумевао је две фазе. Први корак је представљало пажљиво проучавање кључних текстова даоистичког канона и других релевантних дела старокинеске филозофије,¹⁵⁶ те богатог корпуса литературе о њима,¹⁵⁷ а затим су резултати тих

¹⁵⁶ Свака прича о даоизму неизоставно почиње са Лао Цијем, чијем упознавању истраживач који не познаје кинески језик мора приступити читањем и упоређивањем различитих превода, чије разлике на први мах делују дезоријентишуће и застрашујуће, и склапањем сопствене визије, верзије или разумевања овог темељног списка даоистичке филозофије. Ово истраживање се највише ослања на српски превод проф. Пушића, али су у њега уткана и Вејлијева, Вилхелмова, Грејамова, Лин Јутангова, Хансенова, Чу Такаоова и друга читања текста, као и, свакако, надахнути текст Урсуле Ле Гвин. *Цуанг Ци* је други стуб на коме почива здање даоистичке филозофије. Лин Јутангов превод Лао Ција, на пример, одломке *Цуанг Ција* наводи као коментаре

истраживања примењени на текстуалну анализу изабраних дела Урсуле Ле Гвин, док су филозофске и социолошке студије западне традиције¹⁵⁸ и критичка

Лао Цијевог текста, па Алан Вотс примећује да „овај поступак сјајно функционише, те наводи на то да се Џуанг Ци види као развијање и разрада језгровитих мисли Лао Ција“ (Watts, 1981: xxiv). Духом изузетно близак Урсули Ле Гвин, дискурзивнији и колоквијалнији од узвишеног лапидарног стила *Књиге о Даоу и Деу*, овај текст показао се изузетно податним за упоређивање са примарним корпусом рада. Поред неизоставног Џајлсовог (Herbert Giles) превода из 1898. године, овде сам највише користила текст Бартон Ватсона (Burton Watson), опремљен изузетно корисним али ненаметљивим критичким апаратом. Поред њих, од користи за ову анализу били су и *Класична књига мена*, *Лије Ци*, Конфуцијеви *Аналекти* и списи који припадају каснијем периоду неодаоизма попут *Тајне златног цвета*, те коментари Лао Ција и Џуанг Ција из периода династије Хан (202. г. пре н.е – 220. г. н. е.) и Северно-јужних династија (420–581), који и сами представљају део даоистичког канона.

¹⁵⁷ Као општи увод у проучавање кинеске мисли и веома корисно полазиште послужила је *Историја кинеске филозофије* – Фунг Ју-Ланов исцрпни преглед главних токова кинеске филозофије од почетака до 12. века (до династије Сунг). Друга дела овог историчара кинеске филозофије, као и његови пропратни текстови уз превод *Џуанг Ција* били су значајни извори информација о старокинеском филозофском промишљању света, заједно са радовима Џулије Чинг, Чунгјинг Ченга (Chung-ying Cheng), Куангминг Вуа (Kuang-ming Wu), Лао Јунгвеија (Lao Yung-wei) и других. Међу кинеским изворима који нису ушли у ову студију, али су се показали изузетно корисним за разумевање метаморфоза даоистичке мисли током векова, налазе се капитално дело *Мудрост Кине и Индије (The Wisdom of China and India)* и дивним стилем написана *Важност живљења (The Importance of Living)* Лин Јутанга, једног од најутичајнијих писаца његове генерације, мајстора стила који је како својим оригиналним делима тако и преводима учинио много на приближавању кинеске културе и филозофије западним читаоцима. Ту су и *Размеђа азијске филозофије* Чедомила Вељачића, *Начини размишљања источних народа* Н. Џ. Жирардоа (N. J. Girardot), *Кинески језик, мисао и култура (Chinese Language, Thought, and Culture)* уредника Филипа Ајванхоа (Philip J. Ivanhoe), *Шта је даоизам? (What is Taoism?)* Херлија Џ. Крила (Herrlee G. Creel), *Разумети кинески ум (Understanding the Chinese Mind)* уредника Роберта Е. Алисона (Robert E. Allison), *Даоистички идентитет (Daoist Identity)* који су уредили Ливија Кон и Харолд Д. Рот (Harold D. Roth), итд.

Извори који су ми пружили најдубљи увид у саму суштину даоистичке метафизике су књиге и радови проф. Радосава Пушића: *Празне руке*, *Птица у сунцу*, бројни есеји који разматрају кључне појмове Лао Цијеве филозофије и кинеске цивилизације уопште. Од других аутора који припадају европској културној традицији издвајају се изузетан рад Рихарда Вилхелма, психоаналитичка тумачења Карла Густава Јунга, структуралистичка разматрања А. Ч. Грејама, есеји Цин Купер који плене приступачношћу стила и дубином увида, слободна и оригинална мисао Алана Вотса, капитално дело Џозефа Нидама *Наука и цивилизација у Кини* и изузетна студија И. С. Лисевича *Књижевна мисао Кине*, која разматрајући литературу прониче у саме темеље кинеског поимања света. Џ. Џ. Кларк у књизи *Дао запада: западне трансформације даоистичке мисли (The Tao of the West: Western Transformations of Taoist Thought)* пружа чврсто методолошки конципиран преглед савремених филозофских праваца чије се промишљање света обогатило у сусрету с даоизмом, док Фритјоф Капра у делу *Тао физике* проналази неочекиване паралеле између сазнања до којих је источњачка мистика дошла интуитивном спознајом и оних које савремена физика открива научним методама.

¹⁵⁸ Најопсежније укључивање западне филозофске и социолошке традиције захтевало је поглавље о слободи. Како би се приступило расветљавању даоистичких корена схватања слободe у роману *Човек празних шака* и приповеци „Дан учоци револуције“, неопходно је било кренути од филозофских разматрања слободe у западном дискурсу (прегледна, темељна и изузетно информативна студија норвешког филозофа Лаша Свенсена *Филозофија слободe* била је непроцењиво корисна као водич кроз историјске метаморфозе схватања овог појма; теорије Џона Лока, Џона Стјуарта Мила, Имануела Канта и Исаије Берлина су дале чврст темељ на који је даља анализа могла да се надограђује) и кључних концепата великих мислилаца анархистичког покрета

литература о делима ове ауторке¹⁵⁹ представљали извор дубљег увида у поједине аспекте примарних текстова који су затим повезивани с даоизмом. Стога је њихова употреба ограничена на ону меру у којој су осветљавале релевантне теме, мотиве и друге одлике анализираних дела, при чему се строго водило рачуна о њиховом секундарном карактеру у овако профилисаном истраживању. Полазећи од тако конципираних методолошких поставки, дошло се до следећих резултата.

Истраживање је започето разматрањем концепта једноставности, који даоизам сагледава као основу развоја индивидуалне и колективне егзистенције утемељене у хармонији. За разлику од уобичајеног поимања развоја, за даоисте он подразумева не увећавање већ умањивање, не усложњавање већ поједностављивање, одбацивање непотребног и спирално кретање које води ка унутрашњости и суштини. Због тога је било нужно јасно разграничавање појмова поједностављивања и деградације. Како К. Г. Јунг упозорава: „Људски инстинкт зна да су све велике истине једноставне, и зато човек чији су инстинкти слаби претпоставља да велика истина постоји у свим јефтиним упрошћавањима и отрцаним фразама“ (Jung, 1962: 146). Анализа је показала да Урсула Ле Гвин концепт једноставности тематизује са посебном осетљивошћу за ову дистинкцију доследно је потцртавајући у свом делу.

На плану друштва, једноставност се у обрађеним романима поглавито остварује у начину уређења заједница и свакодневног живота. Романи су обилovali примерима који поткрепљују ову тврдњу, а придодата им је и приповетка „Човек народа“ из збирке *Четири пута до опроштаја* као ретко место

(Шелија, Петра Кропоткина, Пола Гудмана, Еме Голдман и других). Парелеле даоистичке филозофије са Хераклитовом мишљу наметале су се у свим фазама истраживања и њихови су одједи присутни у читавом раду.

¹⁵⁹ Концизна општа разматрања најзначајнијих дела Урсуле Ле Гвин доносе књиге *Ursula K. Le Guin: A Critical Companion* Сузан Барнардо и Грејама Марфија и *Understanding Ursula K. Le Guin* Елизабет Каминс. Дубља и теоријски поткрепљенија критичка разматрања различитих аспеката њеног дела проналазимо у зборницима попут *Урсула К. Ле Гвин (Ursula K. Le Guin)*, који су уредили Џозеф Оландер и Мартин Хари Гринберг, и *Нова утопијска политика романа Човек празних шака Урсуле К. Ле Гвин (The New Utopian Politics of Ursula K. Le Guin's The Dispossessed)* приређивача Лоренса Дејвиса и Питера Стилмана, као и у студији *Урсула К. Ле Гвин изван жанра (Ursula K. Le Guin Beyond Genre)* Мајка Кадена. Часопис *Science Fiction Studies* представља праву ризницу критичких текстова о делу Урсуле Ле Гвин, али и теоријских разматрања научне фантастике и њених односа са феноменима модерног света и савременим тенденцијама у хуманистици. Седми број овог часописа из новембра 1975. године у потпуности је посвећен стваралаштву Урсуле Ле Гвин.

у Хаинском циклусу које описује свакодневицу на матичној планети екуменске цивилизације. Како су се у филозофским и утопијским даоистичким визијама издвојиле три карактеристике које отеловљују идеал друштвене једноставности – живот у малим заједницама, хомеостаза и ненаметљивост власти – анализа друштава на Хаину, Аки, Анаресу и у Кархиди ишла је у правцу утврђивања присуства ових одлика у сваком од њих.

Мале аутаркичне заједнице које у потпуности подмирују потребе својих становника основа су лаоцијевског виђења идеалног уређења друштва. На Хаину се већ неколико хиљада година у већем делу планете живот одвија у публима – стабилним насеобинама са племенском структуром. Становништво Кархиде је, слично томе, већ више миленијума груписано у клански уређена Огњишта и Домене, на Аки људи живе у малим градовима и селима, а у Анаресу у невеликим међусобно повезаним али суштински самодовољним заједницама.

Хомеостаза, насупрот сталном прогресу, идеал је коме тежи старокинеска друштвена мисао. Реч је о стабилности која се природно успоставља и која не мора да се посебно чува или вештачки одржава, јер када би је требало чувати, то не би била истинска равнотежа. После више милиона година експериментисања са разним друштвеним уређењима, древна хаинска цивилизација је успела да пронађе равнотежу у традиционално устројеним публима са константном стопом рађања, технологијом прилагођеном природним условима и политичким животом уређеним по принципу консензуса. Стабилност и уравнотеженост које се негују у Кархиди, оличене у чињеници да се у овој држави готово ништа није променило током последњих неколико хиљада година, нису последица инерције већ избора. Ова је култура циклична, а не прогресивна, о чему сведочи и специфично рачунање времена, и Земљанину Генли Аију открива једно алтернативно поимање друштвеног благостања. На Аки се традиција дуга десет хиљада година, која је вредновала равнотежу и стабилност, оцртава наспрам новог режима чији су идеали прогрес, напредак и увећање. Стара култура као циљ друштвеног удруживања постулира остваривање склада између човека и природе, чији је он саставни део.

Значајно је нагласити да ове заједнице нису технофобичне: једноставност свакодневља је последица промишљеног избора усклађености с природом као

идеје водиље друштвене активности и свесности о човековој нужној и свеобухватној укључености у еколошки систем подручја на коме живи. Управо одавде потиче „дубок али оправдан конзервативизам“ (Легвин, 2000: 96) који одликује сва анализирана друштва. Хаинска публа нису вештачки одсечена од цивилизације јер њихову руралну једноставност није потребно штитити од утицаја развијеног света: све знање Екумена је без икакве цензуре доступно у сваком селу. Кархида је држава на високом ступњу цивилизације у сваком погледу и њени се житељи не плаше иновација, већ их сагледавају у контексту свог хомеостатичног опредељења и у складу с тим прихватају или одбацују.

Даоизам полази од вере у суштинску племенитост човекове природе, па се вештина владања огледа у способности да власт буде неприметна како би народ могао да се врати својој природи и у њој успокоји. Тако се у описима старе Аке и Хаина владари уопште и не помињу, Кархида је „привидна нација“ преко које је „лабаво и несигурно [...] постављена мрежа власти“ (Легвин, 1978: 78), док је на Анаресу сврха власти (коју је проблематично уопште тако назвати) координација и олакшавање живота људи утемељена у Кропоткиновој идеји узајамног помагања.

Основну тешкоћу при остваривању једноставности даоизам види у чињеници да оно подразумева *преокретање* смера од подразумеваног центрифугалног у готово контраинтуитивно центрипетално. На нивоу осмишљавања ликова, процес остваривања једноставности своје уобличење добија у развојним путевима протагониста романа *Причање* и *Лева рука таме*. Сати Дас и Генли Аи су се наметнули као посебно погодни за разматрање тог процеса јер, за разлику од већине носилаца радње у романима Урсуле Ле Гвин, њима тек предстоји пут учења и усвајања принципа делања „због унутарњег а не због спољашњег“ (Лао Ц, 2003: 69) – карактеришу их несигурност, окренутост другима, реактивност и њима условљено одсуство способности јасног сагледавања ствари. Постизање једноставности код њих доводи до преображаја који представља значајан ступањ даоистичке праксе, а може се описати као „метаморфоза лажног (несуштаственог) сопства у истинско (суштаствено) сопство“ (Rosen and Crouse, 2000: 120). У складу са једном од кључних Лао Цијевих формулација, за Урсулу Ле Гвин ово постигнуће није искорак у ново, већ

повратак суштинској природи и утемељење у „месту мира“ створеном одбацивањем нагомиланог психичког материјала.

Даоисти, што ставови модерне психологије потврђују, држе да човек ствара свет у коме живи пројектујући елементе своје психе на њега. У складу с тим, Сатин духовни пут од појавног, хаотичног и компликованог ка скривеном, мирном и једноставном, током кога ће, део по део, откривати своју суштину, има паралелу у њеном физичком кретању од тоталитарне Земље, преко конфузне аканске престонице, до мирног Окзат-Озката на самом рубу континента, који чува стару духовну традицију Причања, и, коначно, до последњег светилишта Причања на врху највише планине на свету. Да би остварила духовни интегритет и дошла до своје суштине, аутентичности и једноставности, Сати мора да савлада два аспекта свог сопства: тоталитаристичке тенденције ега, који је попут „риба које верују да садрже море“ (Јунг, 1982: 94), и оно што је у овом раду означено термином метаискуство – емоције и мисли који представљају окоштале прежитке ранијег (често трауматичног) искуства и који ограничавају креативну и аутентичну интеракцију са светом, неретко доводећи до потпуне паралисаности (што је случај код Сати).

Боравак у Окзат-Озкату се показује као одлучујући за њен рад на себи. Отворивши се за изучавање Причања како би могла да испуни свој задатак Посматрача, јер по екуменском схватању мишљење окончава пријемчивост, Сати у директном додиру са овом духовном традицијом почиње да разрешава комплексности свог унутрашњег света парадоксалном спознајом, заједничком за даоизам и Причање, о крајњој једноставности и истовременој недокучивости онога што чини саму основу појавног света. Оно, пак, што је докучиво у потпуности је релативно, нестално и подложно манипулацији (унутрашњој једнако као и спољашњој). Спознаја да у свету феномена нема чврстих истина за које се може ухватити Сати погађа, али уједно и ослобађа, дајући јој снагу да се суочи са теретом метаискуства. Мора да овлада мислима и осећањима да би могла да их превазиђе, једини начин да их се ослободи је да престане да их се плаши и суочи се с њима. Мало по мало, Сати се ослобађа страха од религијског поимања света и предрасуда које је према њему гајила, генерализованог осећања кривице и, на самом крају, бремена болних искустава из прошлости у чијем је средишту смрт

њене партнерке Пао. Морала је да изрекне све за шта је мислила да се не може исказати како би дошла до оног истински неизрецивог. Од посебног је значаја овде разлика коју Урсула Ле Гвин, на трагу даоистичке мисли, прави између неизречености и неизрецивости. Неизрециво је тишина у средишту речи која им даје слободу, дар игре и креативности; неизречено је прећуткивање које инхибира израз. Неизрециво доноси сигурност, а неизречено страх.

На броду који Сати води у Окзат-Озкат појавио се Монитор, за чији су лик понуђена два могућа тумачења: Монитор као алегорија њеног хипертрофираног ега или као огледало у коме може да боље сагледа пренаглашеност сопственог разума на штрб ирационалног дела бића. Урсула Ле Гвин кроз Сатин однос са Монитором оцртава процес ослобађања од доминације ега као значајан корак у интеграцији личности. Монитор је, поред њеног игнорисања, одупирања, жалби надређенима и покушаја избегавања, Сати пратио до Силонговог скута, где је коначно морала да се с њим суочи. Слично метаискуству које је морала да препозна, упозна и тек тада га се ослободи, она је, да би своје духовно путовање довела до краја, морала да се суочи и са Монитором и снажним негативним емоцијама које гаји према њему. Пут једноставности је пут ослобађања од везаности, а интензитет одбојности према Монитору указивао је на снажну везаност за њега и его који он оличава. У древном светилишту они полако почињу да причају, и Сати стиче увид у механизам којим је разум, који сам по себи не представља негативан психички феномен, дошао у стање хипертрофије и дегенерације. Доласком Монитора на Силонг, его је децидно ступио на пут самопоништења и самоослобађања. После разговора са Сати, у коме су и она и он успели да превазиђу све баријере и открију се једно другом, Монитор се захваљује Сати и скаче у амбис испред храма. Самопоништење ега је смрт која води у ново рођење интегралног бића. Нестанак ега означава тренутак ступања у једноставност постојања у *даоу* – остваривање апсолутно непосредованог јестања *једног* и ослобађање од везаности за појмове смисла и бесмисла, истине и лажи, исправног и погрешног.

Лева рука таме на сличан начин прати развој личности Генли Аија, који израста из плахог, неискусног и нестрпљивога младића у стабилно, слободно, стваралачко биће. Осујећење његове првобитне мисије на почетку романа Аију

доноси спознају да је пут оно што је уистину важно, а не циљ, и тиме му на један необичан начин пружа могућност да преосмисли сам циљ, укључујући у њега поред испуњења екуменског задатка и личну потрагу за једноставношћу кроз бескомпромисно самоупознавање, које је овде, као и у случају Сати Дас, неодвојиво од његовог физичког путовања по Гетену. Током неколико месеци, уз Естравена као тихог водича и симбол бремените празнине коју треба да у себи оствари, Генли Аи упознаје добре и лоше стране ирационалности (у Кархиди) и рационалности (у Оргореину), након чега пролази кроз катарзично искуство на Леду, где, у складу с Лао Цијевим императивом на крају 38. поглавља, одбацује све оптерећујуће наносе сопства и у учвршћује се у базичној једноставности која твори основу његовог бића. Ова једноставност, међутим, код Урсуле Ле Гвин не може да завара пажљивог читаоца делујући као упрошћавање. Она је пролаз у потпуно нови начин постојања и Генли Аију доноси спознају о животодавном значају принципа тамног, скровитог, недокучивог (*сјуен*), отеловљеног у лику Естравена. Препустивши се тој хранитељској тами, поставши с њом једно, Аи се на Леду идентификује са стваралачким принципом космоса, крочивши на разину постојања која улази у домен неизрецивог.

Неопходно је нагласити да тиме што у оба романа достизање једноставности и успешно разрешење психолошких конфликта не води повлачењу из света, већ обухватнијем и смисленијем учествовању у њему (и код Сати Дас и код Генли Аија унутарња промена је кључ остваривања политичке мисије), Урсула Ле Гвин своје јунаке недвосмислено смешта у даоистичку традицију, која мудраца не изолује из света, већ га приказује као онога који је „у свету, али не од њега“ (Watts, 1975: 7).

Разматрање природности подразумевало је одређење три значајна даоистичка концепта: *ву-веи* (делање из празног), *де* (моћ) и *ћи* (дах, енергија), објашњење њихове међусобне повезаности, те праћење начина на који су они транспоновани у хаински свет Урсуле Ле Гвин. Из пажљивог посматрања природе и њених мена у даоистичкој филозофији се рађа концепт делања из празног или делања без делања (*ву-веи*). Често погрешно разумевање овог комплексног појма у кинеској историји захтевало је јасно разграничавање идеје *ву-веи* од чисте

пасивности, на коју он у први мах може да личи. *Де* је примарна еманација *даоа*, вечно недоступног човековој спознаји – моћ која храни и подстиче креативну усмереност људских поступака. Ова моћ се негује делањем из празног. Празно (*џу*) се одређује као оно скривено на чему даоисти настоје да заснују своју активност, средиште бића из кога, ослобођеног на начин описан у поглављу о једноставности, полази аутентично непосредно делање. *Померање* егзистенцијалног тежишта са хаотичности појавних феномена на празно средиште бића јесте оно што различите традиције називају просветљењем, остваривањем мудрости или јасног виђења, буђењем, прогледавањем, присећањем или стајањем у миру. Овом променом, тешко исказивом речима, сопство се не укида (што Нагарђуна изражава парадоксом о идентитету самсаре и нирване)¹⁶⁰ већ преосмишљава новим углом гледања, који постојању и делању у свету даје сасвим нов смисао – сопство постаје место креативног испољавања *моћи*. Како према даоистичкој космогонији свет феномена настаје из празног, нови егзистенцијални образац мудраца представља својеврсно понављање тог универзалног процеса на микроплану појединца, потврђујући фундаменталну претпоставку старокинеске мисли о идентитету микро- и макрокосмоса.¹⁶¹ У овом процесу, на свим нивоима на којима се он одвија, кључну улогу има космички дах или витална енергија (*ћи*). У контексту дела Урсуне Ле Гвин, даоистичко схватање природности разматрано је из три угла: на нивоу друштва је остварено у начину на који је конципиран Екумен, на нивоу појединца оличено је у лику Естравена, а на нивоу поезике ове списатељице израз је нашло у креативном принципу игре.

Док је одељак о друштву у поглављу о једноставности био посвећен принципима организације људских заједница, у разматрању друштвеног остварења природности анализа се усредредила на специфичности владалачке праксе. Концепција Екумена у Хаинском циклусу сагледана је као књижевно уобличење ранаодаоистичког политичког идеала мудраца на престолу чије је

¹⁶⁰ „Ако не постоји Суштина,
како се може постати друго?
А ако постоји суштина
како се може постати друго?“

¹⁶¹ Хуаи-Чин Нан (Hwai-Chin Nan) овако описује стапање мудраца са светом: „Спољни свет се смањује и растапа изнутра, док се сфера унутарњег шири у свим правцима и еманира у бескрајни простор. Свест и читав космос се сједињују и стварају јединствену недељиву целину“ (1984: 107).

водеће начело *ву-веи*. У владалачкој пракси, овај принцип подразумева ненаметање, координисање наместо господарења, пружање подршке и слободе, и један општи дух поштовања и добронамерности. Елементи Лао Цијеве политичке визије исказани метафором воде – по којој препустити се природи значи проћи пут од дивљег узбурканог леденог планинског потока, преко смиривања, ширења и развоја, до уливања у море – уочени су како у синхронијској тако и у дијахронијској анализи Екумена. Праћењем развоја Хаина на временској оси од колонизатора свемира у експанзионистичкој фази до „магловите и благонаклоне владе“ у екуменској, показало се да су Хаин и Екумен у својој дугој историји прешли управо тај лаоцијевски пут воде. У синхронијском разматрању, Лао Цијева начела су видљива у односу који Екумен заснива са постојећим и потенцијалним члановима, а Урсула ле Гвин их је додатно истакла имплицитним поређењем са супротном владалачком праксом на планетама Урас, Гетен, Ака и Тера.

Лао Ци у више наврата истиче да држава треба да за свој узор узме пут воде, ненаметљивог хранитеља и подржаваоца живота који увек тежи најнижем месту. У складу с тим, узорна држава влада одоздо, а не одозго. Сврха владања није увећавање снаге владара, већ мир, спокој и сигурност народа. Владалачка моћ се у екуменској унији светова не исказује кроз владаочеву доминацију и потчињавање поданика, већ кроз подршку. Екумен интеракцију са друштвима која га чине не види као борбу за надмоћ или престиж, већ као међусобно обогаћивање и помагање, и даље пратећи Лао Цијеву аналогију с водом: потоци творе реку, док река њих прима у своје мирно окриље. Скромност и практичност се издвајају као значајне особине ове заједнице светова. Екумен увек ненаметљиво прати унутрашњу динамику својих чланица: када је све у реду не приметан је, а када пружа помоћ, ненаметљив и практичан, и у овоме близак *даоу*. Не намеће оно што се од њега не тражи, али исто тако никада не ускраћује (знање, технологију, помоћ) онима који их желе. Поред значајних знања и материјалних добара, пример спонтаног, једноставног и меког приступа владању и живљењу представља вероватно највећи дар Екумена. Хармонија и благостање које он постиже немешањем, мирољубивошћу, флексибилношћу, стрпљењем и

отвореношћу оствареним примером указују његовим чланицама на предности оваквог приступа.

Екумен гаји дух толеранције: од преко три хиљаде нација на осамдесет три света ниједна није савршена, као, уосталом, ни службеници самог Екумена – слично природи, он има широку маргину за експериментисање и грешке. Овај систем је утемељен у цуангцијевској спознаји илузорности настојања да се утврде трајне вредности у несталном свету феномена. Као такав, он је заштитник аутономије и слободе својих чланова, водећи их ка хармонији а не хомогенизацији, у духу даоистичког уверења да ће, ако се људи пуне да следе своју природу, ред настати спонтано. Стога Екумен своје функционисање заснива на сасвим практичним основама корисности и употребљивости, а не на апстрактним принципима прескриптивне етике.

Анализа основних начела Екумена пружила је увид у саму суштину из које израстају сви претходно изложени принципи – реч је о начелу неподстицања реакције. Свако мешање, добронамерно или не, перпетуира механизам акције и реакције. Била држава велика или мала, трајни успех може остварити само искреним и отвореним добронамерним делањем: не настојањем да другу државу искористи за своје циљеве, превари и оштети, већ да отвореним и ненаметљивим, неегоцентричним, неосвајачким ставом оствари благостање за све. Само скромношћу и добром вољом остварује се општа добробит и стабилност, и једино се тако не отпочиње ланац акције и реакције који неминовно води у патњу. Лао Ци истиче да нарочито онај ко је велики и моћан треба да се држи скромно – не само зато што може да нанесе велику штету и повреду слабијем, већ зато што тиме чува свој мир и стабилност. Добронамерност, ненаметљивост и скромност не изазивају реакцију, већ стварају подлогу за несметану активност. Тек на подлози неизазивања реакције, тј. деловања из себе, а не за другог и ка другоме, може се развити суштински креативан и продуктиван однос. Овде се политичко деловање открива као продужетак индивидуалне праксе.

Урсула Ле Гвин је Терема Харт рем ир Естравена осмислила као индивидуално отеловљење претходно изложеног принципа. Он је племенити човек (*ђун ци*) у коме се сабирају делање из празног и суштаствена моћ (*де*). Попут даоистичких мудраца, овај адепт Хандаре је потпуно усклађен с природним

токовима јер је достигао спознају истоветности своје суштине са суштином свеукупног појавног света, те се може идентификовати са Лао Цијевим (2003: 71) описом оног који поседује *дао*:

Обазрив, као да залеђеном реком хода.

Сумњичав, као да стрепи од непријатељског окружења.

Достојанствен, као гост (света).

Свуда присутан, као лед који се топи.

Једноставан, као још неизрезбарено дрво.

Дубок, као бездан.

Трпелив, као мутна вода реке.

На почетку романа Естравен је премијер Кархиде, моћник чији природни ауторитет и достојанство Генли Аи приписује његовом високом положају. Међутим, Естравенова моћ остаје несмањена и када му се животне прилике сасвим преокрену јер није последица спољних околности, већ проистиче из оног мрачног, тајног, скровитог (даоистичко *сјуен*, хандаратска *тама*), што чини суштину његовог бића, и чије је неговање заједничко даоизму и Хандари. Све промене среће које му живот доноси Естравен прихвата мирно и меко, и кроз њих Урсула Ле Гвин читаоцу пластичним примером показује како делање без делања изгледа у пракси: од премијера једне од највећих држава на планети до издајника и радника у рибарници, Естравен све улоге прихвата и усрдно обавља, али без идентификације с њима и везивања за њих, што се може објаснити његовим савршеним владањем сопством. Ово превазилажење власти ега, како се у више примера у анализираном материјалу показало, омогућава појединцу меко али никад пасивно препуштање току догађаја, које му даје посебну спремност за правовремено реаговање: „Природа самадија није ни неспокојно узбуркано размишљање ни тупа обамрлост. Човек у самадију је спреман. Човек у самадију је свестан и тих, тих и свестан. Ум је тих, али не умртвљен; свестан је“ (Nap, 1984: 122). Ослобађање од метаискуства, које се остварује упражњавањем хандаратске технике присутности, омогућило му је неподељену окренутост стварности и садашњости.

Поред тога што је индивидуални носилац моћи и делања из празног, Естравен се у односу према Генли Аију и својој земљи (па и целој својој планети) показује као племенити учитељ (*ђун ци*). Овај старокинески идеал подразумева

знање, практичност, оданост и искреност, а по томе што претпоставља потпуно учествовање мудраца у световном животу близак је будистичкој идеји бодисатве. То је човек који је у свету, али не од света. Генли Аија он стрпљиво подучава не усиљеном дидактичношћу, већ стрпљивом спонтаном природношћу. Као државник, он је пример једноставног делања из себе које може бити заоденуто у изузетно комплексну форму – његов неуморни рад на приступању Гетена Екумену укључивао је многе замршене политичке игре. Оне, међутим, нису унизиле његове напоре нити бациле сенку на циљ коме је посвећен зато што племенити човек ставља своје интересе и читаво своје биће у службу остваривања нечега што таква политичка трвења у потпуности надилази – придруживањем Екумену, све међдржавне размирице бивају обесмишљене. У том стању апсолутног практичног делања ослобођеног везаности за сопство он постаје непобедив, јер његов циљ је добробит целог човечанства, његов метод милосрдна љубав (*жен*), а његова победа не подразумева противников пораз већ потпуно укидање сукоба.

Конечно, природност се у делу Урсуне Ле Гвин изражава као слободна стваралачка игра рођена из усклађености с космичким токовима, остварена у појединчевом креативном односу са светом, у којој делање из празног открива апсолутну креативност као своју суштину. Темељ живота је празно, а живот утемељен у њему се манифестује кроз креативно делање, игру космичких сила од којих је човек саткан у празнини, из празнине. Ништа у сопству није трајно. Када се то увиди, сопство се освешћује као простор креативне игре, а живот као уметничко дело. Појединац се открива као сила слободна да (се) ствара. У читавом свом стваралаштву, од фикције преко есејистике до поезије, Урсуне Ле Гвин разграничава стваралаштво од репетитивности, а њени су јунаци увек носиоци креативног принципа. На основу претходно изложеног схватања, даоизам даје једно специфично одређење стварности и илузије – док је истинска реалност стварање, осмишљавање света од стране појединца и тако, наизглед апсурдно, суштински имагинарна, субјективна и бар делом недокучива, па у складу с тим Урсуне Ле Гвин проглашава да је „истина ствар маште“, илузија је нестваралачка неодоуховљена егзистенција. Истина је искуство, она је креативна а не деескриптивна. Она се никада не може пасивно примити, она се ствара, она је

делање, проживљавање, бивање у времену. Бивањем у времену појединац избива из времена и улази у место истине. Истина је проживљени тренутак. Заједничко проживљавање тренутка са другим бићем¹⁶² је љубав (*жен*). Када бића поделе тренутак, остварују истину. Заједно су створили истину, заједно су створили уметност, заједно су *били* истина и уметност. Истина их је спојила у једно. Тренутак истине је божанско дело – ту појединац и свет стварају нешто што их превазилази – нешто што постоји на равни другој од појавне. Тренутак истине је алхемијски чин – индивидуално постојање, свет, време се надилазе. Олово времена постаје злато тренутка изван времена. У наставку текста разматра се уметничка пракса као оспољење оваквог унутрашњег алхемијског чина, а као пример су узети романи *Лева рука таме*, при чему је посебна пажња посвећена његовим аутопоетичним пасажима, и *Причање*, који тематизује употребу речи као једног од најприроднијих начина људског изражавања стваралачког принципа на коме је читав свет устројен.

Поглавље о слободи је специфично по томе што обрађује само један свет – сестринске планете Урас и Анарес из звезданог система Тау Цети, описане у роману *Човек празних шака* и приповеци „Дан уочи револуције“. Овакав се приступ сам наметнуо због тога што се у њима концепт слободе експлицитно тематизује кроз опис анархистичког одоњанског покрета и друштва које је из њега настало. Још једна специфичност која издваја ово поглавље је најопсежније ослањање на западну филозофску и политичку традицију. Како би се сагледао опсег даоистичког утицаја, морало се кренути од најочигледнијих узора – анархистичких мислилаца попут Кропоткина, Гудмана и Шелија, које ауторка у више наврата издваја као битне за обликовање свог утопијског друштва, затим је требало идеје ових филозофа упоредити са најистакнутијим представницима кинеске утопијске мисли, а онда коначно утврдити место даоизма у утопијском дискурсу, те одатле приступити анализи самих дела. Овај је приступ јасно показао да Урсула Ле Гвин сједињава типично западно виђење слободе, чије остваривање подразумева мењање окружења ради очувања интегритета јединке, и карактеристично кинеско виђење, по коме се слобода, супротно томе, остварује

¹⁶² Када се говори о бићу у даоистичком кључу, увек треба имати на уму да је реч о свему створеном, не само о живим бићима.

манипулисањем сопством, при чему се промена спољних околности потпуно искључује. Код ње се ови супротстављени принципи повезују изразито ефектном дијалектичком спрегом, међусобно се оснажујући а не, како би се могло претпоставити, потирући. Услед овакве ауторкине концепције, ово се поглавље најподробније од свих бави суштинском међуповезаношћу појединца и друштва, која је једна од основних претпоставки овог истраживања.

Приповетка „Дан уочи револуције“ кроз ретроспективу живота Лаје Одо прати диференцирање и развој духа слободе у једном репресивном друштву. Да би уопште могли да започну борбу против угњетачког система у коме су рођени, први револуционари су морали да аутентичним креативним чином створе визију другачијег постојања. Тако Урсула Ле Гвин свом анархизму даје недвосмислено индивидуалистичку основу: друштвена акција је смислена и одржива само као колективни израз индивидуалне унутрашње трансформације, чиме осветљује природу дијалектике западњачког и даоистичког виђења слободе – прва је практично одржива у оној мери у којој је укорењена у другој. Та укорењеност подразумева превазлажење ега и његових еманација – борац за слободу мора сам бити отеловљење слободе, онај ослобођен не само од материјалног поседовања, већ и од свих поседничких психичких образаца. Он је, уобличено дивном метафором Урсуле Ле Гвин – човек празних шака. Анархистички активизам тако постаје креативни процес групе појединаца који освајају индивидуалне просторе слободе.

Иако може деловати да је револуција Лаје Одо остварила тек најелементарнију основу истинског личног ослобађања – немешање власти у индивидуални избор – њене су импликације далекосежне. Одонизам се заснива на претпоставци да једино анархистичко друштво чија је основа нерегулисање може очувати интегритет појединца. Управо се због ове идеје, коју је Лао Ци изразио пре више од 2500 година, овај кинески мудрац сматра претечом анархистичких идеја. Идеална држава, како се показује, није она која нешто пружа народу, већ она која неделањем, на начин који је исцрпно изложен у поглављу о природности, оставља простор да појединци који је чине успоставе природну равнотежу међу собом не жртвујући индивидуалност зарад колектива, али ни зарад заштите и безбедности јер, полазећи од вере у човекову снагу, анархизам не жели да га

васпита или заштити, већ ослободи, и ова се основна претпоставка анарешког друштва открива већ на првим странама *Човека празних шака*. Из овакве апсолутне слободе израста једно специфично и комплексно схватање одговорности. Једина истинска одговорност једног Одоњанина јесте према сопственом бићу и једини начин да се изневери анархистичко друштво јесте изневеравање самог себе. Ово подразумева будност и свесност приликом сваког избора јер, за разлику од конвенционалног друштва, где у већини случајева изборе у име појединца праве друштвене институције, овде свака одлука представља потврду слободе и наставак револуције.

На тај се начин Одоина револуција по насељавању Анареса пренела на план индивидуалног бивствовања – једина обавеза припадника овог друштва је револуционарна борба унутар сопственог бића, борба за очување празних руку. С обзиром на то да освајање друштвене слободе није у корелацији са ослобођеношћу и просвећеношћу појединца, анарешко друштво је проблематична утопија и у свом функционисању наилази на бројне тешкоће које рефлектују неслободу његових чланова. Суштински истоветне онима на које Лао Ци и Џуанг Ци упозоравају, оне све указују на неопходност одређивања слободе (укључујући и друштвену слободу) као индивидуалне категорије и перпетуирање њеног тока кроз активно супротстављање тежњи ка стварању и вештачком одржавању колективних вредности (јер их универзализација, ма оне биле и најплеменитије попут дељења, анархизма и слободе, нужно и потпуно обесмишљава), а огледају се превасходно у проблему потискивања анархоиндивидуализма у корист анархокомунизма, заговарању статуса кво и ксенофобији.

Лична слобода је сагледана кроз анализу ликова Лаје Одо и Шевека, као и начина на који они на личном плану разрешавају претходно изложени конфликт између захтева које пред њих стављају сопствено биће и друштво. Индивидуација кроз бескомпромисно настојање да се ослободе интернализованих друштвених норми и сруше зидове унутар себе показује се као карактеристична за оба јунака.

Последњег дана живота, Одо схвата да је, парадоксално, њен живот – живот највећег борца за слободу на планети – одавно постао неслободан, да се свео на непрекинут ток аутоматских активности које немају никаквог смисла, како за њу тако и за оне према којима су усмерени. Стара, оронула, исцрпљена,

она одбија да се препusti инерцији и снагу усмерава на то да последњим тренуцима свог живота удахне смисао спонтаном, стваралачком, слободном игром са светом, подсетивши се да се стварност мора активно стварати. Али пред њом је остао још један корак. На самом крају, Лаја је срушила последњи зид појединачног јестања ступајући у неку врсту мистичног заједништва с целим светом, највишег достигнућа коме даоистички мудрац тежи, чему следе празнина, сјај и – крај. Урсула Ле Гвин Лајино просветљење синхронизује с почетком револуције којој је Лаја посветила цео живот, чиме наглашава неодвојивост унутарњег и спољашњег, приватног и друштвеног пута.

Шевеков животни пут се показао као пут рушења зидова и превазилажења граница, једнако у себи и у друштву, и потврдио њихову есенцијалну неодвојивост: упознајући себе и сопствене недостатности он схвата своје друштво, а мењајући себе мења читав свет. За разлику од Сати Дас и Генли Аија који су до заснивања делања у једноставности и спонтаности дошли великим трудом, Шевеку је урођени таленат дао истанчани осећај за чување и неговање тог дара који у потпуности искључује могућност јављања метаискуства у које се двоје јунака из поглавља о једноставности уплело живљењем. Практично, Шевекова прича почиње ту где се њихова завршава. Шевекова битка, која се испољила као низ дубоких криза праћених великим спознајама, огледа се у пробијању граница сопства како би оно могло да изнесе дар који га несамерљиво надилази (при чему се увек има на уму да без урођеног рефлекса слободе његова надареност за физику никада не би могла да се уздигне на ниво генијалности), а све ове спознаје рефлектују дубоке истине даоистичке филозофије, поред тога што је сам његов животни пут аналоган ходу даоистичког мудраца ка ослобођењу и јасном виђењу. Остваривање слободе за њега се није показало као ствар жеље, идеала или алтруистичких побуда, већ као егзистенцијална нужност.

До Шевекове прве велике спознаје долази када као осмогодишњак, откривањем парадокса, Лао Цијевог и Џуанг Цијевог омиљеног и пажљиво изабраног средства за уобличавање филозофема, увиђа арбитрарност разума и логике, отворивши их тиме као област стваралаштва и игре. Ово је уједно и његов први сусрет са ограничењима у другим људима, који, за разлику од њега који се хвата у коштац са њима, сопственим ограничењима удовољавају активно

настојећи да саобразе свет својим недостацима подижући у њему зидове како би заштитили свој страх, несигурности и слабости. Између Шевека и оваквих појединаца уочава се претходно објашњена разлика даоистичког и западњачког поимања слободе: он тешкоће и изазове види као подстицај за саморазвој, а они као претњу од које се треба заштитити манипулисањем спољном реалношћу, при чему је чињеница да је промена себе једини начин да се промени свет, од које даоизам полази, а којој Урсула Ле Гвин у *Човеку празних шака* даје књижевно уобличење, потпуно изван досега њиховог поимања. Као и за поменуте даоистичке филозофе, за Шевека парадокс није само језички, већ пре свега онтолошки принцип. Љубав према парадоксу и његово дубоко разумевање остварени у раном детињству поставили су темељ за све касније Шевекове увиде и постигнућа: омогућили му да пробије границе физике, да у друштву неједнакости пронађе једнакост, а друштву једнаких укаже на неједнакост која га урушава.

Следи спознаја апсолутне егзистенцијалне усамљености појединца и, у складу с његовим утемељењем у парадоксу, она му отвара могућност заснивања смислених односа. Увидевши своју потпуну изолованости унутар научне заједнице кроз упознавање фрустрираног, злонамерног Сабула и лењог користољубивог Десара, он заснива чврсту везу са скрајнутом генијалном Гвараб, а после разрешења проблематичног и болног односа с мајком, које му разоткрива целоживотно уверење да негде постоји неко њему сличан као илузију, он поново наилази на Таквер и започиње живот с њом.

Након тога анализа је пратила развој Шевековог схватања морала и одговорности, које полази од деградираног одонизма, који се намеће деци током образовања и супротставља појединца и друштво захтевајући жртвовање личних потреба зарад колектива, и прелази дуг пут преиспитивања и сазревања. Урсула Ле Гвин и у овом роману, с чврстим утемељењем у лаоцијевској мисли, децидно одбија могућност стабилног и срећног друштва заснованог на жртвовању његових чланова. Само друштвена улога као продужетак индивидуалног самоостварења прихватљива је у њеној политичкој визији. Израсла на племенитом анархистичком идеалу немешања, она изражава непоколебљиво поверење у човекову природу. Стога, када кроз искуство и контемплацију увиди

неприменљивост и неприлагођеност прескриптивног морала флуидности живота, Шевек, обећававши себи да ће убудуће делати само према властитом избору, правила (*ли*) замењује моралним осећајем који израста из његовог субјективног доживљаја себе и света који га окружује, и који превазишавши концепте добра и зла, одбацивши формална правила и забране, ступа у поље истинске личне одговорности. Спознаја суштинске неодвојивости и безграничне плодности везе појединца и друштва која на овоме израста почетак је велике синтезе духа коју ће крунисати Општа темпорална теорија мирењем физике следа и физике истовремености, и одражава једно од најпопуларнијих (и најподложнијих стереотипним упрошћеним тумачењима) даоистичких начела – вечно мешање и међусобну условљеност *јина* и *јанга*, који не само да један другог не искључују, већ један без другог уопште не би могли да постоје. И ова се спознаја заодева у парадокс – Шевек борбом против друштва испуњава своју друштвену функцију, а изневеравањем одоњанског друштва даје му шансу враћања у живот.

Коначно схватање јединства симултаности и секвенцијалности Шеваку доноси апсолутну слободу и откровење слично оном које је Лаја Одо доживела. Пuteви којим су до њега дошли су, међутим, различити. Одоин је водио кроз активизам, Шевеков кроз контемплацију. Различити су, како на даоизму засновани чан будизам тврди, зато што *пут* не постоји, већ се ходањем ствара. За даоизам, слобода није апстрактан појам, већ конкретан стваралачки чин. Како је један древни учитељ чана рекао: „Боље је делати један педаљ но причати цео хват“ (Nap, 1984: 130). Прави пут управо и отпочиње у тренутку скретања с пута, када престане да буде могуће описати га или упутити другог на њега. Због тога што се пут до просветљења не прати већ ствара, просветљење је акт апсолутне креативности. На самом крају, као што је морао да пронађе начин да помири анархоиндивидуализам са анархокомунизмом и симултаност са секвенцијалношћу, последњи корак Шевековог пута представља проналажење начина да те две велике синтезе споји у једну врховну, у којој ће се слобода и наука међусобно подстицати и унапређивати. То остварује конструисањем ансамбла који је омогућио уједињење читавог космоса, чиме Шевеков животни пут постаје и подстицајна метафора идентитета просветљеног појединца са универзумом,

карактеристична за даоизам, али не и ограничена на њега. Из гностичке традиције Јунг ово исказује у „Седам проповеди мртвима“ следећим речима:

Човјек је пролаз, кроз који вањски свијет богова, демона и душа пролази у унутарњи свијет; из већег у мањи свијет. Мален и пролазан је човјек. Већ је он иза вас, и још једном се налазите у бескрајном простору, у мањем унутарњем бескрају. На неизмјерној удаљености стоји једина Звијезда у зениту. (Јунг, 2000: 65)

У коначном исходу се показује уму тешко појмљива идеја да је тај идентитет, то стапање са свим постојећим, заправо повратак коренској природи сопственог бића, да је прави пут повратак зато што је сваки аутентични корак ка свету уједно и корак ка сопственој нутрини, те да је једно сигурно да, како Новалис каже, куда год ишли, увек идемо кући.

Последње поглавље је посвећено истраживању кључних односа даоистичке метафизике: односа између једног и два, једног и мноштва и видовима њиховог транспоновања у имагинарне светове хаинског универзума. Анализа је овде поглавито била усредсређена на религијско-мистичке системе, али се дотакла и релевантних културолошких, социолошких, политичких и биолошких аспеката анализираних цивилизација. И у овом случају, закључци до којих се испитивањем текстова дошло показали су њихову суштинску повезаност са самим основама даоистичког учења. За разматрање дуалности је одабрана *Лева рука таме*, док је динамика односа плуралитета и идентитета сагледана у контексту романа *Причање*.

Однос једног, два, три и мноштва није математички (прост), није шематски. Реч је о односима који нису до краја исказиви речима, нити појмљиви уму.¹⁶³ Лао Ци каже:

Дао рађа један,
један рађа два, два рађа три,
три рађа све ствари,
све ствари крију своје *тамно* [јин], чувају своје *светло* [јанг],

¹⁶³ У *Птици у сунцу* се то изражава на следећи начин: „Једно се појавило из два. Оно по својој природи иде ка два. Из напетости коју два у себи носи родиће се три, а у њему хармоничан склад разлика и исходиште света и мноштва. И једно, и два, и три, никада се до краја не могу појмовно исказати“ (Пушић, 2012: 211).

у празном космичког даха [ћи] њихово је сједињавање. (2003: 145)

Сједињавање *јина* (који је скривен) и *јанга* (који се чува) је у *ћију* (космичком даху) подрхтавајућег излажења-оспољавања (*чунг*),¹⁶⁴ и у човеку се одвија у средишту, вртлогу тајне – срцу/уму (*син*). *Јин* је тамно, неприметно, подлога на којој се одвија делатност *јанга*, а *једно* је оно неприметно иза тога – празно на коме се усправљају празно и пуно. *Једно* је празног празно: „Игра светла и таме, видљивог и невидљивог, отвара једно као празно, одсутно, а то јесте корен свега што је пуно и присутно“ (Пушић, 2012: 211). А иза свега тога и уједно у свему, недотакнут било којим од ових израза, стоји *дао*. Спис *Лије Ци* на следећи начин то уобличава: „Постоји рођено и Нерођено, променљиво и Непроменљиво. Нерођено рађа рођено, а Непроменљиво мења променљиво... Рођено и променљиво, облик и боја, мудрост и снага, смањење и раст, исходе из себе“ (Chen, 2012: 23).

Разматрање утицаја даоистичког поимања дуалности на дело Урсуле Ле Гвин претпостављало је утврђивање разлике између кинеског и западног поимања дуализма: Кинези супротности виде као комплементарне принципе у вечном креативном садејству, а Запад као супротстављене силе раздвојене по вредносној и етичкој оси; затим, осврт на чињеницу да дуалност представља један од стубова на којима почива читава кинеска култура; те оцртавање специфичности *јина* и *јанга* и дијалектичког односа у који ови принципи ступају. У *Левој руци таме*, која се може окарактерисати као роман о дуалности, Урсула Ле Гвин двојност сагледава на начин близак претходно описаном кинеском и уједно се експлицитно противи западном сучељавању супротности, а своје виђење дуалности остварује на више нивоа. На плану форме, смена Генли Аија и Естравена као наратора обогаћује увид читаоца у описане догађаје и доприноси естетском дојму текста, док се као тематски фокус романа дуалност уобличава у више његових аспеката. Најпре се анализа усредредила на специфичну физиологију Гетењана, која се, са својим периодима кемера и сомера, активности и неактивности, показала као метафора *једног* које је *два*. Андрогина аутаркија Гетењана је доведена у везу са даоистичком алхемијом, која тежи складном мешању полова (*јина* и *јанга*) у

¹⁶⁴ У *Лије Цију* се „процес мешања сила *јина* и *јанга* описује метафоричким изразом *чунг* (*chong*), који означава динамично стање воде која шикља или снажних водених струја које се сударају“ (Chen, 2012: 27).

појединцу, што је код припадника ове расе остварено у полно неактивном периоду сомера, а затим овако хармонизована индивидуа постаје носилац једног од полова у споју вишег реда – овај принцип Гетењани остварују у периоду полне диференцираности, кемеру. Затим је испитан однос између Генли Аија и Естравена из угла еволуције Аијевог схватања супротности. Све док је, као представник типично западњачког дуализма, покушавао да Естравенову суштинску другост докаже као илузију и пронађе начин да је идентификује са сопственим егзистенцијалним обрасцем, или пак да се потпуно дистанцира од њега одбацујући било какву могућност комуникације, однос међу овом двојцом ликова остајао је јалов и беживотан. Од тренутка преображаја Аијевог поимања двојности, када се оно приближава кинеском виђењу ствари спознајом да креативна динамика супротности подразумева њихову вечну несравњивост и истовремено вечну неодвојивост, те да је та стална напетост између неодвојивих супротности неисцрпни извор енергије и моћи, Генли Аи и Естравен постају стваралачки пар и стапају се у динамични идентитет који отелотворује начела *јина* и *јанга*.

На нивоу друштва, кроз однос између највећих земаља на Гетену, Кархиде и Оргореина, Урсула Ле Гвин разматра значај равнотеже супротности и опасности које ремећење њиховог деликатног баланса доноси. Чињеница да на овој планети никада није било рата приписује се управо истанчаном осећају за равнотежу код Гетењана. Вековима је Оргореин био оличење *јанга*, активног и праволинијског принципа, а Кархида *јина*, пасивног и цикличног, и њихов је суживот био заснован на поштовању, каткад свесном а каткад интуитивном, ове хармоничне спреге супротности. Оргореин је још пре неколико векова унутар својих граница почео активно да гуши пасивни принцип, али је Кархида успевала да то компензује. Међутим, у време Аијевог доласка Кархида је нагло почела да се приближава прогресивним принципима Оргореина, нарушавајући равнотежу, и тако створила услове за избијање првог гетењанског рата.

Коначно, разматрају се религије које постоје на Гетену: монистички Јомеш и дуалистичка Хандара. Јомеш, иако израстао из традиције Хандаре, демонизује тамну, *јин* страну дуалистичких парова, и једнострано слави светло, активно, једно, те не изненађује што је званична религија Оргореина. Највише је простора

посвећено анализи филозофско-религијско-мистичког култа Хандаре, окупљеног око идеја изразито блиских даоизму. Она је, слично даоизму, не толико религија колико филозофија и начин живљења. Адепти Хандаре су чувени по својој моћи предсказивања, те се у срцу овог култа, који слави и светлост и таму, и живот и смрт, и циљ и пут, открива још једна двострукост: изузетно сложен однос питања и одговора. У процесу прорицања учествују елементи којима се исходиште може наћи у путу даоистичке алхемијске праксе, у којој *ђинг* прелази у *ћи*, *ћи* се трансформише у *шен*, а *шен* улива у *даоу* блиско *ву*. Питање и одговор су спојени нераскидивом везом, а никада се не утапају једно у друго већ остају у динамичном односу. Одговор се лучи из питања, у срцу питања лежи одговор. Питање и одговор се, коначно, откривају као метафора за односе у свету. Процес питања и одговарања спајају питаоца и даваоца одговора у динамично стваралачко *једно*, и управо због ове дубоке метафизичке везе, Кархиде савет сматрају највећом увредом, јер он представља нарушавање животодавног принципа сагласја супротности – савет је одговор без питања, а тиме и биће без срца, циљ без пута. Коначно, дошло се до тачке у којој се спајају основа хандаратске метафизике (учење о не-знању, о нужности одучавања зарад духовног постигнућа) са окосницом њене мистичке праксе (прорицањем): предсказивачи Хандаре могу да одговоре само на питања о којима ништа не знају. Овим се однос питања и одговора поставља на потпуно нову егзистенцијалну раван: они су средство испољавања оног скривеног (*сјуен*), које се нужно заодева да би се показало (*даоа*), и што су јаснији, што су избрушенији, што је утемељеност учесника овог процеса у „не-знању“ и „присутности“ чвршћа, то се скривено више показује. Процес питања и одговарања врхуни у савршеном поклапању две стране које се не потиру, већ прелазе на виши ниво постојања уливши се у тишину.

После готово двадесет пет година паузе, Урсула Ле Гвин се вратила хаинском свету и управо у свом последњем роману из овог циклуса, *Причање*, истраживала је дијалектички однос између изрецивог и неизрецивог, пуног и празног, откривања и скривања. Последњи одељак се фокусира на дубоке даоистичке корене система мишљења који је описан у овом роману. Филозофско-религијска пракса по имену Причање кроз непрестано, богато, раскошно

приповедање указује на оно што у његовом средишту стоји, оно што омогућује да се оно уобличи и постоји у свету, а то је управо његова супротност – празно, мистериозно, недоступно, неизрециво. Причању и даоизму заједничка је суштинска неодвојивост филозофије и живота, теорије и праксе, истицање вере у појединца и његов избор, и значаја који невезаност за формална правила има за духовно постигнуће, те подстицање ослобађања од уплетености у овај свет (које омогућава остваривање аутентичног стваралачког односа с њим) спознајом и прихватањем његове пролазности.

Однос једног и мноштва Причање дочарава метафором дрвета, и ова је основа аканске метафизике уобличена по узору на даоистичку космогонију: *dao* је увек недоступни корен из кога израста стабло, *de*. Две велике гране на које се стабло рачва су *jin* и *janг*, а три гране које оне творе *ђинг*, *ђи* и *шен*. Пет режњева крошње су еквивалент кинеским космичким усмерењима. Даље, ова се представа не односи само на космогонију: дрво Причања је дрво света, али и представа човека, чиме се причање везује за више пута истицану даоистичку идеју о идентитету микро- и макрокосмоса.

Дијалектика једног и мноштва, међутим, у овом роману је најпотпунију обраду добила кроз истраживање речи и тишине из које оне израстају, и у овоме се поново везује за даоистичку мисао.¹⁶⁵ Филозофско-религиозни систем Причања препознаје језик као *differentia specifica*, човека и управо језик, који човека одваја од природе и непосредности искуства, користи као оруђе за његово мистично сједињавање са светом. Говор до оног скривеног, неизрецивог и недоступног (*daoа*) у овој традицији долази на следећи начин: причање као духовна пракса је објашњавање себи и уједно подсећање да је то објашњење само пролазна етапа на путу. Причање је тако уједно осмишљавање и обесмишљавање, имплицитно указивање на његову крајњу узалудност, бесмисленост и ништавност сталним понављањем и мешањем наизглед смисленог и наизглед бесмисленог, чиме указује на суштинску једнакост сваког израза. Усавршавајући вештину причања и сећања, припадници традиције Причања их превазилазе, они се управо

¹⁶⁵ Цуанг Ци каже: „Пут никада није познавао границе; у говору нема постојаности“ (Zhuangzi, 2013: 13).

посвећивањем активности доведеној до бесмисла пробијају до њене основе,¹⁶⁶ до основе сваке активности, сваког феномена – оног што се не може исказати.¹⁶⁷ Дубоким спознавањем умствено необухватљиве чињенице да се неговањем израза *ad absurdum* негује неизразиво које лежи у основи израза, мазови у овом парадоксу налазе пут до мира, спокоја, тишине и празнине. А онда из тог места мира – они настављају Причање, прихватају игру оспољавања неоспољивог јер је то принцип по коме овај свет постоји. Читав је појавни свет израз неизразивог.¹⁶⁸ Као такав, он је стварна илузија, он је траг неухватљивог. Свет се тако показује као знак. Свет је загонетка чије се решење може само оћутати. Али морамо поставити, изговорити питање да бисмо могли да оћутимо одговор на њега. Отуд Причање. Причање је постављање загонетке чије је решење у самопоништењу и самопревазилажењу. О највишој стварности се може само ћутати,¹⁶⁹ али из ње се може проговорити језиком који у свом средишту носи тишину, носи ћутање о истини. Језик (форма) је онда путоказ, знак који позива на сопствено урушавање како би се осетила тишина. Његов је значај у његовој безначајности. Битан је зато што је небитан. Да њега нема, тишина не би имала иза чега да се сакрије и скривањем покаже. Језик је тако све и ништа. Све – јер само створено може да у свом срцу чува празно, и ништа, јер је пролазан и променљив, зато што је знак без

¹⁶⁶ „Ступањем у *окриље смисла*, губи [се] сваки смисао који се језиком да изрећи и феноменима света описати. Запањујућа једноставност израженог као *виши смисао* цени његову *бес-смисленост*“ (Пушић, 2015б: 213). Када дођемо до смисла постојања, сваки смисао који се може изразити нестаје. Тако, из ове перспективе, речи су управо оно што јесу, оне говоре управо оно што је изражено, јер о оном другом могу само да ћуте. Отуда је смисао речи њихово одсуство смисла, тј. свесно неисказивање онога што се не може исказати.

¹⁶⁷ У даоизму, да би се дошло до ослобођења, да би се постигло чисто виђење, појединац треба да спрегне своје коначно и опште бесконачно. То чини управо тако што се посвећеним радом на свом коначном (уму, души и телу) отвара за бесконачно. Просветљење је улазак бесконачног у индивидуално коначно и његова потпуна натопљеност бесконачним. Равномерна, потпуна прожетост светлошћу. Постизање неодвојивости вечног и пролазног. Зато се овај процес описује као алхемијски – јер представља претварање обичног метала у племенити његовим спајањем са светлошћу. Метал је потребно припремити, прочистити да би могао да прими светлост. Алхемија на тај начин сажима велики труд, вештину и знање са божанском милошћу и светлошћу. Нема је без једног или другог.

¹⁶⁸ Лао Ци каже: „[Све ствари] не могу а да не испоље битност *даоа* и вредност *де* (по којима уопште и јесу)“ (2003: 43).

¹⁶⁹ Изрази спознаје о неизрецивости крајње стварности су бројни: Лао Ци каже, „Ко зна, не говори. Ко говори, не зна“ (2003: 46), песник Тао Јуанминг, „Објаснио бих, али заборавих речи“ (Јамасаки Вукелић, 2015: 47), а Џуанг Ци, „Речи су за хватање смисла, када једном ухватимо смисао, речи нам више нису потребне“ (Пушић, 1996: 134).

значења. Циљ уметности је стога језик прочистити тако да што је могуће више упућује на празно, на тишину, на непознатљиво, а у исто време (тј. самом тим прочишћавањем) глатати његов израз, брусити његову лепоту. Што је форма савршенија, то ће боље указивати на сопствену ништавност. Језик се тако усавршава да би се поништио, са свешћу да што је савршенији то је ближи својој смрти, која је заправо његова сврха и његов прави живот. То му, међутим, не одузима смисао. Напротив, то је управо оно што га уздиже, што га обесмрћује и обоготворује. Од речитости, избрушености, савршености израза постављеног питања зависи дубина тишине њеног одговора.¹⁷⁰ Човек је дуално биће – биће феномена и биће *даоа*, биће пролазног и вечног, биће гласа и тишине. Уништавањем једног свог аспекта уништава себе целог. Зато је човеков пут пут неговања: неговања празног кроз пуно и пуног кроз празно, успостављања динамичног баланса у свом бићу.

Један од првих корака у овом неговању је прихватање пролазног као пролазног и вечног као вечног. Све што постоји, што је створено, нестаће, зато, може се посматрати као симболичан израз оног што је недоступно, вечно, тајанствено – *даоа*. Зато се за појавни свет не може рећи да је само свет илузија и да је као такав вредан презира.¹⁷¹ То је илузија укореењена у стварности, те као таква – одуховљена илузија, надахнута, испуњена смислом. Она је симбол, загонетка, шифра за улазак у оно што испод ње постоји и омогућава јој да стоји.¹⁷² Кроз симбол и његово адекватно спознавање отвара се средњи пут. Јер симбол се у потпуности може појмити само када се доживи као оно што нити јесте, нити

¹⁷⁰ Лао Ци каже: „(Онај) ко зна (*дао*) не говори (бесмислено), (онај) ко говори (бесмислено) не зна (*дао*)“ (2003: 46). Није лако ћутати, јер ћутња није одбијање говорења нити нужно подразумева одсуство речи. Ћутање је наличје исказивања и не може се неговати него кроз говор. Ћутање и говор морају бити лишени страха и жудњи: говорити као што вода тече, говорити као што ветар дува. Када је говор одјек тишине постигао је савршенство. Када је живот одраз празнине постигао је *дао*.

¹⁷¹ Феномени света и бића имају непроцењив значај за долажење до њиховог извора. Све значајно се одвија скривено, а испољавање је траг који указује да се нешто десило, испољавање је знак који упућује на место стварања, место дешавања. Све доступно перцепцији је траг: предмет, звук и светлост су траг, реч, емоција и мисао такође.

¹⁷² *Дао* не припада појавном. Необухватљив је појавним, али је ипак досежан искуству. Зато је говор/израз о њему нејасан, сугестиван, необухватљив – увек је знак. Увек је вишезначни знак. Увек је поезија. Јер то су расположива средства за *дочаравање* искуства *даоа*. Метафорично би се тај израз могао представити као једна фотографија сложеног плеса. Не може се рећи да је она лаж или илузија, али ни да је верна представа плеса. Она је сама по себи вредна, она је сама уметничко дело, њену вредност не умањује то што се на основу ње не може схватити цео плес.

није, нити и јесте и није, нити ни јесте ни није. Када се дубоко проживи његова илузорна и у исто време стварна природа. А то се чини кроз себе и спознавањем себе као таквог бића. Стварност која је неухватљива, неопипљива, тако се, у крајњем исходу, може спознати само кроз илузију која је пуна, материјална, чврста.

Идеје слободе, спонтаности и једноставности открива се јасно када се сагледа целина представљеног материјала, непрестано се преливају једна у другу и уливају у оно једно и неисказиво из чега су и настале, те се до краја рада долази до једног продубљенијег разумевања ових појма које превазилази хијерархизацију од које се кренуло. Једноставност, слобода и природност не следе једна из друге, већ су заправо различита испољавања истог стремљења. На друштвеном плану, једноставност уређења заједница на Хаину, Аки, Анаресу и Гетену својим житељима истовремено нуди и слободу и могућност природног, спонтаног делања; Екумен као оличење принципа делања из празног уједно функционише на изразито једноставан и ефикасан начин, док му је слобода примарни идеал, а анархистичко друштво на Анаресу утемељено је у једноставности и природности живљења. На личном плану, пут прочишћења од оптерећујућих психичких садржаја и укореења у једноставности Сати Дас и Генли Аија уједно води и ка спонтаности делања и освајању слободе, Естравен као отеловљење принципа делања из празног у себи носи и једноставност и непоколебљив слободарски дух, а Шевек и Лаја Одо сваки својим гестом изражавају у крајњој једноставности засновану природност понашања. Подела је, тако, методолошка пре него онтолошка. Реч је о путевима ка средишту бића које је недоступно рационалној спознаји, неговањем једног негује се сваки од њих, а коначно се сусрећу и стапају у неизрецивом.

Резултати анализе су потврдили све основне хипотезе од којих је истраживање пошло. Избор научне и епске фантастике као примарних књижевних жанрова у складу је са једном од важних даоистичких истина на леп начин изражених у *Тајни златног цвета* у стиху који је узет као епиграф увода у ово истраживање: „Земља која није нигде, то је прави дом“ (1982: 61). Динамика развоја фабуле и ликова у појединачним романима утемељена је у принципима

кинеске филозофије. Приповедни ток у свим романима и приповеткама који су чинили предмет истраживања може се представити као пут којим главни јунак иде, а који води у два правца: ка заједници и натраг ка себи. Током овог пута и радња и ликови крећу се ка све већој једноставности, спонтаности и слободи. Даље, сви главни ликови настоје да спознају себе и друге, и победе, надићу ограничења која сами постављају или им их други намећу. Корен оваквом уобличавању ликова јасно се види у даоизму: они теже идеалима мудрости, јасне спознаје, снаге и непоколебљивости, на начин како су они формулисани у Лао Цијевој *Књизи о Даоу и Деу*. Затим, утврђено је да постоји директна повезаност схватања слободе и анархизма у делу Урсуле Ле Гвин са идејама Лао Ција. По речима Урсуле Ле Гвин, сасвим је природан корак који од даоизма води ка анархизму. Даоистичке идеје доследно примењене на друштво резултирају у племенитом анархизму као најузвишенијем виду друштвене слободе. Управо је овакво уређење, засновано на кропоткиновским идејама добровољне сарадње и узајамне помоћи слободних појединаца, описано у роману *Човек празних шака* и приповеци „Дан уочи револуције“. Коначно, сви духовни системи и праксе представљени у романима Урсуле Ле Гвин корене се у празном, заумном и неизрецивом. У *Књизи о Даоу и Деу* дао се описује као летимичан, нејасан, магловит. Не може се спознати рационално ни чулно – може се само наслутити. Управо је ово схватање основног принципа света исходиште филозофско-религиозних система Хандаре и Причања из романа *Лева рука таме* и *Причање*. Ови романи тематизују и друго значајно место старокинеске филозофије: однос пуног и празног. По Лао Цију, пуно је оно употребљиво за човека, а празно је његова сврха: „мешањем грнчарске глине посуђе се прави, с празним његових облика сврха му се види“ (2003: 69). Разматрање односа двојности и посебно питања и одговора у *Левој руци таме*, као и инсистирање на бујици речи и бескрајним причама у *Причању* с једне, и немогућности исказивања оног суштаственог с друге стране, представљају допринос Урсуле Ле Гвин дискурсу о дијалектици пуног и празног, изрецивог и неизрецивог, људског и божанског.

Надам се да би ова студија могла да послужи и као полазна тачка за даља истраживања и отварање нових перспектива за анализу дела Урсуле Ле Гвин. Како због величине њеног опуса, тако и због размере прожетости њеног

стваралаштва даоистичком мишљу, ово истраживање осветљава само један угао сложеног дијалога у који дело Урсуле Ле Гвин ступа с даоистичком традицијом и оставља велики простор за даље испитивање. Захвално би било посветити се дубљој анализи паралела које се отварају између старокинеске естетике и поетике научне фантастике уопштено, али и посебно теорије СФ-а коју Урсула Ле Гвин гради у својим есејима. Актуелни правци мишљења којима западни дискурс данас најплодније комуницира са даоистичком филозофијом изненађујуће су подударни са главним идејним носиоцима стваралаштва ове ауторке: феминизам, постколонијализам и екокритика само су неке од могућности. Разматрање тог додира двају дискурса у контексту стваралаштва Урсуле Ле Гвин могло би пружити вредан допринос теоријском промишљању односа оријенталне и окциденталне филозофске традиције. Ван даоистичке приче, њен замашни корпус још увек чека озбиљнију критичку анализу. Хаински циклус и књиге из циклуса Земљоморја примиле су највише критичке пажње, али поезија, књиге за децу, преводи (посебно превод *Књиге о Даоу и Деу*) и есејистика практично су недотакнути критичким пером.

Да закључимо, комплетни ауторски профил Урсуле Ле Гвин израста из интимне и непосредне урођености у даоистичку филозофију. Она је препознала есенцију даоизма као нешто вредно и блиско свом сензибилитету још од младих дана, и због дубоког разумевања саме бити даоизма, у свом делу успела је да му да изузетно слободну обраду и у исто време избегне изневеравање, карикатуру или банализацију ове духовне традиције. Оваква слобода, коју даје дубока идентификација са самим темељима даоизма, посебно је вредна и утолико што себи може да дозволи смелост да се уздигне од нивоа пуне илустрације једног наука на раван аутентичног учествовања у њему. Урсула Ле Гвин, из њеног се дела може видети, живи даоизам и из проживљеног искуства проговара, те за њене мисли никада не можемо рећи да су о даоизму, већ да израстају из даоизма. Стога, без бојазни да ће се у њено дело учитати више но што се у њему заиста налази, на специфичан начин, одређен културном матрицом из које пише, њеним личним склоностима, као и избором медијума, стваралаштву Урсуле Ле Гвин је било могуће прићи као аутентичном изданку даоистичке традиције. Мало је аутора у западној књижевности који су се експлицитно идентификовали с

даоистичком филозофијом, на тако дубок и суштински начин јој приступили и с њом засновали тако интиман однос, те том односу дали израз у толико обимном и разноврсном корпусу стваралаштва као Урсула Ле Гвин.

ЛИТЕРАТУРА

Annas, P. J. (1978, July). New Worlds, New Words: Androgyny in Feminist Science Fiction. *Science-Fiction Studies*, 5/2 (15).

Aristotel. (1988). *Fizika*. Zagreb: Globus.

Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (eds.). (2013). *The Postcolonial Studies Reader*. London and New York: Routledge.

Baccolini, R. (2003). 'A useful knowledge of the present is rooted in the past': Memory and Historical Reconciliation in Ursula K. Le Guin's *The Telling*. In Baccolini, R. & Moylan T. (eds.), *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination*, pp. 13–34. New York: Routledge.

Barbour, D. (1974, Spring). Wholeness and Balance in the Hainish Novels of Ursula K. Le Guin. *Science Fiction Studies*, 1 (3). [dostupno na: <http://www.depauw.edu/sfs/backissues/3/barbour3art.htm>].

Berlin, I. (1992). *Četiri ogleda o slobodi*. Beograd: Nolit.

Bernardo, S. M. & Murphy, G. J. (2006). *Ursula K. Le Guin: A Critical Companion*. Westport, London: Greenwood Press.

Brennan, J. P. & Downs, M. C. (1979). Anarchism and Utopian Tradition in *The Dispossessed*. In Olander, J. D. and Greenberg, M. H. (eds.) *Ursula K. Le Guin*, pp. 116–152. New York: Taplinger Publishing.

Brigg, P. (1979). The Archetype of the Journey in Ursula K. Le Guin's Fiction. In Olander, J. D. and Greenberg, M. H. (eds.) *Ursula K. Le Guin*, pp. 96–115. New York: Taplinger Publishing.

Cadden, M. (2005). *Ursula K. Le Guin Beyond Genre: Fiction for Children and Adults*. New York and London: Routledge.

Capra, F. (1989). *Tao fizike*. Beograd: Opus.

Chen, Y. C. (2012). *The Idea of Nature in the Daoist Classic of Liezi* [doktorska disertacija]. Graduate College of the University of Illinois, Urbana.

Ch'ine, E. T. (1984). The Conception of Language and the Use of Paradox in Buddhism and Taoism. *Journal of Chinese Philosophy*, 11, pp. 375–399.

Ching, J. (1993). *Chinese Religions*. London: Macmillan.

Chuang Tzu and Fung, Y. L. (2016). *Chuang-Tzu: A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*. Verlag, Berlin, Heidelberg: Foreign Language Teaching and Research Publishing Co., Ltd and Springer.

Chuang Tzu and Giles, A. H. (1889). *Chuang Tzu: Mystic, Moralist, and Social Reformer*. London: Bernard Quaritch.

Clarke, J. J. (2000). *The Tao of the West: Western Transformations of Taoist Thought*. London and New York: Routledge.

Confucius. (2003). *Analects with Selections from Traditional Commentaries*. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.

Cooper, J. C. (2010). *An Illustrated Introduction to Taoism: The Wisdom of the Sages*. Bloomington: World Wisdom.

Cummins, E. (1993). *Understanding Ursula K. Le Guin*. Columbia: University of South Carolina Press.

Česterton, G. K. (2016). *Čarls Dikens: kritička studija*. Stari Banovci: Bernar.

Dergović-Joksimović, Z. (2009). *Utopija: alternativna istorija*. Beograd: Geopoetika.

Đurić, M. (1996). *Istorija helenske književnosti*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Elliott, W. (2005). Breaching Invisible Walls: Individual Anarchy in *The Dispossessed*. In *The New Utopian Politics of Ursula K. Le Guin's The Dispossessed*, pp. 149–64. Lanham: Lexington Books.

Fang, T. H. (1977). The World and the Individual in Chinese Metaphysics. In C. Moore, (ed.), *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, pp. 238–263. Honolulu: The University Press of Hawaii.

Fung, J. L. (1992). *Istorija kineske filozofije*. Beograd: Nolit.

Fung, Y. L. (2008). *The Spirit of Chinese Philosophy*. London and New York: Routledge.

Gadamer, H. G. (1975). *Truth and Method*, London: Sheed & Ward.

Goodman, P. (2010). *Drawing The Line Once Again: Paul Goodman's Anarchist Writings*. Oakland: PM Press.

Graham, A. C. (1986). *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Singapore: The Institute of East Asian Philosophies.

- Graham, A.C. (1989). *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle: Open Court.
- Granet, M. (1999). *Le pensée chinoise*. Paris: Albin Michel.
- Guérin, D. (1970). *Anarchism: From Theory to Practice*. New York: Monthly Review Press.
- Gunew, S. (1979). Mythic Reversals: The Evolution of the Shadow Motif. In Olander, J. D. and Greenberg, M. H. (eds.) *Ursula K. Le Guin*, pp. 116–152. New York: Taplinger Publishing.
- Ha, Y. F. (2008). Lun Zhouzuoren de daoia lichang. In *Guizhou shehui kexue*, 7, 114–118.
- Hakšli, O. (2005). *Vrata percepcije; Raj i pakao*. Beograd: Esotheria.
- Hall, D. and Ames, R. (1998). *Thinking from the Han*. Albany: State University of New York Press.
- Hayles, N. B. (1979). Androgyny, Ambivalence, and Assimilation in *The Left Hand of Darkness*. In J. D. Olander, and M. H. Greenberg (eds.), *Ursula K. Le Guin*, pp. 96–115. New York: Taplinger Publishing.
- Helminski, K. (ed.). (2005). *The Rumi Collection*. Boston & London: Shambala.
- Heltzel, E. E. (2000, September/October). Portland Trailblazer: Ursula K. Le Guin. *Book*. [dostupno na: <http://www.bookmagazine.com/issue12/trailblazer.shtml>]
- Hsiao, K.S. (1979) *A History of Chinese Political Thought*, Vol. 1. Princeton: Princeton University Press.
- Humboldt, W. (1969). *The Limits of State Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jamasaki Vukelić, H. (prir.) (2015). *Sto božura u vrtu kineskih careva: klasična kineska lirika od XI veka pre naše ere do kraja XII veka*. Beograd: JMU Radio-televizija Srbije.
- James, W. W. (2000, 29 September). Interview with Ursula K. Le Guin [radio emisija]. Gibson, S. (producent). Los Angeles: Hour 25. [dostupno na: http://www.hour25online.com/Hour25_Previous_Shows_2000-5.html#Ursula_K_LeGuin01].
- Jameson, F. (1975, November). World Reduction in Le Guin: The Emergence of Utopian Narrative. *Science-Fiction Studies*, 2/3 (7). [dostupno na: <http://www.depauw.edu/sfs/backissues/7/jameson7art.htm>]

- Jaspers, K. (1988). *Anaksimander, Heraklit, Parmenid, Plotin, Anselmo, Laoce, Nagarduna*. Beograd: Vuk Karadžić.
- Jung, C. G. (1958). *Psychology and Religion: West and East*. Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1962). In Memory of Richard Wilhelm. In *The Secret of the Golden Flower*, pp. 138–149. San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich.
- Jung, C. G. (2000). *Sedam propovijedi mrtvima*. Zagreb: Teledisk.
- Jung, C. G. (2005) *Modern Man in Search of a Soul*. London and New York: Routledge.
- Jung, K. G. (1978). *Psihološki tipovi*. Novi Sad: Matica srpska.
- Jung, K. G. (1982). Komentar *Tajne zlatnog cveta*. U: *Tajna zlatnog cveta*, str. 57–100. Niš: Gradina.
- Kant, I. (2004). *Zasnivanje metafizike morala*. Beograd: Dereta.
- Kim, H. (2012). *The Old Master: A Syncretic Reading of the Laozi from the Mawangdui Text A Onward*. Albany: State University of New York Press.
- Kohn, L. (2001). *Daoism and Chinese Culture*. St. Petersburg: Three Pines Press.
- Kohn, L. (2008). *Introducing Daoism*. London: Routledge.
- Kropotkin, P. (2010). *Anarhija; Anarhizam: članak za Enciklopediju Britaniku (1910); Anarhizam i sindikalizam*. Beograd: Centar za liberterske studije.
- Kropotkin, P. (2014). *Direct Struggle against Capital: A Peter Kropotkin Anthology*. (edited by Ian McKay). Edinburgh, Oakland, Baltimore: AK Press.
- Lao C. (2003). *Knjiga o Daou i Deu*. (prev. Radosav Pušić). Beograd: Plato.
- Lao Ce. (2009). *Tao Te Ding*. (prir. Rihard Vilhelm). Beograd: Babun.
- Le Guin, U. (1966). *Planet of Exile*. New York: Ace Books.
- Le Guin, U. (1975a, July). Ketterer on *The Left Hand of Darkness*. *Science-Fiction Studies*, 2/2 (6). [dostupno na: <http://www.depauw.edu/sfs/backissues/6/ketterer6forum.htm#leguin>]
- Le Guin, U. (1975b, November). American SF and the Other. *Science-Fiction Studies*, 2/3 (7). [dostupno na: <http://www.depauw.edu/sfs/backissues/7/leguin7art.htm>]
- Le Guin, U. (1977). *The Left Hand of Darkness*. New York: Ace Books.
- Le Guin, U. (1979). Escape Routes. In S. Wood (ed.) *The Language of the Night*, pp. 201–206. New York: Putnam's.

- Le Guin, U. (1989). *Dancing at the Edge of the World*. New York: Grove.
- Le Guin, U. (1998). *Lao Tzu: Tao Te Ching: A Book about the Way and the Power of the Way*. Boston and London: Shambhala.
- Le Guin, U. (2000). *The Telling*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Legvin, U. (1978). *Leva ruka tame*. Beograd: Izdavački zavod Jugoslavija.
- Legvin, U. (1987). *Čovek praznih šaka*. Beograd: Narodna knjiga i Partizanska knjiga.
- Legvin, U. (2000). *Pričanje*. Beograd: Polaris.
- Legvin, U. (2013a). *Dvanaest četvrti vetra*. Zrenjanin: Zardoz.
- Legvin, U. (2013b). *Ribar unutrašnjeg mora*. Zrenjanin: Zardoz.
- Legvin, U. (2013v). *Četiri puta do oprostaja*. Zrenjanin: Zardoz.
- Lewis, M. E. (2006). *The Construction of Space in Early China*. Albany: State University of New York Press.
- Lin, G. (2014). Toward an aesthetics of freedom. In M. Lackner and N. Chardonens (eds.), *Freedom and fate in Gao Xingjian's writing*, pp. 121–137. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Lin, Y. T. (1998). *The Importance of Living*. New York: Reynal & Hitchcock.
- Lisevič, I. S. (2014). *Književna misao Kine*. Beograd: Prosveta.
- Liu, J. (2015). The Spirit of Zhuangzi and Chinese Utopian Imagination. In *Journal of Literature and Art Studies*, 5 (11), pp. 970–984.
- Mei, Y. P. (1977). The Basis of Social, Ethical, and Spiritual Values in Chinese Philosophy. In C. Moore, (ed.), *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture* (pp. 149–66). Honolulu: The University Press of Hawaii.
- Mil, Dž. S. (2007). *O slobodi*. Beograd: Centar za publikacije Pravnog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Moore, C. A. (1977). Introduction: The Humanistic Chinese Mind. In C. Moore, (ed.), *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture* (pp. 1–10). Honolulu: The University Press of Hawaii.
- Moyers, B. (2000). Interview with Ursula K. Le Guin. In D. R. Loxton et al. (producers) & D. R. Loxton and F. Barzyk (directors), *The Lathe of Heaven* [DVD]. USA: PBS.

- Nan, H. C. (1984). *Tao and Longevity: Mind-Body Transformation*. Longmead: Element Books.
- [National Book]. (2014, November 11). *Ursula Le Guin* [video dokument]. [dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=Et9Nf-rsALk>]
- Needham, J. (1956). *Science and Civilisation in China*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ni, P. (1993). The Taoist Concept of Freedom. *Grand Valley Review*, 9 (1), pp. 23–30. [dostupno na: <http://scholarworks.gvsu.edu/gvr/vol9/iss1/15>]
- Nudelman, R. (1975, November). An Approach to the Structure of Le Guin's SF. *Science-Fiction Studies*, 2/3 (7). [dostupno na: <http://www.depauw.edu/sfs/backissues/7/nudelman7art.htm>]
- Park, M. K. (2010). *The Heroic Saint, Junzi, and Bodhisattva: A Cross-Religious and Cultural Dialogue of Moral Exemplars*. Claremont: Claremont Graduate University.
- Pavlović, B. (1997). *Presokratska misao*. Beograd: Plato.
- Pérez, M. G. (2003). The Way of the Writer: Taoism in Ursula K. Le Guin's *The Left Hand of Darkness*. *Cuaderno de Lenguas Modernas*, 4 (4), pp. 21–44.
- Peterson, B. (2003). The Feminine and the Tao: an interview with Ursula K. Le Guin. *Embrace the Moon: School of Tijiquan and Qigong*. [dostupno na: <http://www.embracethemoon.com/perspectives/leguin.htm>]
- Platon. (2015) *Gozba ili o ljubavi*. Beograd: Dereta.
- Pušić, R. (1996) *Sin neba: filosofija stare Kine: Lao C', Konfucije, Mo C', Čuang C'*. Novi Sad: Svetovi.
- Pušić, R. (2012). *Ptica u suncu: osnovi kineske civilizacije*. Beograd: Čigoja.
- Pušić, R. (2013). Da li je crna boja boja: kineski ugao. *Anali filološkog fakulteta*, knjiga 25, sveska 1, str. 9–19. Beograd: Filološki fakultet.
- Pušić, R. (2015a). Dao i Logos: svetovi Lao Cija i Heraklita. U Pušić, R. (prir.) *Biseri sa zrnima pirinča: zbornik radova povodom 40 godina sinologije 1974–2014*, str. 51–65. Beograd: Filološki fakultet.
- Pušić, R. (2015b). *Prazne ruke*. Beograd: Čigoja.
- Pušić, R. (2015v). Spirala kao večno namotavanje i razmotavanje istog – kineski ugao. *Kultura: časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku*, br. 148, str. 26–48. Beograd: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka.

Remington, T. J. (1979). The Other Side of Suffering: Touch as Theme and Metaphor in Le Guin's Science Fiction Novels. In Olander, J. D. and Greenberg, M. H. (eds.) *Ursula K. Le Guin*, pp. 153–177. New York: Taplinger Publishing.

Robinet, I. (1997). *Taoism: Growth of a Religion*, Stanford, CA: University of Stanford Press.

Rosen, D. H. & Crouse, E. M. (2000). The Tao of Wisdom: Integration of Taoism and the Psychologies of Jung, Erikson and Maslow. In P. Young-Eisendrath, & M. E. Miller, (eds.) *The Psychology of Mature Spirituality: Integrity, Wisdom, Transcendence*, pp. 120–9. London and Philadelphia: Routledge.

Sabia, D. (2005). Individual and Community in Le Guin's *The Dispossessed*. In *The New Utopian Politics of Ursula K. Le Guin's The Dispossessed*, pp. 111–128. Lanham: Lexington Books.

Seidel, A. K. (1969–1970). The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung. *History of Religions*, 9 (2/3), pp. 216–247.

Smith, P. E. (1979). Unbuilding Walls: Human Nature and the Nature of Evolutionary and Political Theory in *The Dispossessed*. In J. D. Olander, and M. H. Greenberg (eds.), *Ursula K. Le Guin*, pp. 77–96. New York: Taplinger Publishing.

Suvin, D. (1975a, November). Editorial Introduction. In *Science Fiction Studies*, 2/3 (7). [dostupno na: <http://www.depauw.edu/sfs/documents/introduction7.htm>]

Suvin, D. (1975b, November). Parables of De-Alienation: Le Guin's Widdershins Dance. In *Science Fiction Studies*, 2/3 (7). [dostupno na: <http://www.depauw.edu/sfs/backissues/7/suvin7art.htm>]

Suvin, D. (2009). *Naučna fantastika, spoznaja, sloboda*. Beograd: SlovoSlavia.

Suzuki, D. T. i From, E. (1973). *Zen budizam i psihoanaliza*. Beograd: Nolit.

Svensen, L. (2013). *Filozofija slobode*. Beograd: Geopoetika.

Tajna zlatnog cveta. (1982). Niš: Gradina.

Tarkovski, A. (1999). *Vajanje u vremenu*. Beograd: Umetnička družina Anonim.

Vilhelm, R. (1982). Poreklo i sadržaj *Tajne zlatnog cveta*. U: *Tajna zlatnog cveta*. Niš: Gradina.

Watson, B. (1962). *Early Chinese Literature*. New York: Columbia University Press.

Watts, A. (1975). *Psychotherapy East and West*. New York: Random House.

- Watts, A. (1981). *Tao: The Watercourse Way*. London: Penguin Books.
- Wilkinson, R. (1997). Introduction. In *Tao Te Ching*. (trans. Arthur Waley). Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd.
- Wray, J. (2013). Ursula K. Le Guin, The Art of Fiction No. 221. *The Paris Review*, 206. [доступно на: <https://www.theparisreview.org/interviews/6253/ursula-k-le-guin-the-art-of-fiction-no-221-ursula-k-le-guin>].
- Xingshan H. (1982). Wen xin diao long' de ziran guan. *Wenyi lun cong*, 16, pp. 33–58.
- Xu, K. (2011). A Different Type of Individualism in Zhuangzi. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 10 (4), pp. 445–462.
- Young-Eisendrath, P. (2000). Psychotherapy as Ordinary Transcendence: The Unspeakable and the Unspoken. In P. Young-Eisendrath and M. E. Miller (eds.), *The Psychology of Mature Spirituality: Integrity, Wisdom, Transcendence*, pp. 133–44. London and Philadelphia: Routledge.
- Zarrow, P. (1990). *Anarchism and Chinese Political Culture*. New York: Columbia University Press.
- Zhang, L. X. (2015). Great unity as a social vision. (Rad izložen na konferenciji *Utopia and Utopianism in the Contemporary Chinese Context: Texts, Ideas, Spaces*, University of Hong Kong, March 20–21).
- Zhou, Z. (2006). *Selected Essays*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.
- Zhuangzi. (2013). *The Complete Works of Zhuangzi*. (trans. Burton Watson). New York: Columbia University Press.
- Živković, Z. (1983). *Savremenici budućnosti: priče i tvorci naučne fantastike*. Beograd: Narodna knjiga.
- Živković, Z. (1995). *Ogledi o naučnoj fantastici: poetika, motivi, film*. Beograd: Biblioteka XX vek.

БИОГРАФИЈА АУТОРА

Артеа Панајотовић рођена је 8. јануара 1985. године у Пироту. На Филолошком факултету Универзитета у Београду дипломирала је 2008. године са просечном оценом 9,83. Током студија била је стипендиста Републичке фондације за развој научног и уметничког подмлатка, Министарства просвете и спорта, Студентске уније Београда и Еуробанк ЕФГ банке. Од фебруара 2009. године запослена је, најпре у звању сарадника у настави, а од 2011. у звању асистента за ужу научну област Англистика, на Факултету за стране језике Алфа БК универзитета у Београду, где изводи часове вежбања на више курсева о америчкој историји и култури, англофоној књижевности, као и вежбе превођења, писања, вокабулара и конверзације. Од 2011. до 2013. радила је као сарадник докторанд на Катедри за англистику Филолошког факултета у Београду. Од 2008. године се бави књижевним и стручним превођењем. Члан је Удружења англиста Србије. Учествоје у раду организационог одбора годишње међународне конференције Факултета за стране језике од 2012, а од 2017. обавља дужности координатора овог научног скупа. Члан је језичке редакције часописа *Речи – часопис за језик, књижевност и културу*. Излагала је радове на пет домаћих и међународних скупова, објавила једну монографију, девет научних радова и већи број превода.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Артеа Д. Панајотовић

број уписа 10100/д

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Једноставност, природност, слобода и неизрецивост: даоизам у делу Урсуле Ле Гвин

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 31. 3. 2017.

A. Panajotović

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Артеа Д. Панајотовић
Број уписа 10100/д
Студијски програм Језик, књижевност, култура
Наслов рада Једноставност, природност, слобода и неизрецивост: даоизам у делу Урсуле Ле Гвин
Ментор доц. др Новица Петровић

Потписани Артеа Панајотовић

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 31. 3. 2017.

A. Panajotovic

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Једноставност, природност, слобода и неизрецивост: даоизам у делу Урсуне Ле Гвин

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 31. 3. 2017.

A. Paunović

1. Ауторство - Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. Ауторство - некомерцијално – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. Ауторство - некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. Ауторство – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. Ауторство - делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.