

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Branko Maselj

**Telesne tehnike v perspektivi medkulturne
prenosljivosti**
Magistrsko delo

Mentorica: doc. dr. Karmen Šerk
Somentorica: red. prof. dr. Jana Rošker

Ljubljana, 2007

KAZALO

Predgovor	6
1. Uvod	8
2. Nameni in cilji naloge	12
2.1. Temeljni hipotezi	15
2.2. Metoda	16
2.3. Opredelitev predmeta preučevanja	17
2.3.1. Telo med družbo in biologijo	17
2.3.2. Telo in zavest pod jarmom družbenega diktata	19
2.3.3. Vpliv telesnih tehnik na zaznavo in zavest	21
2.4. (Ne)prevedljivost gibalnega izraza	22
2.5. Evropocentrično razumevanje azijskih tehnik	23
3. Ključni pojmi	25
3.1. Klasifikacija telesnih tehnik	25
3.2. Gestualnost telesnih tehnik	26
3.2.1. Gibanje kot sistem opozicij in korelacij	28
4. Paradigmatska razhajanja	30
4.1. Qi	31
4.2. Meditacija	34
4.3. Osebnost	36
5. Delovanje z akcijo oziroma z nedelovanjem	41
5.1. Princip ločitve boga od sveta	42
5.2. Kitajsko temeljno načelo korelativnosti	43
5.3. Duševnost: Zmajeva podoba v evropski in kitajski tradiciji	44
5.4. Diada mati-otrok in toleranca do fantazije	46
6. Orientalizem	48
6.1. Problem prevoda: nesoizmerljivost	49
6.2. Dekonstrukcija	51
6.2. Kitajski mit kot evropska reprezentacija	52
6.4. Mana	55
6.5. Pristranost znanstvenih raziskav o <i>taijiquanu</i>	57
6.5.1. Blagodejnosti <i>qi</i> ni mogoče meriti brez <i>qi</i>	59
7. Izvor različnih principov učinkovanja	62
7.1. Transformacija vs. akcija	62
7.2. Jezik in logika	64

7.2.1. Logika dihotomij vs. logika analogij	66
7.2.2. Logika dozorevanja situacije	68
7.3. Gibljivi um vs. fiksni um	69
7.3.1. Praznina	70
7.3.1.1. O meču, ki preseka praznino	74
7.3.1.2. <i>Haiku</i>	77
7.3.1.3. <i>Koan</i>	79
8. Vpetost borilnih veščin v družbeni kontekst	81
8.1. Mitologizacija borilnih veš in	83
8.1.1. Nastajanje legende o <i>taijiquanu</i>	84
8.1.2. Budistična veš in vs. daoistična veš in	85
8.2. Ekskurz v umetnost lokostrelstva	87
8.3. Družbeno-zgodovinske okoliš in e za razcvet <i>taijiquana</i>	90
8.3.1. Branik kulture v fizičnem telesu nacije	91
9. Ideološko skonstruirana gibanja	93
9.1. Telo nacije in telo manipulacije	95
10. Koncept taijiquana	97
10.1. Kozmologija: <i>qi</i> , <i>yin-yang</i>	97
10.2. Vadba uma	99
10.3. Načelo sproščenosti	101
10.4. Azijsko vs. Zahodno dihanje	102
10.5. Mehko in š bko premaga trdo in močno	103
10.6. Daoistična fiziologija	104
10.6. Notranja alkimija	106
11. Struktura telesa in telesnih tehnik	109
11.1. Zakaj lahko hodimo po ognju ali kako do ekstaze	111
11.1.1. Trans vs. meditacija	113
11.2. Daoistični princip deluje tudi na Zahodu	113
11.3. Skupna telesna izkušnja	115
11.4. Psiha v primežu telesne strukture	117
11.4.1. Fiziologija pozornosti	119
11.5. Struktura namena med plesom in borilno veš ino	121
11.6. Govorica giba	123
11.7. Vzporednice med jezikovnim in telesnim izrazom	123
11.8. Osnovna telesna abeceda	126
12. Od veš in e do športne tehnike	128
12.1. Transformacija borilne veš in e v športno panogo	128

12.2. Tekmovalna usmerjenost športa	131
12.2.1. Kapitalistična produkcija rezultatov	132
12.3. Ideologija giba v športu in <i>taijiquanu</i>	134
12.4. Nove paradigme telesne kulture	135
13. Dvosmernost globalizacije	139
13.1. Okoliščine uveljavljanja <i>taijiquana</i> na Zahodu	139
13.2. Azijska renesansa le kot potrošno blago	140
13.3. Tradicija in sodobnost, lokalno in globalno	142
13.4. Vpliv košarke na konfucijanske vrednote	145
13.5. Konflikt kulturnih izbir?	146
14. Sklepna beseda	148
15. Povzetek	154
16. Literatura in viri	155
Seznam tabel in slik	
12.1. Shema horizontalne razdelitve izražanja osebnosti po Kretchmarju	137

Predgovor

Človek kot bitje nasprotij živi na križišču narave in kulture, telesa in duha. Njegova temeljna naravna struktura ga določa kot bitje nasprotij. Prav tako kakor človeška telesa naseljujejo kulturo, se tudi kultura naseljuje v notranjost človeških teles. Velikokrat odgovorjeno, a nikoli do konca razčiščen o vprašnje je, v kakšnem razmerju si narava in kultura delita to telo. Ko gre za telesne tehnike, je pomemben delež kulture še posvebej neizpodbiten.

Kadar govorimo o telesnih tehnikah, mislimo običajno na telo in znanost. Telesne tehnike namreč v celoti stojijo na paradigmi, za današnji čas povsem neprimerni, o hierarhični ali dihotomni delitvi človeka na telo in um. V primeru telesnih tehnik o katerih bo tekla beseda, se namreč nenehno postavlja vprašnje, v kolikšni meri ne gre tudi za »duhovne« tehnike. Telesnih tehnik pač ni mogoče oddeliti od njihove duševne (psihične) in duhovne (umske) dimenzije.

Ta celovitost »telesnih« tehnik močno zaznamuje tudi njihovo medkulturno prenosljivost: zdi se, da v svoji telesnosti z lahkoto preskakujejo kulturne meje. Ko pa jih opazujemo v njihovi večdimenzionalni izraznosti, ki ne korenini le v človekovi biologiji ampak tudi njegovi kulturni determiniranosti, postane zmožnost tega preskakovanja vprašljiva.

Telesne tehnike so, kot se izkaže, tako močno vezane na okolje, v katerem so nastale, da dobesedno utelešajo kulturne poglede in načela posamezne družbe tako na fizičnost telesnosti, kot tudi na njeno psiho-fizičnost kot tudi socio-fizičnost, kar nam zahodni, s kartezijansko logiko obremenjen pogled pogosto zamegljuje, ko samega sebe vidimo kot neponovljivega, enkratnega indivuuma.

Kulturne študije kažejo namreč tudi drugačne poglede: življenje kot nekaj, kar se dogaja med ljudmi. Ne reproduciramo se posamezniki, ampak se reproducirajo družbe. Ta pogled pa nam omogoča, da si predstavljamo svoja telesa in njihovo fizično pojavnost kot splošno lastnino, pravi A. F. Robertson. (glej Robertson 2004: 18 (2))

Družba kot lastnica naših teles pa je zelo občutljiva za naše poskuse, da se s temi telesi podajamo na polja druge kulture, ki bi utegnila preko naših teles spodkopati temelje naše kulture. Kultura, kot sistem pomenov, ki ohranja pomensko jedro relativno nespremeljivo, omogoča namreč funkcionalno menjavo generacij v družbi.¹ »Če je dana družba definirana z lastno institucionalizacijo določenih kulturnih vzorcev, potem je nujnost internalizacije teh vzorcev s strani naslednje generacije funkcionalno pomembna samo zato, da se pri odrasli populaciji vzdržujejo obstoječe ravni diferenciacije, ravni še evilnih oblik

¹Talcott Parsons pravi, da je družba socialni sistem posebne vrste in pri je posebnosti poudari njeno trajanje, dolgostranost obstoja in samozadostnost. Socialni sistem je pri Parsonsu sestavljen iz interakcije med posameznimi akterji, ta interakcija pa je kulturno določena, kot interakcija »večjega še evila v situacijo orientiranih individualnih akterjev, pri čemer sistem vključuje skupno razumljen sistem kulturnih simbolov.« (Parsons po Godina 1991: 237)

in nivojev formalne izobrazbe.«(Godina 1991: 247). Zato gre pri telesnih tehnikah tudi za upor proti prevladujoči kulturi ali družbenim razmeram kot tudi za tekmovanje med deli kulturnega sistema.

Vse to otežuje objektivni medkulturni prenos telesnih tehnik. Lahko bi po eni strani rekli, da gre za podobne težave kot pri prevajanju leposlovja: bistvo vedno ostane neprevedeno - ker je neprevedljivo. Po drugi strani pa občutek za lastno telo - in s tem za telesa drugih - obstaja tudi, ko izstopimo iz sveta jezika. Ni rečeno, da je ta občutek v obeh primerih enak, a vendarle obstaja in nas mora zato zanimati vsaj kot potencial za prenašanje telesnih tehnik.

1. Uvod

Telo in družba sta prek kulture neizpodbitno povezana in pogojena drug z drugim, saj telo z internalizacijo kulturnih vzorcev postane element družbene reprodukcije in torej družbena last. Prav tako sta na osebni oziroma osebnostni ravni povezana tudi um in telo, saj je v vsa posameznikova dejanja namreč vgrajen kulturni sistem. Povezanost torej implicitno nakazuje na dualistično razumevanje človeka, kot bitja, ki je sestavljeno iz dveh (radikalno različnih) stvari: uma in telesa. Drugačni pogledi so predvsem v tem, da človeka, kadar ga obravnavamo kot osebnost, prenehamo deliti na dele, ker takšna delitev vedno vzpostavlja nekakšno hierarhijo.²

Z enakega zornega kota se nam tudi pogled na *povezanost* kulture in telesnega pogosto razkriva kot posledica trdovratne, nezavedne metaforične rabe dualistične delitve človeka na um in telo. Ustaljeni izrazi, kot je *povezanost* telesnega in kulturnega, v bistvu že implicirajo ontološki o razliko med telesnim in kulturnim in so le ovira za drugačno razumevanje problematike telesnega v kulturnem oz. obratno.

Pravijo, da se človek prepozna po držji, hoji in tudi glasu. S tega zornega kota je treba ugotoviti, da je človekovo telo tudi bistveni element človekove osebnosti lahko pa tudi njene identitete (kot del odgovora na vprašanje: *kdo sem?*). Materin jezik, denimo, ne oblikuje le človekovega pogleda na svet ampak tudi človekovo motoriko, pravi Mirjam Lasan.

»Posebnosti, ki jih zahteva izgovorjava posameznega jezika, potegnejo namreč za seboj celotno motorično verigo, ki se oblikuje tako, da vsako pomanjkljivost vgradi kot normalen člen v nastalo verigo motoričnih vzorcev. Ti pa predstavljajo naše avtomatizme, navade... S krepitvijo glasovne manifestacije se otroku odpira zvočni prostor, ki potegne gib vase. S povezovanjem giba z glasom popušča napetost v vratu, glasilkah, spodnji čeljusti in se odpira pot za sproščanje emocij. In bolj ko se sproščajo napetosti v nas, bolj tenkočutni, mirnejši bolj okrogli postajajo naši gibi,«(Lasan, 2002: 9)

Da je gib konstitutivni del človekove osebnosti, ugotavlja tudi Roy Birdwhistell (glej Birdwhistell 1973: 21) ki novorojenčevemu telesnemu zaznavanju materinskih gibov pripisuje izjemno pomembno mesto pri pridobivanju njegovih najbolj zgodnjih izkušenj s svetom. V vsaki družbi se mora otrok, da postane član te družbe, naučiti spoznati

² Četudi je torej telesna dejavnost na videz morda manj reflektivna, miselna, to še ne pomeni, da jo je moč izvajati, še posebej pa se je naučiti, brez določene rabe mišljenjskega aparata. Prav tako je reflektivna dejavnost že na prvi pogled manj telesna, a to ne pomeni, da telo, »njegovo« fizično stanje, ne vpliva na način mišljenja. Torej ne gre za različne ravni, ampak za enakovredne ravni izražanja na različne načine. Eni načini so, kot pravi ameriški psihofiziolof oziroma filozof psiholog R. Scott Kretchmar, bolj sedeči drugi pa bolj motorično aktivni. Tako eni kot drugi pa so lahko bolj ali manj kakovostni. In to je tisto, kar šteje, pravi Kretchmar, ki je vertikalno razdelitev človeka med umski in telesni deli zamenjal za horizontalno razdelitev med na eni strani kakovosten in na drugi nekakovosten način izražanja človekove dejavnosti.

vzorke komunikacijskega sistema te družbe, pravi Birdwhistell.³ In to učenje mora opraviti, š preden postane verbalno polno sposoben, tako da se pri š stih letih lahko normalno giblje znotraj komunikacijskega sistema svoje družbe. Dojenček se tako že s šs timi tedni starosti začne sistematično odzivati na verbalizacije ljudi okrog sebe, hkrati pa začne razvijati tudi svoje kinetično razumevanje in obnašanje. Kinetično in lingvistično je nujno medsebojno povezano, trdi Birdwhistell.

Teorije o kulturnem in socialnem izvoru geste, ki vztrajajo na kulturnem relativizmu, so sociologi šor ta relativizirali z vpraš nji, če ni morda celo obratno: da je gib tisti, ki utemeljuje kulturno in družbeno nadstavbo. Telesno izkušnj e časa in prostora v vsakdanjem življenju pri delu, šor tu, plesu in igrah ni, meni Eichberg, le

»ideologija, navzoča na površ ni simbolične kulture niti organiziran sistem oziroma inš itucija, ki bi predstavljala le del družbene superstrukture. Namesto tega je, kot ritual 'družbenega telesa' zakoreninjena globoko v materialnih temeljih družbe, kjer predstavlja vzorce dela in celo predpostavlja revolucionarne spremembe.«(Eichberg 1998: 162).

Ker je govorica telesa zavedna in nezavedna, ker vključuje tako simptomatsko kot simbolno gibanje, ker jo je moč primerjati tako s telesno govorico živali kot z lingvistiko in ker je predvsem imanentna človeku, je od njega ni moč ločiti. Posledica tega je tudi pojmovna zmeda, saj hkrati lahko govorimo o telesni govorici, o telesnih tehnikah, gibalnih tehnikah, telesni kulturi, gibu, gesti, neverbalnemu izražanju itd. Zato je prav, da se že na začetku omejimo le na razpravo o tistih načinih gibanja, ki so najbolj očiten izraz človekove kreativnosti in kultiviranosti na področju telesa. Mednje zagotovo sodi denimo cela paleta plesnih izrazov, ki so pravzaprav temelj človekovega gibalnega kultiviranja, in so neločljivo povezani s samim nastankom človeka. Podobno kot s plesom se človek kultivira z različnimi oblikami telesne vadbe, namenjenimi kultiviranju lastnega telesa. Izmed teh gibalnih načinov in njihovega medkulturnega prenašanja bo v središču naš pozornosti kitajska borilna veštin a *taijiquan*.

Medkulturno prenaš nje teh telesnih tehnik je nekoliko bolj zapleteno kot prenaš nje kakših tehničnih izumov, saj se vsakič dotika temeljnih vpraš nj človekove biti. Te pa vsaka kultura razrešuje po svoje. Zato je vpraš nje, ali je mogoče prenašati tovrstna znanja, brez da se izgubi njihova celovitost, povezanost z njihovimi duhovnimi koncepti, tudi vpraš nje soočanja, če ne že kar spopadanja, različnih kulturnih vzorcev.

Dojemljivost telesnega in telesnih tehnik za vpliv družbene nadstavbe, če se izrazimo marksistično, je pogosto preverjeno dejstvo. Prav za režime, ki so se naslanjali na marksistično ideologijo, so bile zelo značilne telovadne akademije na stadionih s tisočimi nastopajočimi, ki

³ Analiza manj kot dve sekundi dolge sekvence posnetka matere, ki previja otroka, je pokazala kakših 16 interaktivnih gibov med materjo in otrokom, ki se kinetično nenehno odziva na materine pritiske prstov in rok, ko mu poskuš menjati plenice. Če je v samo sekundi in tričetrto toliko medsebojne komunikacije, koliko je je šle preden iz dojenčka postane otrok? se vpraš Birdwhistell.(glej Birdwhistell 1973: 23)

so z izpiljeno telovadno koreografijo sporočali, da je družba kot natančen, dobro naoljen stroj, ki se giblje harmonično, smiselno in disciplinirano oziroma, da vsi delajo kot »en človek«.

Poleg vprašanja, ki zaznamuje pričujočo razpravo, namreč kako kultura zaznamuje telesne tehnike, je aktualno tudi vprašanje, v kakšni meri telesne tehnike zaznamujejo kulturo. Ne gre za to, da bi lahko telesne tehnike spreminjale kulturo, ampak bolj za to, da lahko zrcalijo, moreda celo anticipirajo določene spremembe, ki so se v družbi že začele.

Ker učenje telesnih tehnik angažira v odločilni meri celotno telo, je poleg realnosti gojenčeva telesa pomembna tudi realnost tega, kako si ta gojenec zamišlja svoje telo. Kot bomo videli, so tradicionalni azijski (kitajski) koncepti telesa, drugačni od zahodnih. Na eni strani imamo holistične poglede, ki povezuje mikrokozmos in makrokozmos, na drugi pa dualne poglede na telo, kot izvajalca in um, ki ukazuje. V igro razumevanja odnosa med telesnimi tehnikami in njihovo kulturno podstatjo vseskozi vstopajo ontološke in epistemološke razlike.

Človek pa ni le biološka in kulturna stvaritev, ampak tudi jezikovni konstrukt, ki telesu, s katerim upravlja, pripisuje smisle in pomene. Te pojme mu pripisuje kot član posamezne družbe in kot takšen tudi doživlja svojo telesnost. Zgodovinski viri pričajo, da je imel človek v različnih obdobjih, denimo pred renesanso drugačen pogled na svoje telo, kot ga ima danes. In ker v okviru vsakokratnih družbenih okvirov o telesu razpravljamo in o njem sodimo znotraj jezika, je takšna razprava in takšna sodba jezikovno determinirana.⁴

Človekovo telo postane v okvirih družbe produkt njenih diskurzov in s tem v okvirih jezika »žrtev« njene simbolizacije in omejenosti. Pri antropoloških razpravah o človekovem telesu zato nujno ostajamo na ravni simbolnega, tako kot pri vsem, česar se dotaknemo z jezikom. Simbolno nam s svojo pomenskostjo zakriva tudi naše telo. Takšno upomenjanje ne more nadomestiti edine možne neposredne izkušnje realnega, to je izkušnje našega telesa, torej realnosti, v kateri smo. Svoje telo si torej lastimo simbolno in ga prek simbolov deloma tudi upravljamo, bivamo pa v njem realno, vsaj tako nam govori naše čutno izkušnje, čeprav je predstava o tem bivanju znova kulturno pogojena. Tako pa so pogojene tudi medkulturne raziskave, saj vedno temeljijo na miselni refleksiji določenega predmeta, ki se izraža v povezavi z jezikom in kulturo raziskovalca.

Celo primerjalne raziskave na področju logike so lahko slepa ulica, saj je tudi vsaka logika pogojena z matično kulturo. Tako so tudi logične metode, ki se pojavljajo znotraj komparativnih raziskav, denimo kitajske kulture, še v edno metode »Zahodne«⁵ formalne logike.

⁴V srednjem veku so telesni gibi predstavljali zunanji izraz notranjega gibanja duše, predvsem čustovanja in moralnega presojanja. Takšno pojmovanje je psihološkim razsežnostim gibanja izražanja dodalo še etične. Pravilne geste naj bi omogočile celo izboljšanje duše. (Kovačev, 1997:48)

⁵Kljub temu, da so poimenovanja zahodne in vzhodne kulture problematična, saj so definirana po zahodnih merilih, se jim v pričujočem diskurzu, ki v veliki meri sloni na primerjavah, ni mogoče izogniti. Kjer je le mogoče, za Vzhod uporabljam geografski

Tudi sinologija se je konstituirala v sklopu orientalističnega diskurza, ki utemeljuje kolonialistično strukturirano preučevanje kultur. Enako velja za antropologijo, katere rojstvo je bilo prav tako zaznamovano s kolonialističnimi diskurzi. Že samo opisovanje razlik med zahodnimi in azijskimi kulturami je lahko zavajajoče, saj imamo opravka s temeljnimi pojmi, ki se ne razlikujejo med seboj le na površni besede ampak pogosto prav v njenih koreninah, ki se razračaj o vse do nezavednega. Zato je zavestno prizadevanje za priznavanje karakterističnih strukturnih sklopov ali iskanje enotne strukturne podlage še toliko bolj nujno. In prav raziskave strukture telesne simbolike ponujajo morebiti odgovore, ki jih raziskave drugih kulturnih objektov - tudi telo je kulturni objekt, a je kot takšno tudi biološko in torej univerzalno - ne morejo ponuditi. Na telesno simboliko lahko navsezadnje pogledamo kot na vir, iz katerega izhajajo vse druge simbolike. Tudi telesne reakcije, predvsem emocionalnimi odzivi, kažejo na univerzalno plat telesnega.

Poleg tega pa je telesni izraz tematika, ki jo je mogoče preučevati izkustveno. Kljub kulturni, in torej simbolni, pogojenosti telesnih tehnik, številnih izmed njih ni mogoče prenašati drugače kot le tako, da se prepojijo s telesom. Nekaterih pojmov pač ni mogoče ubesediti. Še posebej so bili gibalni sklopi pomembni v arhaičnih družbah, ki niso poznale pisnega jezika in so gibanje tradicionalno uporabljale za prenašanje informacij. V procesu evolucije je vsaka človeška tradicija razvila svojo lastno »knjigo« gibov in jo »zapisala« z govoricami telesa. In čeprav je torej ta govorica kulturno pogojena, je telo kot njen nosilec bržkone univerzalno v večji meri kot vsi drugi kulturni objekti. Govorica gibov, v katero lahko zapišemo številne telesne tehnike, pa je zaradi te univerzalnosti njenega medija, s katerim je nerazdružno povezana, zelo primerna tudi za medkulturne primerjave.

termin Azija, s katerim pa je, po definiciji sinologinje Jane Rožer, mišljeno kulturno oz. civilizacijsko območje, ki ga zaznamuje ti. Imanentna metafizika hinduizma, budizma oziroma katera druga od tradicionalnih azijskih filozofskih šol. Zahod pa je v tem diskurzu mišljen kot kulturno-civilizacijsko območje, ki je zaznamovano s transcendentizmom, monoteizmom, individualizmom treh abrahamitsko-semitskih religij: judovstva, islama in krščanstva. (glej Rožer 2005a: 7)

2. Nameni in cilji naloge

Presnanjanje določenih telesnih tehnik v drugo kulturo prinaša tudi stik z izvorno kulturno kodo, v kateri so nastali. O tem pojavu lahko govorimo predvsem pri tistih telesnih tehnikah, ki so namenjene ukvarjanju z lastnim telesom, z njegovim izpopolnjevanjem, kultiviranjem. Pri tovrstnih telesnih tehnikah lahko govorimo tudi o načinih »obrednega« gibanja. Merila za razumevanje tovrstnega obrednega gibanja pa nam ponujajo kulturni modeli simboličnega mišljenja (na primer kultiviranje telesa s fitnessom v zahodnem svetu ali z meditativno-gibalnimi tehnikami v azijski tradiciji).

Vprašanje, ki me pri teh telesnih tehnikah zanima, pa je v kakšni in v kolikšni meri nam takšna »obredna« gibanja omogočajo prodreti v kulturni model, katerega del so. Kot temeljni primer telesne tehnike bom izbral *taijiquan*, kitajsko »meditativno veščino gibanja«, ki se je v zadnjih letih iz Kitajske razširila po vsem svetu in postaja vse bolj popularna - podobno kot pred njo indijska joga.

Na konkretnem primeru pričujoče razprave gre torej za vprašanje, kako lahko gibalna veščina *taijiquan* pomaga zahodnemu gojitelju razumeti njen filozofski temelj oziroma ali lahko gojitelj razume veščino brez njenega filozofskega ozadja.

Za človeka je povsem naravno prevzemati koristne materialne ali duhovne dobrine, če meni, da mu koristijo, ne glede na to, ali ima o njihovih izvorih ustrezno ali pa povsem popačeno mnenje. Zato sama razširjenost telesne tehnike nikakor še ne pomeni, da gre za tudi za širjenje tujega kulturnega vpliva.

Telesne tehnike so v določenih dimenzijah povsem primerljive s tehnološkimi izumi, za katere kulturne pregrado običajno niso nikoli predstavljale meje. Samo gola potreba je bila tisto vodilo, ki je narekovalo medkulturni prenos določene tehnologije. Dejstvo pa je, da hkrati s tehnološkimi izumi niso potovali tudi duhovni koncepti, ki so takšne izume porajali. Tako je do 14. stoletja iz Kitajske v Evropo pripotovala cela zakladnica izumov, ki jih je Evropa sprejemala z odprtimi rokami a brez prave predstave o tem, kje in kako so nastali. Tehnični izumi so potovali hitreje in učinkoviteje preskakovali kulturne meje kot znanstvena misel, ki jih je omogočila. Izum ognjenega orožja, ki je bil brez dvoma eden največjih tehnoloških dosežkov srednjeveške Kitajske, se prvič omenja v neki daoistični knjigi, ki priporoča alkimistom naj ne mešajo o skupaj oglja, solitra, žvepla in še posebej arzena, saj je tistim, ki so to poskušali vzplamtela v rokah in jim osmodila brade. (glej Needham 1984: 46)

Smodnik je potemtakem rezultat sistematičnih raziskav kitajskih alkimistov, ki so delovali ne le kakšnih šest stoletij (8. st. n. š.) pred evropskimi alkimisti, ampak so predvsem raziskovali in živeli s povsem drugačnim razumevanjem sveta kot njihovih zahodni kolegi. V duhovnem obnebiju kitajske misli je sodelovanje vsega obstoječega posledica daljnosežnega razmisleka, da so vsa bitja deli neke organske, kozmične, celote, v okviru katere se pokoravajo izključno

notranjim zapovedim lastne narave, medtem ko na Zahodu v tistem času prevladuje prepričanje, da se vse stvari in bitja podvržena zakonom, ki jih je izdelal nekdo zunaj njih – božanski zakonodajalec z vrhovno avtoriteto. To razliko med kitajsko in zahodno mislijo velja poudariti že na samem začetku, saj bo kot nekakš n prvobitni vzrok vseh nadaljnjih razlik – celo na področju telesnih tehnik – prepletla pomemben del te razprave.

Čeprav takš o, eklektično, sprejemanje izumov ni bilo pogojeno s sprejemanjem duha, ki je te izume opodil, pa so prav ti izumi za Zahod pogosto pomenili neverjeten pospešek tehnike, ki je navsezadnje prinesla tudi določene prevrate na družbenem in duhovnem področju. Medtem pa za Kitajsko, kar je tudi zanimivo, v tem smislu niso pomenili nič posebnega.

Kot bomo videli na nekaterih primerih, iz takšega razvoja medkulturnega vplivanja niso izključene niti telesne tehnike. Njihovo moč vpliva na posameznika, spričo imanentnega namena samorealizacije, lahko do neke mere povsem upravičeno primerjamo z močjo vpliva posameznih prenesenih izumov na razvoj Zahodne družbe. Pri tem pa igrajo pomembno vlogo zaslepitve, s katerimi oči Zahoda gledajo na vse, kar prihaja iz Azije.

Opraviti imamo, bi rekel, z vsaj dvema vrstama zaslepitev. Po eni strani Zahod mirno zamolčuje dejstvo, da so izumi, kot denimo, tisk, smodnik in magnet, ki so spremenili podobo sveta v številnih dimenzijah, plod kitajske pameti, po drugi strani pa prav tej Kitajski pripisuje lastnosti, ki so načeloma kontrastne predstavam zahoda o njegovi lastni zahodni kulturi. Zahodni pogled na Azijo je namreč tako kot vse drugo podrejen načelom dihotomnosti, v okviru katerih smo navajeni dojemati svet.

Na filozofski ravni se ta dihotomnost kaže kot ločevanje subjekta od objekta, kakrš o je prevladalo v diskurzih tradicionalne Evrope, ki ga v končni (ali začetni) instanci povzroča »izvirni greh« ločitve boga od človeka, kar je, kot rečeno drugače od kitajskega pogleda, ki na dihotomnosti in kozmos gleda z drugega toposa. In kakor je zaradi takših pogledov Kitajska bila Zahodu vedno njegovo nasprotje ali objekt, tako je Zahod tej Kitajski pripisoval vse tisto, kar je v skladu s svojo miselnostjo mislil, da mora imeti oziroma, kar sam ni imel.

Tovrstni konstrukti so sestavni del Zahodnega razumevanja Kitajske in se izražajo na številnih področjih, podrobneje o njih govorimo v zvezi s kitajsko kulturo, pa tudi pri dojetanju kitajskih telesnih tehnik predvsem *qi gonga* in *taijiquana*⁶, na katerem bomo utemeljevali naš opazovanje.

Presajanje teh tehnik na Zahod je obremenjeno tako z

⁶Latinični zapis kitajskega jezika pozna več variant. Najpogostejš sta t.i. pinyin in Wade-Gilles pisava. Zahodni pa tudi nekateri kitajski avtorji uporabljajo tako eno kot drugo, zato prihaja pri citiranju kitajskih del in avtorjev pa tudi krajev in obdobj pogosto do različnega zapisa za isti pojem. V pričujočem spisu sledim zapisu pinyin, ker je to uradna, mednarodno priznana transkripcija, ki jo je uradno sprejela tudi LR Kitajska na vsekitajskem narodnem kongresu v prestolnici Beijing 11. februarja 1958.

nerazumevanjem ali zamolčevanjem njihovega simbolnega horizonta, kot tudi s pretiranim iskanjem oziroma pripisovanjem nekakši h mističnih vsebin v teh tehnikah, ki jih izvorni koncept ne vsebuje. Na podobne težave bi verjetno naleteli, če bi opazovali presajanje tehnik joge na zahodna tla.

Če pa pri posameznih adeptih vadba *taijiquana*, enako velja za druge eksotične telesne tehnike, kot je denimo joga, sproži tudi zanimanje za njegove kulturne in duhovne dimenzije, pa je veliko vprašanje, kako si adept te razsežnosti predstavlja.

Ne domišljamo si, da je na to vprašanje mogoče odgovoriti na splošno, saj ima prav vsak adept svoje vzroke za vadbo in v skladu z njimi ter z njegovo osebnostno strukturo specifične mehanizme za izkušnje in interpretiranje izkušnje j vadbe telesne tehnike.

Mogoče pa je že na začetku in na splošno ugotoviti, kakšni so zadržki, ki ovirajo možnost takega neposrednega vplivanja telesne tehnike na duhovno obzorje adepta. Ena izmed ovir je prav gotovo neznanost po mistificiranju vsega, kar diše po Orientu. Ta neznanost ima svoje vzroke in svojo zgodovino, z njo pa je obremenjeno tudi zahodno razumevanje telesnih tehnik. Pri *taijiquanu* je to še posebej izrazito zaradi koncepta *qi*⁷, ki ga ni mogoče sprejeti racionalno v okviru zahodne misli.

»Sinologom in sinologinjam je cela stoletja povzročal precejšnje preglavice; v zahodnih jezikih je namreč težko najti ustrezen izraz. Legge, denimo, je za svoj prevod tega termina iznašel poseben izraz, *passion-nature*, Couvreur govori v tej zvezi o senzibilnosti, Faber o nagonih, Wilhelm pa ga prevaja kot življenjsko energijo, podobno kot Julien, ki ga označuje kot *spiritus vitalis*.« (Rošker 2005: 55)

Ker vsebuje za zahodnjaški racionalne elemente, se ga pogosto vadi na osnovi nekakšne vere, ki naj bi bila nadomestilo za nerazumevanje. Ta vera v *taijiquanu* išče nekakšno duhovnost, ki je povsem zahodni konstrukt, in je v kitajskem *taijiquanu*, kot izvorno borilni veščini, ni. Zahodnjaški umski pristop k veščini, ki je - v bistvu - ne razume, terja svoj davek v obliki magije: *taijiquanu* se pogosto pripiše o več kot naravne sposobnosti samozdravljenja in vplivanja na duhovni razvoj.

Vprašanje, ali je mogoče, da se z učenjem določenih, lastni kulturi tujih, telesnih tehnik, prek njih ponotranji tudi tem tehnikam lastni kulturni referenčni okvir se prav zaradi specifičnega zahodnega pristopa kaže kot nerealno.

Razlika v kulturah je tu tisti prepad, ki ne omogoča enoznačnega razumevanja. Težave se ne kažejo le na tej konkretni ravni. Vgrajene so celo v koncepte medkulturnih raziskav, ki naj bi omogočali medkulturne primerjave. Medkulturne raziskave namreč vedno temeljijo na miselni refleksiji določenega predmeta, ki se izraža v povezavi z jezikom in kulturo raziskovalca, ki s tem »onesnaži«

⁷ Qi se danes na Zahodu najpogosteje prevaja kot življenjska energija, medtem ko ima na Kitajskem celo vrsto pomenov, ki nastajajo v različnih kontekstih rabe besedice *qi*. Naj jih nekaj naštejemo: *tianqi* (tian-nebo, qi-energija) vreme, *shengqi* (sheng-rojstvo, qi-energija) jeza, ke qi vljudno, yu qi razpoloženje itd.

objektivno percepcijo predmeta opazovanja. Celo primerjalne raziskave na področju logike so lahko slepa ulica, saj je tudi vsaka logika pogojena z matično kulturo. Tako so tudi logične metode, ki se pojavljajo znotraj komparativnih raziskav denimo kitajske kulture, še vedno metode zahodne formalne logike.

Vsaka znanstvena razčlenitev, ki je tudi sama po sebi že plod čisto posebnih zgodovinskih procesov in z njimi povezane, tipične organizacije družb, pa se lahko izkaže kot zmotna. Zaradi naš etih omejitev pa je zavestno prizadevanje za priznavanje karakterističnih strukturnih sklopov ali iskanje enotne strukturne podlage še toliko bolj nujno. In prav raziskave strukture telesne simbolike ponujajo morebiti odgovore, ki jih raziskave drugih (tudi telo je kulturni objekt, a je kot takš o tudi biološko in torej univerzalno) kulturnih objektov ne morejo ponuditi. Telesni izraz je tematika, ki se jo da preučevati izkustveno. Namen te naloge je napraviti tudi korak v strukturalizacijo človeškega telesa, ki glede na omenjene zorne kote opazovanja te strukturo, ponuja več zanimivih izhodišč za na daljne preučevanje.

Cilj tega preučevanja je torej poskus odgovoriti na vprašanje, ali potujejo prek kulturnih barrier s telesnimi tehnikami tudi njihovi simbolni okvirji in ali nam izkušnje telesa omogoča spoznanja teh okvirjev, ki bi nam bila zaradi družbeno in kulturno pogojene »filtracije« skozi kategorije zavestnega mišljenja, nedostopne. Dejstvo je namreč, da s pomočjo giba človek izkuša, se uči ter razumeva in to celo takrat kadar um tega ne počne. Je lahko gib nekakšen diverzant, ki se prikrade v človekovo zavest in tam posadi znanje, ki ga filter zavesti nikakor ne bi spustil čez mejo družbeno pogojene zavesti?

2. 1. Temeljni hipotezi

Podlaga za oblikovanje dveh temeljnih tez sta naslednji izhodišči:

1.

Presajanje telesnih tehnik, namenjenih ukvarjanju z lastnim telesom, z njegovim izpopolnjevanjem, v drugo kulturo je - zaradi lastnosti telesnega jezika, da je v primerjavi z drugimi jezikovnimi sistemi najbolj medkulturno prenosljiv - nujno povezano z izvorno kulturno kodo, v kateri so nastale. Tovrstne telesne tehnike so tudi način »obrednega« gibanja, ki izraža - in krepi - prevladujoče vrednote družbe, kateri so lastne in torej predstavljajo vzorce pomenjanja (simboliziranja). Vendar pa je ta njihova »simbolnost« tudi omejujoča, saj simboli dobijo svoj pomen šele v kontekstu z drugimi simboli v simbolnem vzorcu, kot pravi Douglasova, katere teza je, da sta simbolna in družbena izkušnja neločljivo povezana, zato mora biti njuna zveza vedno testirana v okviru danega družbenega okolja. (Douglas, 1996, xxxv) Mnenja, da ima vsaka družba sebi lasten simbolni set, zagovarja tudi Firth, ki je na Tikopii odkrival, kako se vsi odnosi odvijajo v zvezi s hrano, ki je, tako Firth, osrednji dominantni element simbolnega seta. Ob tem še izpostavi, da ne obstajajo simbolni elementi, ampak le simbolne relacije. (glej Firth 1973: 246)

2.

Na primeru ene gibalne tehnike, *taijiquana*, analitično in strukturalistično pokažemo, kako se tudi telesne tehnike lahko definirajo skozi sistem razlik, kakršnega so odkrili lingvisti. Sistem opozicij in korelacij ustvarja vsakemu gibalnemu sistemu njegovo lastno strukturo. Ta struktura pa gibalni sistem tudi funkcionalno opredeljuje, določa za kakšne namene je uporaben. Ta struktura pa sama po sebi nima več pomena, saj je del univerzalne človekove telesne opreme. Telesna struktura v gibanju je seveda še evek neverjetnega števila podrobnosti drž in načinov koordinacije gibov, po katerih se mojstri določenih telesnih tehnik razlikujejo od amaterjev. Najlažje pa si telesno strukturo predstavljamo v povezavi z dihanjem. Vsaj izdih in vdih povzročita spremembo telesne strukture (tudi ko je telo v popolnem mirovanju). Z načinom dihanja (ritem, jakost, frekvenca) lahko na telesno strukturo vplivamo. Ti vplivi so kot fizikalni zakoni: v vseh kulturnih okoljih so enaki. Šle na višjih stopnjah sestavljanja gibalnih setov se vmeša družba s svojimi zahtevami.

Ko ta razmišljanja strnem, lahko glede na namene in cilje magistrske naloge podam naslednji osnovni hipoteze:

1. *Telesne tehnike, katerih lastnost je, da tvorijo celoto z referenčnim simbolnim okvirjem, in s tem same predstavljajo kulturni simbol matične družbe, so zaradi te svoje lastnosti medkulturno težko celovito prenosljive. Njihovo prenašanje iz ene kulture v drugo nujno povzroči spremembe - v skladu s potrebami adeptov in kulturno oddaljenostjo novega okolja - bodisi kot deformacije, bodisi kot nastanek nečesa povsem novega.*

2.

Medkulturno je prenosljiva zmožnost vzpostavljanja takšnih telesnih struktur, ki zagotavljajo identične učinke. Ker so vezane na univerzalno človekovo lastnost, to je telo, omogočajo univerzalno zmožnost realizacije različnih stanj zavesti s pomočjo telesne strukture (bodisi v gibanju bodisi v mirovanju). Kar transkulturnost tehnik omejuje, pa so predstave posamezne kulture o človekovi psihosomatski strukturi.

2. 2. Metoda

Kot najbolj primerna metoda za preučevanje razlik se je sama po sebi ponudila primerjalna metoda, ki jo sicer velja vzeti z rezervo, saj primerja marsikaj strukturalno neprimerljivega. Brez dvoma je tudi v tej nalogi vprašljivih precej primerjav, ki so sicer standardne v sinologiji, nanašajo pa se na metafizične in religiozne ideje, kakor jih pojmuje Zahod in jih kot takšne poskušamo umestiti tudi v kitajske koncepte. Upam pa, da mi je uspelo z opozorili na dekonstruiranje takšne simbolizacije relativizirati pomen Zahodne simbolike v njej tujem referenčnem okolju.

Druga metoda, za katero menim, da je še vedno temeljna za

antropološki pristop, je metoda udeležbe z neposrednim opazovanjem, ki mi je bila kot dolgoletnemu vaditelju *taijiquana* pisana takorekoč na kožo.

Obe metodi skupaj pa, menim, tvorita sintezo znanja in (pre)izkušanja tega znanja v praksi, kar bi ustezalo tudi kitajskemu epistemološkemu konceptu, po katerem, mora biti vsaka teorija povezana s prakso. V starokitajski kozmologiji bi temu rekli, da šel je znanje (*zhi*), povezano z izkušnjem (*xing*), predstavlja celoto.

2.3. Opredelitev predmeta preučevanja

Najbolj preprosto bi bilo reči, da je osnovni predmet našega proučevanja človekovo telo v funkciji nekega namena, pri tem pa že na samem začetku izključiti številna različna gledišča na ta predmet, saj takorekoč ni znanstvene discipline, ki ne bi v svoje preučevanje vključila tudi kakšne dimenzije človeka. A če se držimo najbolj splošne definicije človeškega telesa, kot telesa človeškega bitja, potem ta definicija vključuje tudi številne dimenzije, ki so za medkulturne primerjave telesnih gibov le odvečen balast. Je pa po drugi strani multidimenzionalnost človekovega telesa nujen okvir, v katerem lahko to telo mislimo tudi brez znanih, v znanosti sicer že preseženih, dihotomij telo - duša ali telo - um.

Prav omenjena dihotomna pogleda na človeka, prvi iz srednjega veka in drugi iz novega, kažeta na pomembno značilnost razprav o človeku: namreč, da se pogledi na človekovo telo spreminjajo, tako kakor se spreminjajo družbeni konteksti razlag telesa. V skladu s temi konteksti pa človek doživlja tudi lastno telo. In kakor skozi poglede na lastno telo reflektira družbenost, tako se ta družbenost vpisuje tudi v človekovo osebnost.

Nekateri pogledi na osebnost iz tega koncepta izključujejo telo, in govorijo le o psihologiji (torej duš vnosti) osebnosti ne pa tudi o njenih fizioloških temeljih. Razlogi za takšno izključevanje izvirajo iz najbolj splošne definicije tega koncepta, ki pravi, da je osebnost, kontinuiteta nekih osebnostnih lastnosti, in razlikovanje od drugih. Torej nekaj kar naj bi trajalo in se hkrati razlikovalo od drugih. (glej Musek 2005: 5)

Pri tem se fiziološki temelji osebnosti kosti, meso, ožilje, udje, trup in možgani, smatrajo za nekaj, kar sodi v biologijo in ne v človeški svet. A prav telesa so mesto našega čutnega zaznavanja v času in prostoru. Natanko to pa je tudi utelešen je, kot temeljni pogoj osebnosti, namreč, da so ljudje vedno locirani nekje in nekoč in da človek ni nikoli odrešen vpliva telesnih omejitev.

2.3.1. Telo med družbo in biologijo

Napetost med telesom, kot ga oblikujejo družbeni konteksti, družbenim telesom in telesom, ki je podvrženo biološkim omejitvam, fizičnim telesom, je v antropologiji telesa ena izmed stalnic proučevanja. Antropologinja Mary Douglas pravi:

»Družbeno telo vpliva na to, kako zaznavamo fizično telo. Fizično izkušnjo

telesa, vedno spremenjeno s družbenimi kategorijami, skozi katere je zaznana, vzdržuje prav določen pogled na družbo. Med tema dvema vrstama telesne izkušnje poteka trajna izmenjava, tako da ena krepi kategorije druge. Rezultat te interakcije je telo, ki je močno omejen medij izražanja. Položaji, ki jih zavzema v gibanju in počitku, izražajo družbene pritiske na številne načine. Skrb, ki se mu namenja z nego, hranjenjem in terapijami, teorije o tem kaj potrebuje, kako naj spi, vadi, o stadijih skozi katere naj bi prehajalo, bolečinah, ki jih je zmožno premagovati, o življenjski dobi, o vseh kulturnih kategorijah, v katerih se ga opazuje - vse te kategorije morajo biti v tesni soodvisnosti s kategorijami družbe, kot dela istega kulturnega procesa.« (Douglas 1996: 69)

Kultura je res zelo pomembna pri opredeljevanju človekovega vedenja in njegovih dejanj, vendar pa človekovo vedenje ni v celoti v funkciji tega kulturnega primeža. »Človek ni nujno zvezan s produkti kulturne adaptacije, tako kot so žirafe s svojimi dolgimi vratovi.« (Blacking 1977: 3)

»Zmožnost prenašanja kulture tudi ni nujno tista lastnost, po kateri naj bi se človek ločil od živalskih vrst, saj imajo številne teh vrst tudi same neko vrsto kulture. Morda je za vzpon sodobnega človeka in njegove kulture bolj zaslužen poseben razvoj komunikacij in interakcij, kot pa podaljšanje živalske 'kulture' v način produkcije. Tako produkcija, kot kooperacija pa skupaj predpostavljata posebno človekovo obliko kooperacije.« (Blacking 1977: 3)

Tudi sama zmožnost govora je edinstvena človekova značilnost, ki je sicer biološko določena, a vendar zahteva posebne družbene pogoje, da bi se normalno razvila. V antropologiji so dobro znani primeri t. i. volčjih otrok, to je zavrženih otrok, ki so jih posvojile - in vzgojile - živali, ki niso bili, ko so jih našli po več letih, več sposobni razviti govora. Ker potemtakem biološko osnova potrebuje socialno interakcijo, da bi se lahko razvila, lahko rečemo, da so socialni pogoji tudi biološko določeni in če je kultura do neke mere biološko determinirana, potem je njena realizacija odvisna od ustrezne in pravočasne socialne interakcije.

Še veliko bolj kot zmožnost govora je biološko determiniran telesni jezik, a hkrati ne gre pozabiti, da je njegovo »utelešenje« prav tako odvisno od socialne interakcije. Ker je telesno izražanje tako kot govor podvrženo istim družbenim pritiskom, so analogije med telesnim izražanjem in govorom zelo uporabne tudi v antropologiji telesa. In čeprav je včasih slišati, da se »telo sicer izraža, a ne pomeni« (Kovačev 1997: 17), je telesno simbolizacijo mogoče pogosto primerjati z govorno, prav tako kot je telo vir metafor za simboliziranje družbenega ustroja. Politični sistem in politične institucije se v tem smislu rade primerjajo z glavo, ki misli in torej vodi družbo, medtem ko funkcijo rok, ki naj delajo, pripišejo drugim. Družbeni sistemi se radi primerjajo z organskim sistemom in ta primerjava se uporablja in razume po vsem svetu enako, če ostanejo tudi drugi faktorji enaki, zagotavlja Mary Douglas. (glej Douglas 1996: xxxi)

Po drugi strani pa je družbeni ustroj osnova za sisteme klasifikacij, ker so bile socialne kategorije prve logične kategorije, poudarja Douglasova, izhajajoč iz tradicije francoske sociološke šole, ki je

ugotavljala, da so družbeni odnosi osnova za logične odnose med stvarmi. Prvi razredi stvari so bili razredi ljudi, v katere so se te stvari integrirale (glej Douglas, 1996, str. xxxi). Središče prve naravne sheme ni posameznik, ampak družba, v skladu s Durkheimovim in Maussovim učenjem povzame Douglasova, ki v skladu s to tezo ugotovi obstoj naravnih sistemov simboliziranja. Temeljni problem za razumevanje teh sistemov pa je vprašanje, kakšne družbene razmere so prototip za takšno ali drugačno stališče do človeškega telesa in njegovo pripravljenost oziroma neustreznost predstavljati boga.⁸ Douglasova išče korelacijske tendence med karakterjem simbolnega sistema in družbenega sistema. Obstaja torej neka skladnost med simbolno in družbeno izkušnjo, ki pa mora biti vedno testirana znotraj danega družbenega okolja. Douglasova identificira različne sisteme naravnih simbolov, kar pomeni različne socialne sisteme, v katerih se podoba telesa rabi na različne načine, ki pa odražajo način posameznikove izkušnje družbe.

Način, na kakršenega si človek predstavlja svoje telo oz. ga simbolizira, je prav gotovo tudi izjemno pomemben pri učenju telesnih tehnik, saj je ta način simbolizacije v tesni zvezi z zahtevami družbe. Douglasova tako ugotavlja, da bolj ko družba izvaja pritisk na posameznika, bolj se družbene zahteve po konformizmu izražajo skozi zahteve po fizični kontroli. Telesni procesi sami pa so ignorirani in tako izvzeti iz družbenega konteksta.

2.3.2. Telo in zavest pod jarmom družbenega diktata

Telo in družba sta prek kulture neizpodbitno povezana in pogojena drug z drugim, saj telo z internalizacijo kulturnih vzorcev postane element družbene reprodukcije in torej družbena last. Prav tako sta na osebni oziroma osebnotni ravni povezana tudi um in telo, saj je v vsa posameznikova dejanja namreč vgrajen kulturni sistem. Z nadaljnim izvajanjem tega razmišljanja, bi lahko sklenili, da kultura kot »simbolni sistemi, ki so zmožni posredovati komunikacijo« (Godina, 1991: 183) povezuje um in telo. Takšno izhodišče je morda zanimivo za specifičen tip razprav o izražanju identičnih kulturnih vzorcev tako na duhovni kot telesni plati, za razpravo o telesnih tehnikah pa je njegova izhodišča na struktura vprašljiva. Omenjene besedne (miselne) zveze *um-telo* so nam tako samoumevne, da redkokdaj razmišljamo o njih, čeprav je lahko že na prvi pogled razvidno, da besedo *povezanost* nakazuje na to, da se med seboj povezujeta dve entiteti, kot denimo, kadar z mostom povežemo dva rečna bregova.

Povezanost torej implicitno nakazuje na dualistično razumevanje človeka, kot bitja, ki je sestavljeno iz dveh (radikalno različnih) stvari: uma in telesa. Um v tej kartezijanski dediščini ni mišljen kot možgani, ampak kot nekaj nefizičnega, ki proizvaja misli, ideje, kot nekaj neoprijemljivega, v nasprotju s telesom, ki je zamišljen o kot nekakš

⁸ Douglasova izpostavlja problem družbenih razmer glede na ustreznost predstav o bogu, ker poskuša z delom *Natural Symbols* razviti primerjalno sociologijo religije, da bi bila primerljiva tako za avstralski totemizem kot za industrijske družbe.

orodje, ki zavzema fizični prostor in je z njim tudi omejeno.

Čeprav je takšna naziranja danes že v veliki meri preseženo, holizem je postal maksima, za katero se vsi zavzemamo, se kot metafora še vedno trdovratno oklepa našega besednjaka in v veliki meri ovira vzpostavljanje drugačnega pogleda na človeka, pri katerem um ne bo del telesa, pa čeprav bi šlo za znamenito krilatico o *zdravem umu v zdravem telesu*. Drugačni pogledi pa so predvsem v tem, da človeka, kadar ga obravnavamo kot osebnost, prenehamo deliti na dele, ker takšna delitev vedno vzpostavlja nekakšno hierarhijo; z deli, ki se vedno znova trmoglavo vzpostavljajo po vzorcu glava-zgoraj-večvredna in telo-spodaj-manjvredno.

Preprosto fiziološko dejstvo je, da naša fizičnost vpliva na vse, kar kot osebnosti smo, in počnemo. Za človekovo življenje so značilne tri enakovredne, medsebojno odvisne komponente, kar lahko povsem empirično preverimo, če samo za nekaj sekund ustavimo dihanje: spremenila se bosta gibanje in mišljenje.

V enaki meri, ne pa na enak način, velja tudi za mišljenje in gibanje, le da je ti dve težje ustaviti. Ti medsebojni vplivi so torej v realnosti človekove osebnosti neločljivi in enakovredni, a ne učinkujejo enako. Vse tri komponente so v bistvu načini človekove dejavnosti, ki se z različno intenzivnostjo izražajo tako v človekovi biokemiji, mišljenju, motoriki, umski refleksiji. Četudi je torej telesna dejavnost na videz morda manj refleksivna, miselna, to še ne pomeni, da jo je moč izvajati, še posebej pa se je naučiti, brez določene rabe mišljenjskega aparata. Prav tako je refleksivna dejavnost že na prvi pogled manj telesna, a to ne pomeni, da telo, »njegov« fizično stanje, ne vpliva na način mišljenja.

Od tu naprej na naše razmišljanje znova preži past dualizma. Če se jih hočemo izogniti, moramo poudariti, da torej ne gre za različne ravni, ampak za enakovredne ravni izražanja na različne načine.

Ne le odvisnost pogleda na telo tudi samo stanje zavesti je v neposredni zvezi z močjo družbene prisile. Pogosto se ugotavlja, da so spremenjena stanja zavesti običajna izkušnja za številne zatirane ljudi po vsem svetu. Človekovo telo odlikuje namreč izjemna plastičnost, kar se kaže med drugim tudi tako, da se lahko prilagodi različnim naravnim - in družbenim - okoljem. Zaradi te lastnosti, ki predstavlja človeku tudi izziv, na kakšne vse mogoče načine lahko manipulira s svojim telesom, je človek zmožen raziskovati meje svojega telesa tako navzven kot navznoter. Kadar družbeno okolje premočno stisne posameznikovo v telo v oklep nadzora, takrat lahko z večjo verjetnostjo pričakujemo, da bo človek bolj dojemljiv za raziskovanje svojih notranjih meja, ki so neposredno povezane s stanji zavesti. Takšen primer so Kitajski modreci, ki so se v obdobjih trdorokih vladarjev radi zatekali v quietizem in eskapizem, s katerima so negirali kakršnokoli pomen družbe, misleč, da s tem izražajo kritiko režima. (glej Rošker 2006: 12)

V tem okviru velja nekaj pozornosti nameniti tudi vprašanju, kako in v kakšni meri telesne tehnike vplivajo na zavest in znotraj tega problemu

odnosa med stanjem telesa in stanjem zavesti. Telesno stanje je zavesti posredovano, kot bi rekla Douglasova, skozi simbolni sistem, ki ga določa družba (glej Douglas 1996, str. xxxv).

Ta simbolni sistem je sicer družben in je del večjega simbolnega konteksta, a ima hkrati tudi osebne poteze posameznika. Posameznik ima, glede na potrebe in kulturo, možnost izbrati zase ustrezen set simbolov, s katerimi se integrira z drugimi v družbi in kulturi. Hkrati pa na javen in kulturi razumljiv način tudi izrazi svojo osebno dramo; »izbrani simbolni set pomaga kristalizirati posameznikovo dilemo,« pravi Gananth Obeyesekere. (Obeyesekere 1981: 85)

Z izbranimi simboličnimi ravnanji, ki jih družba prepozna in ima zanje ime, se posameznik, kadar ne najde običajnih kanalov sublimacije, še vedno lahko na kulturno sprejemljiv način reši svojih nezavednih pritiskov. Pogosto gre pri takšnih ravnanjih tudi za spremenjeno stanje zavesti, saj predpostavlja nek odmik od (kulturno priznane) normalnosti. Ne gre za psihično vedenje, ki je v konkretni družbi nesprejemljivo, torej za neke psihotične fantazije, ki nimajo komunikacijske funkcije, in bi kazalo, da je pacient nor, ampak gre za ljudi, ki so svojo izkušnjo o simbolizirali.

Ekstatiki to storijo z religiozno simboliko; nekatere družbe, tako kot posamezniki, so bolj nagnjene k transnim stanjem zavesti, druge pa k kontemplativnim, v tem oziru lahko omenimo tudi klasično antropološko delitev, Ruth Benedictove, na dionizične in apolonične družbe. V številnih kulturah ljudi občasno obsedajo demoni, nekatere družbe, denimo staroselci Mohave priznavajo kot normalno stanje zavesti sanje, in si svojo kulturo razlagajo s sanjami.

2.3.3. Vpliv telesnih tehnik na zaznavo in zavest

Če so spremenjena stanja zavesti nek odmik od normalnega budnega stanja, pa so tudi normalna stanja zavesti v drugih kulturah drugačna, če jih opazujemo iz zornega kota lastne kulture. So namreč strukturirana v pogojih tuje kulture, in imajo torej za nas pogosto nenavadno logiko. Iz pregleda spremenjenih stanj zavesti, ki ga ponuja Barnouw (Barnouw 1985: 389-404), lahko kot skupni imenovalac takšnega stanja izpostavimo predvsem zamenjavo socialnega statusa: obsedene ženske prevzame moški duh, sužnji pa postanejo gospodarji itd. Če pa je zavest le kulturno različna od naša, je torej normalna v pogojih neke druge kulture, se ta različnost izrazi predvsem v drugačnem fokusiranju, ki je posledica drugačne percepcije.

Zaznava v določenem kulturnem okolju zahteva več pozornosti za nekatere pojave, kot v drugem kulturnem okolju. Ti pojavi so pogojeni tako s samim naravnim kot tudi z družbenim okoljem. Človek se vsem tem pritiskom odlično prilagaja, saj ga, kot rečeno odlikuje izjemna plastičnost, ki mu omogoča, kakor ga hkrati morda tudi sili, da nenehno preizkuša svoje telesne meje bodisi navzven v ekstremnih zunanjih, naravnih pogojih ali navznoter v iskanju meja lastne

duševnosti, če se shematsko omejimo na dve skrajni točki tega spoznavnega procesa. Do slednje poti pride pogosteje v družbah, ki človeka omejujejo pri svobodnem zunanjem gibanju. Takšne je že naveden primer *quietizma* pri Kitajcih. Takšne oblike zatiranja svobodnega izražanja čustev, gibov in drugih ekspresij povzročijo, da človek začne razvijati telesne tehnike, ki mu omogočajo dostop do izkušanj a prek drugačne percepcije.

Zdi se, da je uravnavanje človekove zaznave ključno za njegovo doživetje sveta in potemtakem za njegovo stanje zavesti. Na zaznavo pa je mogoče bistveno vplivati s pomočjo telesnih tehnik.

Če je osnovna značilnost telesnih tehnik gib, lahko te tehnike na glede količino gibanja razvstimo od povsem nemobilnih do motorično ekstremno intenzivnih. S pomočjo takšne lestvice bi lahko ugotavljali, v kolikšni meri sta gibanje in zavest pogojena. Tudi zaznavo lahko postavimo na lestvico, glede na količino pozornosti, ki jo terja. Zaznava (zavestna) je lahko popolnoma izključena, lahko je fokusirana z različno intenzivnostjo na različne cilje, ali pa je vključena v večji meri, kot to doživljamo pri normalnem budnem stanju. V takšnih primerih (in okvirih) gojitelji tovrstnih praks govorijo o višjih stanjih zavesti. Do izključevanja zavesti običajno pride, kadar se telo umiri in postane nemobilno - ko zaspimo.

Zelo fokusirana zavest, naj gre za konjiček ali za ekstatičen trans pa običajno terja motorične aktivnosti. Za slednjega velja, da ga inducira čutno bombardiranje in v ta namen se pogosto uporabljajo bobni. Višja stanja zavesti, ki jih običajno definiramo s širšo obliko zavesti, pa so od ekstatičnih drugačna prav zaradi izključevanja fokusa na to čutnost. Nemobilnost znova postane orodje - tokrat za ostritev zaznave na vse oziroma celoto, kot radi govorijo mistiki.

2.4. (Ne)prevedljivost gibalnega izraza

Na osebni ravni se nam torej gib in gibalna tehnika kaže tudi kot gibalo zaznave in prek nje zavesti. Izrazi telesa pa funkcionirajo tudi na družbeni ravni. Kot sistem znakov je telesni jezik primerljiv z drugimi znakovnimi sistemi, kar nas popelje v popolnoma drugačen, lingvističen, diskurz o telesnem jeziku. Telesni jezik je, v skladu s parafrazo Saussurjevega učenja, odprt, spremenljiv sistem telesnih izrazov, namenjen komuniciranju telesa z okoljem.

Vprašanje, ki se mi zastavlja pri preučevanju *taijiquana*, čeprav gre za telesno tehniko, ostaja na nek način prav tako problematično, kot pri preučevanju drugih jezikovnih in nasploh medkulturnih primerjav. Ali ni zahodni in torej evropocentrističen simbolni sistem tisti, ki določa, opredeljuje tako azijsko kulturo kot njene posamične prvine, kot takšne, ki morajo biti - v skladu z zahodno »orientalistično« perspektivo - natanko obratne kot zahodne. Kitajska kot Drugi je najpogosteje igrala vlogo diametralnega nasprotja Zahoda. Že Leibnitz je dodajal praktično Kitajsko teoretični Evropi, ker se je zdelo, da tej nekaj manjka. V jeziku psihoanalize bi lahko vtis o zahodnih

predstavah Kitajske strnili z besedami: zavedno Zahoda si predstavlja Vzhod kot zahodno nezavedno.

»Orientalska duša« je najbrž fantazma, ki je ne le posledica evropocentrizma, ampak kar njegov nujni protipol. Naš pogled na Azijo, naš orientalizem ne more obstajati brez nečesa kar je kontrastno naš predstavi o naši lastni zahodni kulturi, saj zunaj dihotomij težko percipiramo stvarnost.

Definicijo »meditativna veščina gibanja« uporabljajo zahodni uporabniki in avtorji, in ni ustrezen prevod izraza *taijiquan*, ki bi se v dobesednem prevodu glasil najvišja (ultimativna) pest, najkorektnejši prevod pa bi se glasil pest *taiji*. Kitajska definicija torej izhaja iz uporabnosti veščine v borilne namene, zahodni opis tega izraza pa izhaja iz lastnosti te veščine, da umirja duha. Miren, osredotočen duh je sicer predpogoj za uspešen izid boja. Učinkovitost veščine je, tudi dandanes, še vedno najpomembnejši cilj vežbe *taijiquana* pri Kitajcih, medtem ko je prenos te veščine na Zahod povzročil prestavitev poudarka na mirno osredotočenost duha, kot enega izmed pogojev učinkovitosti.

Že to prvo soočenje dveh vidikov te veščine kaže, kako se lahko akcenti pri razumevanju določenega telesnega izražanja spreminjajo pri prehajanju med kulturami. V nekaterih primerih ali posameznih sklopih telesnega izražanja postanejo ti poudarki tako različni, da že komajda govorimo o isti veščini.

2.5. Evropocentrično razumevanje azijskih tehnik

Temeljno vprašanje, ki se je zastavljalo na začetku razmišljanja o posebnostih telesnih tehnik je bilo, kolikšen je obseg vpliva simbolnega referenčnega okvirja teh tehnik na vaditelja v drugem, tujem, kulturnem okolju. Spričo utemeljenih sumov v evropocentrizmu našega simbolnega sistema pa se pravzaprav sprevrže v vprašanje: v kolikšni meri simbolni referenčni okvir Zahoda sploh dopuša avtentičnost spoznanja azijske telesne tehnike?

Problem bom poskusil ilustrirati s prikazom zahodnih pogledov na kitajsko mitologijo, za katere so tipične takšne perspektive, ki v tej mitologiji vedno znova poiščejo tisto, kar naj bi Zahodu bilo diametralno nasprotno. Miti, pravljice, legende se brez dvoma lahko medkulturno prenašajo, prav tako kot druge pridobitve človekovega duha, denimo različne tehnologije, izumi, ideje in telesne tehnike. Navsezadnje je bilo lastno telo človekovo prvo orodje. O zmožnostih prenašanja sicer ni dvoma, zato pa je, kot rečeno, bolj dvomljiva učinkovitost prenašanja posameznih, specifičnih elementov, kot so določeni mišljenjski koncepti, ki se lahko izražajo tudi v telesnih tehnikah, med kulturami.

Po eni strani bi bilo povsem razumljivo razmišljanje, da prost pretok takšnih specifičnih elementov med različnimi kulturami, kljub navidezni lahkotnosti prevzemanja, ne more delovati. V zahodni kulturi, denimo, govorimo o funkciji in strukturi, v tradicionalni kitajski kozmologiji pa

govorijo o zakonu narave. Ne govorijo niti o posameznih elementih, saj procesov ne opazujejo mehansko, da bi jih lahko razčlenili na posamezne elemente, ampak jih gledajo organsko. Prenašanje posamičnih delov iz kulture, ki stoji na nedeljivosti in organski enotnosti sveta, v našo kulturo in našo klasifikacijske sisteme je torej dejanje, s katerim smo že ustvarili pomene, ki so že oblikovani po naši logiki.

Po drugi strani pa že temeljna teza o kulturni difuziji, kaže, da se kulturne pridobitve neprizadeto širijo prek vsakršnih meja, se po potrebi spreminjajo ali združujejo z drugimi koncepti. Tudi najbolj celovite kozmologije v svojem razvoju kažejo, da so nastajale v skladu s človekovimi potrebami, eklektično in v skladu s človekovo navado ali nujo, da iz obsega potencialnih možnosti vedno izbere tiste, ki jih pač potrebuje. Tako je tudi s telesnimi praksami: človeku jih narekujejo potrebe.

Uvajanje duhovnih praks je bolj kot uvajanje tehnologij ali telesnih tehnik za upravljanje s temi tehnologijami, odvisno od potrebe in hkrati od zmožnosti kulture, da jih presnovi. Na to zmogljivost (kompatibilnost) kulture je vezana njena sposobnost absorbiranja tujih miselnih konceptov. Tudi uvajanje gibalnih telesnih tehnik je odvisno od potrebe in od zmožnosti posameznika, da jih osvoji.

Preučevanje telesnega izražanja pa ima tudi svoje slepe ulice. Prednost medkulturne univerzalnosti se namreč lahko kaj hitro izkaže kot varljiva, saj ima tudi telesno izražanje lahko različne poudarke, ki se spreminjajo iz kulture v kulturo, skladno s spremenjenimi konteksti v katerih nastopajo – in se jim prilagajajo. Tudi najbolj sofisticirane telesne tehnike, to so telesno-mentalne prakse, so namreč pri prehajanju iz enega kulturnega okolja v drugi kulturni milje podvržene prilagajanju temu novemu okolju in namenom novih uporabnikov. V tem se telesne tehnike ne razlikujejo bistveno od medkulturnega prenašanja materialnih tehnik in tehnologij.

3. Ključni pojmi

Dosedanji potek predstavitve problema nam ponuja za temelj razprave odnos med tremi dejavniki: simbolni sistem - družbeni sistem - telesne tehnike. Slednje so, kot rečeno, telesne prakse, kot produkt družbeno predpisanih tehnik. So torej naučene in sistematične. Za Maussa so telesne tehnike načini, »kako znajo ljudje v različnih družbah tradicionalno uporabljati telo,«(Mauss 1996: 203) na katere je po njegovem mnenju treba pogledati s treh strani: družbene, biološke in psihološke. Telesne tehnike so, je ugotovil Mauss, priučene v skladu s potrebami določene kulture in tem potrebam se v svoji fizični in kemijski bitnosti prilagaja tudi telo. Delovanje telesa je nezavedno priučeno in večina telesnih praks je tako produkt družbeno predpisanih tehnik. Če biološko telo jemljemo kot nosilca telesnih tehnik, simbolni sistem pa kot neko kondenzirano psihično energijo (Sapir 1984: 277)⁹, dobimo, skupaj z družbeno dimenzijo, prav takšna trojno perspektivo, »perspektivo totalnega človeka«, za kakršno se zavzema Mauss.¹⁰

Takšna perspektiva je pogosto edina možnost za sistematično ubesedovanje vednosti o človekovem vedenju, vendar pa je v svojem realizmu dedinja klasične dualistične delitve na psiho in fizično telo. Seveda pronicljive Maussove analize takšna delitev ne prizadene, ker se zaveda, da sta tako duševnost kot telesnost oblikovana z istimi zahtevami družbe v procesu vzgoje in pridobivanja navad. Kljub temu bi bilo v skladu z željo po dejanskem preseganju dualistične miselnosti, ki *deli* človeka na vertikalni, hierarhični osi na um in telo, pravilneje, da, kadar je to seveda mogoče, govorimo o totalnem človeku iz perspektive človeka, kot zavestnega kreativnega bitja, ki se *izraža*, bolje ali slabše, v večji ali v manjši meri, skozi reflektivne in skozi motorično aktivne dejavnosti.

V tem smislu govorimo torej o odnosu med družbo in njenimi kulturnimi izrazi, med katere lahko štejemo tudi telesne tehnike. Mauss razume s tem izrazom načine, kako znajo ljudje v različnih družbah tradicionalno uporabljati telo. Tehnika je zanj tradicionalno in učinkovito dejanje, ki ga »njegov izvrševalec občuti kot dejanje, ki sodi na področje mehničnega, fizičnega ali fizično kemičnega.«(Mauss 1996: 210).

3.1. Klasifikacija telesnih tehnik

Mauss telesne tehnike razvršča glede na spol in glede na starost.

⁹ Simbol je vedno zamenjava za neki neposrednejši tip obnašanja. Vsak simbolizem povezuje pomene, ki niso neposredna izkušnja. Vsak simbol je kondenzirana energija, lahko je ekonomičen ali referencialen, to pomeni, osvobojen čustvenega naboja. Morda je tako, z ločitvijo čustev od zvoka, nastal celo jezik, ugiba Sapir, ki referencialne simbole uvrsti v zavest. Simbol pa je lahko po tej delitvi tudi kondenzacijski. Ta pa raste iz nezavednega. (glej Sapir 1984: 275-277)

¹⁰ »Tako sem prišel do sklepa, da o vseh teh dejstvih, o teku, plavanju itn., ni mogoče imeti jasnega pogleda, če nanje ne gledamo s treh strani namesto z ene same strani, pa naj bo ta perspektiva mehanska ali fizična, kakršna bi bila anatomsko in fiziološka teorija hoje, ali pa, narobe, psihološka ali sociološka. Potrebna je trojna perspektiva, perspektiva »totalnega človeka«. (Mauss, 1996: 207)

Njegova klasifikacija na tak način zaobjema takorekoč vse načine rabe telesa, ki so »tradicionalni in učinkoviti«, kar je za namene pričujoče razprave daleč preobširno.

Telesne tehnike moramo seveda najprej razločiti od drugih pojmov, ki označujejo telesno-gibalne sisteme. Klasifikacija, ki jo predlagam, temelji na razumevanju telesnih tehnik kot elementu kulture, ki se klasificira v različna kulturna področja glede na namen. Tako bi na najbolj osnovni ravni telesne tehnike glede na polje kulture, iz katerega izvirajo, v grobem lahko razdelil na folklorne, umetnostne, tehnično-kulturne in telesno-kulturne. Zelo jasno preseganje dualistične logike ponazarja izraz telesna kultura, ki telesne dejavnosti nedvoumno opredeljuje kot del kulture. Kot vseh telesnih dejavnosti ne moremo šteti v telesno kulturo, prav tako pa tudi slednje ne smemo omejevati le na kategorijo gibanja, saj s tem denimo izključujemo orientalske telesne tehnike mirovanja. Takšna klasifikacija ne more biti rigorozna, saj se nameni rabe človekovega telesa, kot njegovega »najbolj naravnega orodja«, pogosto prepletajo. Tehnično-kulturne tehnike, kot denimo vožnja avta postanejo z namenom športne, tekmovalne vožnje tudi telesno-kulturne.

Predmet našega zanimanja bodo torej telesne tehnike znotraj polja telesno-kulturnih tehnik. Tudi slednje lahko glede na namen naprej klasificiram. Morda bi v polje telesno-kulturnih tehnik šteli higienske, športne, rekreacijske, telesno-vzgojne in telesno-mentalne¹¹ tehnike. Takšna klasifikacija prav gotovo ni popolna in tudi ni tema te naloge, zato jo ponujam predvsem kot orientacijo. Z njo želim samo zamejiti ozko področje telesno-mentalnih tehnik, ker menim, da je pri tovrstnih tehnikah njihova odvisnost od celotnega simbolnega konteksta, katerega del so, največja. Te tehnike, lahko bi jim rekli tudi samokultivacijske, so najbolj kulturno pogojene in ker so običajno tudi tradicionalne, bi jih lahko šteli tudi v skupino folklornih tehnik.

Kot bistveno značilnost telesno-mentalnih tehnik bi, glede na osnovno klasifikacijsko načelo razvrščanja po namenu, poudaril njihovo enakovredno naravnost na telesno in umsko vadbo. Telesna vadba predpostavlja posebno naravnost uma, ki si jo lahko predstavljamo kot način razmišljanja in (ali) kot način zaznavanja. Ta naravnost je posledica druge pomembne značilnosti telesno-mentalnih tehnik, to je njihove vpetosti v celovite simbolne sisteme.

Gre torej za tehnike, ki se izražajo tudi v magičnih, religioznih, ritualnih in podobnih simbolnih dejanjih. Zaradi njihove vpetosti v simbolni kontekst so bolj kot druge telesne tehnike občutljive na medkulturno prenašanje. V to skupino uvrščam poleg že omenjenih dejanj tudi jogo, *qi gong* in *taijiquan*.

3.2. Gestualnost telesnih tehnik

Zavestno opuščanje giba, vztrajanje v negibnosti, prav gotovo, tako kot

¹¹Mentalen: (iz lat.: mens, mentis um, duh, misel), 1. ki se nanaša na duh, razum 2. miseln, duhoven, dušven (Slovar tujk)

pospeš vanje giba, vpliva na dihanje in mišljenje, a za zahodni kulturni krog je gib temeljna sestavina telesne aktivnosti. In če gibu odmislimo mehanične, kemične ali fiziološke aspekte, ga lahko obravnavamo kot čisto obliko človekovega gibalnega vedenja. To vedenje lahko vzpostavlja odnos subjekta z okolico ali pa je namenjeno samemu sebi. Kot takšno je lahko rezultat naše nezavedne ali zavestne aktivnosti. Gibi lahko naključno izražajo čustva ali občutke, ali pa so nosilci posebnih sporočil, s tem ko postanejo gestualni jezik.

Vsaka telesna dejavnost seveda ni jezik. Lahko bi rekli, da so izrazi telesa jezik, kadar imajo družbeno funkcijo. Jezik je namreč definiran kot družbena institucija.

Večina sodobnih avtorjev pojmuje gesto kot dejanje, s katerim prostovoljno in konvencionalno izražamo svoje misli, občutja in namere. (glej Kovačev 1997: 35) Ker nekaj izražamo, torej sporočamo, ima gesta družbeni kontekst. Zaradi svoje komunikacijske vrednosti je precej blizu jeziku, čeprav so nekateri geste delili tudi na zavestne in naključne. Za Morrisa je gesta vsako dejanje, ki omogoča posredovanje nekega vidnega znaka opazovalcu. Pomembno je le, da izvajalčevo dejanje opazijo drugi ljudje in da jim prenašajo neko informacijo, (Kovačev 1997: 35) pri tem pa ni pomembno, ali gre za zavestno ali naključno gibanje.

Znake res oddajamo ponavadi z namenom, saj naključnih znakov nimamo namena oddajati, a z zornega kota opazovalca so tudi simptomatska sporočila, ki jih oddajamo nehoteno, znaki, saj jim pripisuje določene pomene. Četudi naključni znaki nimajo družbenega predznaka, so morda celo bolj sporočilni kot zavestni, saj niso podvrženi cenzuri zavesti.

Morris kategorizira telesne izraze na sedem skupin in poleg naključnih in simboličnih omenja še izrazne, mimične, shematske, tehnične in širirane geste. (Morris po Kovačev 1997:35) Razen naključnih imajo vse te skupine gest v Morrisovi klasifikaciji namen predstavljati bolj ali manj ekspresivno nek znak in potemtakem bi v skladu z Morrisovo definicijo, da je simbol znak, ki ga sproducira razlagalec, lahko te skupine gest označili kot simbolne.

Telesna tehnika, kot način rabe telesa je torej tudi telesni jezik, a predvsem takrat, ko sporoča. Zamegljujoče bi bilo v našem primeru govoriti o telesnem jeziku, kadar človek uporablja telo v Maussovem smislu kot primarno tehnično sredstvo (Mauss 1996: 221) v funkciji upravljanja sekundarnih tehnik, ko je torej gibalna aktivnost temeljnega eksistenčnega značaja kot v primeru vsakdanjega opravljanja dela.

Čeprav moramo tudi telesno vadbo šteti k telesnim tehnikam, pa je ta po funkciji drugačna od pravkar omenjenih eksistenčnih gibalnih tehnik. Razlika je v orientaciji. »Telesna vadba - kot telovadba - je v osnovi usmerjena neposredno k človeku.« (Hodan 1997: 7) Hodan opozarja, da je običajno človekova dejavnost usmerjena na nek objekt, ki je zunaj njega. V primeru telesne vadbe pa je objekt človek sam sebi, ki se (tudi) na tak način realizira. K telesni vadbi lahko potemtakem brez dvoma prištejemo tudi tiste telesne tehnike, ki so

sestavni del številnih konceptov, usmerjenih k samorealizaciji. Pojem samorealizacije v teh konceptih običajno pomeni, da se človek spozna in doživi kot celostno bitje.

3.2.1. Gibanje kot sistem opozicij in korelacij

Telesna tehnika napravi za reševanje določenega problema izbor gibov iz celotnega gibalnega potenciala. Gib je torej, če ga ne opazujemo fiziološko, v našem kontekstu, tudi znak. Kot znak sam na sebi gib še nič ne sporoča, saj je kot pravi Barthes znak namreč »posledica razlik« (Barthes 1997: 139) Zato sporoča šele, ko ga gledamo v kontekstu, kjer nastane kot posledica razlik.

Čeprav je telesni jezik zelo prikladen za primerjanje z drugačnimi znakovnimi (jezikovnimi) sistemi, se od njih tudi bistveno loči zaradi svoje telesne neposrednosti. Že sv. Avguštin je ugotovil, da telesni znaki prenesejo telesnim čutom, kar imamo v duhu. (Sv. Avguštin 1997: 137) To sicer ne velja prav za vse izraze in še manj telesne geste, saj so oboji tudi kulturno pogojeni, prav gotovo pa velja za vsaj temeljna čustva. Čeprav kodnega sistema, ki bi uspel pojasnjevati vsa gibno prenesena sporočila, še nikomur ni uspelo postaviti, pa lahko na primeru ene gibalne tehnike, *taijiquana*, analitično in strukturalistično pokažemo, kako se tudi gibalni jeziki definirajo skozi sistem razlik.

Sistem opozicij in korelacij ustvarja vsakemu gibalnemu sistemu njegovo lastno strukturo. Tako je struktura *taijiquana* drugačna od strukture kakšne druge borilne vešine ali plesne vešine - zaradi te strukture so tudi akcenti v gibih na drugih mestih, gre za različne melodije in ritme gibalnih pripovedi. Po analogiji z Jakobsonovim modelom fonema, ki je definiran edino v različnosti do drugega fonema, poudarim lastnost vešine *taijiquan*, da temelji na praznem in polnem gibu, odprtem in zaprtem itd.

Telesno strukturo pa lahko spreminjamo tudi na drugačen način, ali bolje rečeno, pogled nanjo spreminjamo pač glede na to, kako človekovo telo simbolno strukturiramo. Na strukturo telesa lahko gledamo iz različnih zornih kotov v skladu s tem, kakšne razlike v telesu išemo. Struktura je vedno sistem nekih diferencialnih elementov in njihovih razmerij. Diferenciacija telesnih delov pa lahko poteka po številnih kriterijih. Telo se lahko na osnovne diferencialne enote klasificira po zunanjih značilnostih ali navznoter po načinu funkcioniranja. V delovanju telesa se namreč prek vegetativnega živčevja nenehno zrcali polarnost, ki se izraža kot delovanje simpatikusa ali parasimpatikusa. Čeprav telo funkcionira polarno, pa pri tem ne dela razlik med dobrim in slabim, češ vdih je dober, izdih je slab, visok krvni tlak je slab, nizek je dober ipd. Prav tako polarnosti telesa odkrivamo na njegovi zunanosti. Anatomska klasifikacija je strukturirana skozi geometrijo telesa.

Telo je vir simbolizacije in je hkrati tudi samo simbolizirano, je klasifikator in je klasificirano, je označevalec in označenec. Naša klasifikacija telesa pa je še kako pomembna za pogled na telesno strukturo. Nekateri pogledi pa omogočajo povsem drugačne možnosti

spoznanja o funkcioniranju telesa, kot jih nudi novoveški , zahodni, pogled nanj.

Zavedanje svoje lastne telesne strukture oziroma obseg zavedanja o lastni telesni strukturi je sestavni del zavesti, in lastna telesna struktura, s katero se nenehno vrš preizkuš nje realnosti torej vpliva tudi na percepcijo in razumevanje sveta. In tako kot lahko z dojetanjem zunanjega sveta vplivamo na počutje telesa, lahko z vplivanjem, zavestnim delovanjem na telesno strukturo vplivamo na dojetanje zunanjega sveta.

4. Paradigmatska razhajanja

Iz dosedanjega razvoja argumentiranja ni težko opaziti, da dokazovanje vpliva družbe in kulture na telesno izražanje ni posebej naporno, niti zapostavljeno v družboslovju. Precej več problemov pa je z iskanjem argumentov za nasprotno trditev: da bi namreč telesno izražanje lahko vplivalo na kulturo in družbo. A prav to je tisto, kar posredno izhaja iz zastavljene teze: če se s posvojitvijo določenih gibalnih tehnik posvojijo tudi določeni tuji kulturni pogledi, potem to mora imeti nek vpliv na domačo kulturo. Seveda je ta vpliv lahko zanemarljiv in ga ni mogoče meriti. Da bi ideje namreč lahko imele močan vpliv, jih morajo, kakor pravi Geertz, nositi močne družbene skupine. (Geertz 1973: 314)

Edina možnost, da verificiramo tezo o vplivu gibalne tehnike na kulturo je, da ta vpliv poskušamo izmeriti ali vsaj zaznati pri posameznikih, ki so se zapisali tem gibalnim vzorcem. Problem je v tem, da jih je težko o tem povprašati. To ne zato, ker morda o tem ne bi hoteli govoriti iskreno, ampak zato, ker je učenje *taijiquana* tako dolgotrajen proces, napredek se meri v letih in tudi desetletjih, da je vplive te vadbe težko ločiti od siceršjega življenjskega procesa staranja, od katerega se tudi pričakuje nekakšno psihično dozorevanje. Med gojitelji jih je sicer veliko, ki v *taijiquanu*, tako kot v vsem drugem, kar prihaja iz Azije, iščejo neko drugačno duhovno naravnost, kakršne pri nas menda ni. Zato jih ni malo, ki menijo, da z vadbo borilne vešine delajo na svoji duhovni preobrazbi, s katero se zavestno veliko ukvarjajo.

Možnosti tovrstne transformacije seveda ni moč izključiti, pa čeprav bodo originalni koncepti preinterpretirani v skladu z zahodnjaško logiko, potrebno pa se je vprašati, ali je preobrazba samo površinska oziroma navidezna, tako kot neka lastnost, ki bi si jo želeli imeti, in se nam potem začne dozdevati, da jo pa res nekaj imamo in čutimo, ali pa sega v globlje plasti osebnosti. In če sega v globlje plasti osebnosti, je vprašanje ali je mogoče, da bi se ta transformacija vsaj nekoliko izražala tudi v pogledih na svoje lastno telo in njegovo delovanje.

Preveč bi bilo ob tem pričakovati, da bodo adepti zaradi neke telesne tehnike, ki izhaja iz polarne napetosti - in hkrati enotnosti - med pari nasprotij zaupali svoje zdravje tradicionalni kitajski medicini, ki temelji na enakih konceptih kot *taijiquan* in se odrekli klasični zahodni medicini, ki človeka še vedno klasificira na analitične dele, enote in sisteme. Douglasova sicer trdi, da poteka prav pri odnosu do duhovnosti, ki se konkretno izraža tudi v izboru zdravljenja (klasična medicina vs. alternativna medicina), ločnica med uporabniki dveh med seboj sprtih kulturnih konceptov. (glej Douglas 1999: 35)

Iz osebne izkušnje z gojitelji *taijiquana* pri nas in drugod po Evropi lahko sicer potrdim določeno korelacijo med vadbo te vešine in nagnjenostjo k vegetarijanstvu, ekološki zavesti in medkulturni odprtosti, kot tudi priznavanje alternativnih medicinskih pristopov, nikakor pa ni mogoče reči, da takšna simpatiziranje pomeni tudi zavračanje klasične medicine.

Ta korelacija je morda lahko posledica dušvne naravnosti posameznika, ki se odloči za vadbo »meditativne vešine gibanja« št bolj verjetno pa je posledica takšne vadbe, da se človek z leti vadbe vse bolj zaveda soodvisnosti in koherentnosti celotnega telesa. V skladu s temi izkušnjami pa začne v tej luči zaznavati sebe bolj občutljivo, s čimer se poveča tudi skrb za telo (vegetarijanstvo, zdravljenje z naravnimi sredstvi, neagresivna higijenska sredstva itd.) in s tem tudi občutljivost za probleme okolja.

Tudi tovrstnih sprememb ne moremo preprosto izmeriti, ker ne vemo, kako senzibilnih so bili tečajniki, preden se odločili za vadbo, niti ne vemo, ali je vadba vzrok ali morda posledica tovrstne občutljivosti. Dejstvo pa je, da morajo iz drugačnih občutenj izhajati tudi drugačni pogledi na, če ne drugega, svoje lastno telo. Zavedam se, da ta stavek stoji na paradigmi delitve na telo in um, a ne gre drugače, kot to paradigmo tudi jaz uporabljam kot analitično orodje. To pa ne pomeni, da ni prav preseganje tega paradigmatičnega pogleda na človeka, ena možnih posledic intenzivnejšega občutenja sebe skozi izvajanje telesne tehnike.

Pri tem izhajam iz teze, da je čutenje osnova pomenjanja ali povedano drugače: kar čutimo, to pomenjamo - pa tudi obratno. Kar je v telesu navznoter občutek, je na zunaj pomen, njegov nosilec pa je simbol, pravi Geertz. (glej Geertz 1973: 135) Posebno (ob)čutenje telesa mora torej povzročiti posebne poglede na to telo in simbolizem, s katerim o njem govorimo.

Če bi menili, da bo preseganje paradigmatičnega pogleda na razdeljena um in telo ena prvih posledic vadbe *taijiquana*, bi bilo te posledice preprosto izmeriti s kakšnim testnim vprašanjem. Kitajska tradicionalna misel namreč ne pozna te delitve, celo nasprotno: beseda *xin* lahko pomeni tako srce kot tudi razum. Za Zahod pa je takšna analogija povsem nesprejemljiva, saj srce povezujemo s čustvi in torej s telesom, razum pa z glavo. A že kratek prisluh govorici adeptov, ki je, četudi se z vešino ukvarjajo skoraj profesionalno, podvržena paradigmi o telesu in duhu, kaže da je ta paradigma tako močna, da brez nje ni mogoče v zahodnem kulturnem krogu opisati nobene tovrstne dejavnosti. Z zelo podobnimi – dualističnimi – izrazi o izkušnjah u lastnega telesa in uma pri *taijiquanu* govorijo v časopisnem članku adeptka zdravilka, učitelj *taijiquana* in adept bioenergetik. (Senčar 2007: Nedelo, 25. februar)

4.1. *qi*

Več upanja za uspešno detektiranje stališča ponuja izhodišče, da je sprejemanje telesne tehnike *taijiquan* v zahodnem prostoru obremenjeno z mistično predstavo o vešini predvsem zaradi njenega koncepta *qi*, ki ga na zahodu prevajamo kot univerzalno energijo. V tradicionalni kitajski znanosti *qi* nima takšnega pomena, saj antični Kitajci na snov in energijo niso gledali kot na dve ločeni entiteti.

»Chi¹² je snov, ki je tik pred tem, da postane energija, ali energija na točki, kjer se začne materializirati. Chi je mogoče v telesu čutiti kot gibanje energije; lahko daje občutek električnega toka ali pa občutek vročine. V določenih okoliščinah ga je moč primerjati z magnetno silo. Chi je za Kitajce zelo pomemben fenomen. Poznavanje in razumevanje njegove uporabe se je nenehno večalo, a ga niso poskušali razložiti, temveč so opazovali njegov značaj in beležili njegovo vedenje. Kitajski mojster *taijiquana* ne bo znal razložiti, kako *qi* deluje, in bo takšno vprašanje bržkone smatral za nepomembno.« (Peck 1996:13)

Iz moje osebne izkušnje vadbe z mojstri na Kitajskem lahko potrdim, da ti smatrajo vprašanja o *qi* kot nebistvena, (kar ne pomeni, da smatrajo tudi *qi* nebistven) in pri pouku vadbe razlaganju *qi* na namenjajo posebne pozornosti. Drugače pa je s kitajskimi mojstri, ki poučujejo na Zahodu. Chen Xiaowang eden izmed mojstrov, pri katerih sem vadil, sicer pa nosilec stila *chen taijiquan*, poimenovanega po njegovih neposrednih prednikih, ki uči v ZDA in Evropi, svoje učenje vešine v celoti utemeljuje na *qi*.

Qi je antični – in sodobni – koncept življenjske, notranje, energije. Koncept *qi* je pravzaprav nemogoče prevesti v zahodnjaški žargon, saj predstavlja nek kozmični dah, ki vnaša v snov življenje in je primerljiv z indijskim konceptom prana ali japonskim *ki*, na katerem temelji tudi japonska veščina aikido.¹³ Številni spisi govorijo o *qi* kot enakovredni *dao* ali kot o njegovem (njenem) poglavitnem izrazu. Zgošča se v *yin* in izhlapeva v *yang*, kroži skozi življenje in brez nje življenje ugasne. Neoviran pretok *qi* po telesu zagotavlja dobro počutje. *Qi* po telesu potuje po nekakšnih meridijanih, kot voda po svojih kanalih, ki potekajo skozi vse notranje organe in jih polnijo z življenjsko energijo. Daoisti so prav z analogijami na vodo razvili širok razpon meditativnih tehnik. (Več o daoistični fiziologiji je v nadaljevanju.)

Uvodoma smo bežno že omenili, kako težave s pojasnjevanjem konceptov, ki niso lastni naši kulturi, pripeljejo do mistificiranja takšnih konceptov. *Taijiquan* je v zahodnem prostoru obremenjen z predstavo o veščini predvsem zaradi njenega koncepta *qi*. Ta obremenjenost pa se kaže na dva načina. Opisovanje vešine se ovija v plašč novodobniške duhovnosti; za takšno pot se odločajo predvsem tisti, ki bodisi nimajo osebnih izkušenj z veščino o ali pa jih imajo zelo malo. Druga strategija razreševanja tega problema pa je, da se takšen tujeroden pojav poskuša čimbolj zmanjšati oziroma negirati kot nepomemben. Za slednji pristop se, po mojih empiričnih izkušnjah, pogosteje odločajo tisti, ki že imajo izkušnje z veščino.

Ilustrativen je primer ene prvih knjižic o *taijiquanu* izpod peresa

¹² Avtor uporablja Wade-Gilles transkripcijo kitajskega jezika, ki je razširjena v anglosaksonskem svetu in se razlikuje od transkripcije pinjin.

¹³ Aikido: pot ubranosti prek *ki-ja*. *Ki* v japonščini označuje isto kot v kitajščini *qi*: koncept življenjske energije. Veščina, kot nakazuje že ime, temeljni na *ki-ju*, »kot temeljni snovi, najmanjšemu količniku snovi, ki je gradnik vsega, kar je. *Ki* je tisto nekaj, kar je v stanju praznine, saj čisti nič ne more obstajati, ker vselej ostane« (Tohei 2000: 19)

slovenskega avtorja Toneta Ančnika (Taijiquan, Pekinščina a forma). Avtor je strokovnjak za karate, o katerem je pred tem napisal več knjig, šele kasneje pa se je seznanil tudi s *taijiquanom*.¹⁴ V tem kratkem priročniku posodobljene, pekinške variante, gibalne forme *taijiquana*, avtor sploh ne omeni niti koncepta *qi*, niti filozofije *yin–yang*, niti razlage *taiji tu*¹⁵ diagrama, katerega pa kljub verbalnemu zanikanju, pogosto uporabi za grafično popestritev. Avtor očitno sam čuti omejitve svoje predstavitve, saj uvodoma zapiše:

»Nobenega smisla nima, da bi danes skušali posnemati življenje bojevnikov, ki so živeli veliko pred našim časom ... nam pripada današnji čas in zagotovo je nekje skrit razlog, zakaj je temu tako. Naša naloga je torej v tem, da ugotovimo in izkoristimo tisto, kar nam borilne veščine nudijo danes.« (Ančnik 2001: 11)

Sklicevanje na sodobnost in vpetost borilnih veščin v reševanje problemov sodobnega časa je sicer ena najpogostejših strategij opisovanja dandanašnje funkcije *taijiquana* (in drugih borilnih veščin). Na mesto sovražno nastrojenih borcev pa zagovorniki racionalnih razlag, sem se priševa tudi Ančnik,¹⁶ postavljajo težave psihofizične težave posameznika, ki so posledica časa, v katerem živimo. *Taijiquan*, kot telesna tehnika, ki zahteva počasno, sinhrono, precizno in premišljeno gibanje, naj bi bil danes predvsem učinkovita obramba proti stresu, previsokemu krvnemu tlaku, slabemu počutju itd.¹⁷

Da se Ančnikova knjiga ne izogne povsem *yinu* in *yang*u, in se hkrati umesti med strategije in načine človekovega reševanja lastne identitete, pa poskrbi predgovornica Meta Zagorc: »Večna *yin* in *yang* se 'pretakata' iz vaje v vajo in ustvarjata ritem gibanja, povezan z vdihom in izdihom, kar nas vpenja v večni ritem kozmosa.« (Ančnik 2001: 4)

In še:

»Potrebe časa, ki nas utesnjuje s svojo naglico, narekujejo sodobnemu človeku iskanje poti do sebe. *Taijiquan* je ena izmed njih. Pripelje nas do ozaveščenega središča našega bitja, ko se gib in dih v določenem trenutku prepleteta, čas pa postane zgolj konstanta v doživljanju sebe. Je neke vrste 'meditacija v gibanju', ki omogoča prisotnost 'tu' in 'zdaj', predvsem pa skozi trajnejšo vadbo spreminja 'gledanje' v 'videnje'.« (Zagorc v Ančnik 2001: 5)

Po avtoričini definiciji je *taijiquan* ena izmed poti do sebe, kar se sliši nekoliko ohlapno, predvsem ker ne vemo, kakšna je njena definicija tega subjekta sebe. Brez dvoma gre tu metaforičen jezik, ki hoče

¹⁴ *Taijiquan* »se je sprva učil pri mojstru Paolu Bolaffiju v Trstu, dodatno pa se je izpopolnjeval pri gospodu Ni Chin Chiju, ki je kitajskega rodu in živi v Ljubljani. Tako je vadil enkrat pod vodstvom verodostojnega učitelja in drugič skupaj s preprostim človekom, ki mu je znanje podajal na enak način, kot ga je v mladosti prejemal sam.« (Ančnik: 2001: 3)

¹⁵ *Taiji tu* diagram tvori krog, ki je z valovito črto razdeljen na svetlo in temno polovico, ki se med seboj nenehno prelivata. Vsaka od njiju pa vsebuje tudi kal druge.

¹⁶ »Odlikuje ga racionalen (posledica tehnične izobrazbe), metodično urejen in predvsem naraven pristop k obravnavani snovi.« (Ančnik 2001: 3)

¹⁷ Pogovorna oddaja o *taijiquanu*, *Polnočni klub*, TVS 1, 16. 03. 2007, ob 22.50

opozoriti na to, da sodobni človek vzame zase, za svoj duš vni mir, premalo časa, čemur je moč na poljudni ravni pritrditi. V skladu s tradicionalno kitajsko filozofijo pa bi bilo morda ustrezneje, če bi rekli, da je *taijiquan* pot do raztapljanja sebe v kozmosu (družbenem in naravnem).

4.2. Meditacija

V primeru, da adepti vztrajajo pri takšem razumevanju *taijiquana*, potem morajo zagristi tudi v meditacijo. Ta se namreč bistveno dopolnjuje z gibalnimi elementi *taijiquana* in preponskim načinom dihanja ter, kot rečeno, z razumevanjem daoistične filozofije ter principov *yin-yang*.

Taijiquan je namreč notranja borilna vešina, kakor jo definirajo Kitajci. Zahodnjaki ji, povsem neutemeljeno, korenine radi pripišejo kar pri znamenitemu Bodhidarmi, ki je Kitajcem v 6. st. prinesel budizem in mimogrede svoje menihe v samostanu Shaolin poučeval tudi o dihalnih tehnikah ter fizičnih vajah, s katerimi so dopolnjevali dolgotrajna obdobja sedenja v meditaciji. Številne azijske borilne vešine kot so *shaolin*, *karate* in *tae kwon do* so res povezane s tovrstnimi vajami. Te vešine so utemeljene na filozofskih idejah chan budizma. Glede na njihov značaj in metode učenja jih priš evajo k trdim, zunanjim stilom. Oznaka trd je uporabljena zato, ker se v teh stilih sila uporablja zato, da se zoperstavi sili in proizvede učinek. Prav tako je ustrezna oznaka zunanji stil, saj uporablja fizično moč zunanosti telesa.

V nasprotju s temi trdimi zunanjimi stili pa so se razvijali tudi mehkejš notranji sistemi, ki so temeljili na idejah daoističnih filozofov in njihovega specifičnega razumevanja narave. Tu se mehko nanaš na odločitev, da se proti sili ne zopetavi s silo. Notranji sistemi se zanaš o na um in senzitivnost v povezavi s subtilno telesno energijo *qi*. Poleg *taijiquana* med notranje vešine uvršaj o š *xing yi* ter *ba qua*, a *taijiquan* je najmehkejš njegova tehnika pa temelji na krožnih gibih v vseh smereh. (Glej Peck 1996: 16)

Pri obeh velikih skupinah borilnih vešin pa je utemeljenost na duhovnem temelju, katerega sestavni del je meditativno motrenje, pomembna, pri notranjih borilnih vešinah pa celo bistvena. Kljub temu je veliko učiteljev, ki ponujajo *taijiquan* kot gibalni odgovor na tegobe sodobnega življenja brez tega meditativnega elementa.

Tudi meditacija predstavlja, tako kot telesne tehnike, širok spekter odgovorov na različne potrebe meditantov. »Lahko je le relaksacijska tehnika, s katero se branimo pred stresnimi boleznimi, združena z dihalnimi tehnikami, kot v primeru *qi gonga*, pa se uporablja kot terapija za um in telo.« (Jou 2000: 94) V primeru tega avtorja je opaziti, da postane meditacija zanj telesna tehnika, ko se združi z dihalnimi vajami.

Ob tem velja znova opozoriti na nesmiselnost paradigme o telesnem in duhovnem, ki vodi v zavajajoče sklepanje, da je meditacija, ker torej ni

telesna tehnika, potemtakem umska tehnika. Paradoksalno je, da je eden od pomembnejših načinov meditacije prav odpravljanje miselne dejavnosti. Bolj ustrezno bi bilo reči, da je meditacija tehnika, ki se izvaja na refleksiven, ne pa na motoričen način, čeprav je pravilna raba telesa nujen pogoj za pravilno izvajanje meditacijske tehnike. Tudi Mauss je prepričan, da so celo na dnu vseh naših mističnih stanj telesne tehnike in da so za občevanje z bogom nujna biološka sredstva in pri tem omenja tehnike dihanja kot temeljni vidik na Kitajskem in v Indiji. (glej Mauss 1996: 226)

Neupoševanje telesa, oziroma pravilne telesne drža, pri meditativnih tehnikah se zdi kot eden v nizu poenostavljenih prevodov azijskih veščin v zahodnjaško razumevanje. Pri telesnih tehnikah, ki odpirajo možnosti za človekovo poenotenje z njegovim nezavednim in torej totalnim, kozmičnim človekom, kot bi rekel Fromm, je namreč tako pomembna tudi pri tolikih zahodnih mislecih prezrta, telesna drža.

O zahtevani telesni drži pri meditaciji budisti običajno ne govorijo veliko, kar verjetno zbuja lažen vtis, da ne gre za problematično zadevo. Tako Ajahn Sumedho v svojem spisu Pozornost, pot v nesmrtnost (Sumedho 1996: 98) omenja, da se tehnika gojenja pozornosti ob dihanju, običajno izvaja v sedečem položaju, pri katerem je pomembno, da je hrbtenica vzravnana, a ne preveč napeta, vrat premočrten s hrbtenico, glava pa naj se ne nagiba naprej. Noge naj bodo prekrižane v lotosovem položaju, pravi častiti Sumedho, kar utegne biti začetniku prvih nekaj mesecev najbrž pretežko. Zato se je treba pripravljati počasi, previdno in postopno, opozarja menih. Že ta kratek opis da slutiti, da utegne biti nezmožnost zavzetja pravega telesnega položaja prva, in za marsikoga nepremagljiva ovira na poti k meditaciji.

Bolj poglobljen pristop k zazenu razkrije, da so telesne težave mnogo hujše, kot je sklepati iz običajnih treh stavkov navodil. Mojster Katsuki Sekida priporoča, da sedemo z obrazom proti steni na blazino na tleh in podložimo pod sedalo še eno tršo blazinico, da bomo lažje vzdrževali pokončno, stabilno držo v lotosovem položaju. Ta položaj ima, glede na težavnost nekoliko variant, da bi lahko v njem vzdržali 20 do 30 minut tudi začetniki. Osnoven je simetričen položaj, ti. polni lotos z levo nogo nad desno in desno nad levo ali obratno, roki počivata v naročju, običajno desna pod levo, z dlanmi, obrnjenimi navzgor. Palca se stikata na vrhovih in tvorita krog ali pa sta paralelno z drugimi prsti. Manj težavni so takoimenovani polovični lotos, burmanski položaj in položaj, v katerem učenec počiva v klečeči drži na svojih nogah in kolenih. (glej Sekida 1997: 38 -46)

V vseh teh položajih je temelj telesa trikotnik, ki se ustvari med sedalom in koleni, zato je pomembno najti položaj, v katerem kolena trdo ležijo na podlagi in nosijo težo telesa. Medenica mora stati fiksno in trup ležati pravokotno na njo, brez nagibanja vstran. Trup držijo pokonci mišice pasu in so silno pomembne v telesnih držah, ker v združujejo spodnji in zgornji del telesa ter njegovo zunanost in notranost, saj se pripenjajo globoko v telesu. Pri tej drži je pomembno,

da je telo popolnoma vzravnano, tako da bi bilo mogoče potegniti ravno črto skozi vrh glave, nos, brado, grlo, popek in trtico. Vsak odstop od te črte je nujno korigirati, ne le v lotosu, pač pa tudi v vsakdanjih držah, pravi mojster Sekida. (Sekida 1997: 38- 46)

Naslednji korak je zagotoviti pravilno razmerje med pasom in spodnjim delom trebuha, tako da se bo telesna teža nujno skoncentrirala v spodnjem predelu trebuha, nekaj prstov pod popkov (japonci temu delu rečejo *tanden* in je identičen kitajskemu *dantianu*¹⁸, op. a.). Kadar je telesna teža zbrana v *tandenu*, je moč občutiti najbolj stabilno držo in najtiše mentalno stanje. Pogled od strani pokaže, da je hrbtenica rahlo ukrivljena, obraz pa obrnjen malenkostno navzdol, tako, da ostane sled vratne krivulje. Celotno telo pa mora biti popolnoma negibno, da lahko učenec vstopi v samadhi (popolna zbranost). Prsa in ramena morajo biti spuše na, tako da se sprostijo napetosti v ramenih, vratu in vrhu trebuha. Sprostitev dosežemo tako, da se z rokami naslonimo na noge in globoko izdihnemo. Tehnika dihanja, ki sledi osnovni drži, je zgodba zase in je ni moč na kratko opisati. Čeprav se morda zdi takš n položaj zelo preprost, ima učenec v začetku veliko več možnosti, da bo zavzel napačno držo, kot pa pravilno.

Če učenec zavzame pravilno držo, se bo teža telesa zbrala v tandenu, kar bo povzročilo močno notranjo napetost, ki je zelo pomembna za nadzor uma in vstop v samadhi (več o fiziologiji nadzora uma v nadaljevanju). Kakršna koli deviacija od osnovnih zahtev bo povzročila ne le neudobje, pač pa tudi, da telesna teža ne bo padla v tanden, ki bo prazen, kar pomeni, da ga ne bo moč čutiti in zato bo samadhi težko uresničljiv. Neudobje v enem delu telesa tudi povzroči napetosti v drugem delu telesa, najpogosteje v ramenih, kar podre ravnotežje notranjih organov, to pa povzroči mentalne motnje. (Sekida 1997: 38 – 46)

Cilj budistične meditacije je razsvetljenje, meditacija sama pa postopek, ki potrebuje proces učenja. Pisanje o razsvetljenju in meditaciji je znanstveno kočljiva zadeva, saj zaradi zahteve po lastnem izkustvu ne omogoča objektivno merljivih kriterijev.

4.3. Osebnost

Če je po definiciji Zagorčeve *taijiquan* ena izmed poti do sebe, se velja vprašati pravzaprav pomeni koncept »sebe«? Filozofski koncepti sebstva, tako značilni za zahodno misel in tako neznačilni za Azijo, skupaj z njegovimi derivati, kot so osebnost, subjekt, individuum so se v novem veku oblikovali kot eden izmed temeljnih pojmov zahodne kulture. Njegove korenine segajo v grško-rimsko in judovsko-kršča nsko antično tradicijo.

Občutek osebnosti dajejo človeku neke lastnosti, ki jih prepoznava kot

¹⁸ Dan tian: *dobesedno cinobrovo polje; čeprav so v telesu locirani trije dantiani, je običajno mišlen spodnji dantian, točka, ki je nekaj prstov pod popkom, in nekaj centimetrov od površne v notranjost telesa, ki se prekriva tudi s fizično točko telesnega središča* .

svoje, kar pomeni, da so relativno trajne in hkrati se zaradi njih razlikuje od drugih ljudi. Psiholog vidi osebnost kot »celostni vzorec relativno trajnih značilnosti, po katerih se posamezniki razlikujejo med seboj.« (Musek 2005: 1) Ključno psihološko določilo osebnosti je individualnost. A to ne velja v enaki meri za vse kulture. Močan pečat osebnosti pritisne namreč tudi okolje. Allport tako pravi, da je osebnost dinamična organizacija psihofizičnih sistemov znotraj posameznika, ki določajo njegovo enkratno prilagoditev na okolje. (glej Allport po Barnouw 1985: 7)

Opisani definiciji sta le delček poskusov definiranja osebnosti, saj jih najbrž ni veliko manj kot poskusov definiranja kulture, vendar pa dobro odražata usmeritvi, po katerih je definicije osebnosti mogoče strniti v dve skupini. Tako je storil tudi Maddi, ki je kot eno posplošev prepoznal pristop, ki išče v osebnosti inherentno naravo človeškega bitja, nekakšno jedro osebnosti in kot drugo posplošitev vedenje, ki je naučeno, pripisano in ga opiše kot periferijo osebnosti. (glej Maddi po Barnouw 1985: 15) Tovrstne posplošitve gradijo koncept osebnosti na njenih prizadevanjih, da vzdržuje konsistentnost, s tem, da reagira na svet in z njim komunicira. Na splošno gre za prepričanja, da osebnost poskuša napovedati in nadzorovati dogodke na temelju v preteklosti zgrajenih osebnih konstruktov, pa ugotavlja Kelly. (glej Kelly po Barnouw 1985: 13)

Povedano drugače, vsakdo naj bi imel neko splošno predstavo o tem, kakšna osebnost je, oziroma bi želel biti. K takšim tezam se nagibajo tudi socialni psihologi socialnega konstruktivizma, ki zagovarjajo idejo, da sta »sebstvo in identiteta rezultata nenehne komunikacije in socialne interakcije med ljudmi in ne rezultat sintez med povsem notranjimi, javnosti nedostopnimi procesi in zunanji silami.« (Urek 2005: 184) Ta usmeritev, ki je prinesla demitologiziranje identitete kot suverenosti posameznika, saj je vpet v socialne prakse, ki nas definirajo, je s tem povsem zanemarila notranje sile posameznika, ki so pogosto antagonistične.

V antropologiji je imel v nasprotju s takšnim socialnim determinizmom veliko veljavo tudi pogled na posameznika, ki je soočen z notranjimi silami v stalnem konfliktu in mora zato nenehno iskati kompromise. Najbolj očitni predstavnik takšnega prepričanja je oče psihoanalize Sigmund Freud, ki vzroke prisilnih nevroz kot tudi vseh drugih oblik patološkega in normalnega vedenja najde v potlačitvi gonov.

Antropologija prav gotovo dolguje idejo o nezavednem psihoanalizi, ki jo je prispevala k razreševanju enigme človek, kar je močno relativiziralo vse pristope, ki so do Freuda, temeljili na človekovem zavestnem, racionalnem duhu. Psihoanaliza razume človeka kot bitje nezavednega, celo kot žrtev ali igračo tega nezavednega, ki je tudi sedež temeljnih človekovih motivov. Motivi, ki izhajajo iz človekove zavesti, so le maske pravih, nezavednih motivov.

Antropološke definicije osebnosti ne morejo zaobiti notranjih sil v človeku, ker vsebujejo te nek potencial, ne glede na to, ali so konfliktne, ali pa izražajo potrebo po človekovi samorealizaciji, ki gre z

roko v roki s prilagajanjem okolju. Barnouw zato predlaga definicijo, ki je nekoliko prirejena verzija Adornove definicije: »Osebnost je bolj ali manj trajna organizacija sil znotraj posameznika, povezana s kompleksom pretežno konsistentnih stališč, vrednot in načinov zaznave, ki štejejo, deloma, za posameznikovo vedenjsko konsistentnost.« (Barnouw, 1985: 8)

Socialni konstruktivisti so za pojasnjevanje osebnosti vzeli samo njeno družbeno dimenzijo, kar je, kot rečeno, preozko gledanje, vendar je za naš diskurz zanimivo, ker osvetljuje zelo tipičen pogled na tvorjenje naš realnosti in identitete. Na to, kakšna predstavitev naj bi človek imel o tem, kakšna osebnost je oziroma bi želel biti, vplivajo vnaprejšnje definicije družbenih okoliščin. Te definicije so učinek diskurzivnih praks, ki se usedajo v načine samorazumevanja posameznikov. Posameznik si samega sebe pojasnjuje tako, da povezuje in ureja življenjske dogodke in iz tega sestavlja samopriprave. Iz tega razmišljanja pa je nastala predstava narativnih psihologov, da s samopripravedmi ljudje konstruiramo in spreminjamo svojo realnost, oblikujemo identiteto in usmerjamo svoja dejanja v prihodnost. (Urek, 2005: 185)

Časa, ki smo ga živeli, trdijo, ni mogoče opisati drugače, kakor v obliki pripovedi in pomembnost časa določa pomen, ki ga pripisujemo dogodkom. »V pripovedih so ljudje vpeti v akcijo; dogajanja, ki so se jim pripetila morajo ustrezati njihovim namenom med akcijo - njihovim željam, verovanju, teorijam, vrednotam itn..« (Urek, 2005: 187) In kakor je pripoved konstrukcija človeške domišljije je, prav tako je tudi življenje.

»Nič takšnega namreč ne obstaja kot 'življenje po sebi'. Življenje je nenazadnje rezultat selektivnega spominjanja,« pravi Jerome Bruner, ki iz tega izpelje družbeno relevanten sklep: »Kulturno oblikovani kognitivni in lingvistični procesi, ki usmerjajo samopripravedovanje življenjske pripovedi, imajo moč, da strukturirajo zaznavne izkušnje, organizirajo spomin ter segmentirajo in osmislijo dogodke v življenju.« (Urek, 2005: 187)

Zaradi kulture so torej naša zaznava strukturirane drugače kot zaznava Pigmejcev, Eskimov ali, navsezadnje, Kitajcev. Zaradi kulture pa so na poseben način strukturirani naša spomini in naša življenjska zgodba.

Ker smo sami del teh zgodb, jemljemo kot samoumevno tudi naša navezanost na akcijo, kar pa je lahko zavajajoče, ker takšno strukturiranost običajno predpostavljamo tudi pri drugih kulturah, čeprav to ni nujno samoumevno. Tudi struktura osebnosti je v precejšnji meri odvisna od kulturne klime.

Osebnost in osebna veličina sta Zahodna pojma, in v Aziji nimata enakega pomena. Velike osebnosti so v indijski zgodovini omenjene le izjemoma, tudi zgodovina indijskih filozofov ni mogoča, saj imenom ne dajejo velikega pomena. Jaspers ugotavlja, da je indijskemu mišlju nju osebnostni lik za vse čase nepomemben, in da ne razvija osebnostnega samozavedanja kot naloge in smisla. (glej Jaspers 1980: 67).

Nekoliko drugače je na Kitajskem, kjer je zgodovina filozofov sicer možna, a je poudarek na osebnosti še vedno manjši kot na Zahodu.

Kitajska ima zgodovinske osebnosti in zapise o njih, vendar pa je poudarek pri razumevanju teh osebnosti manj vezan na realnost teh osebnosti kot pa bolj na njihove mišje njske sheme. (glej Jaspers 1980: 67)

Kitajska tradicionalna filozofija se, vsaj v primerjavi z zahodno (pa tudi indijsko), tudi sama malo ukvarja s subjektivnimi stanji in počutji. To pomanjkanje psihološke refleksije je za Museka predvsem posledica dejstva, da je njihovo pojmovanje duševnosti bolj celostno in manj razlikovalno. Zahodna in indijska miselnost razlikuje med intelektom (duhom, umom, razumom) in 'srcem' (emocijo, nravjo, čudjo). (glej. Musek 2005: 163) Kitajski izraz *xin* pa povezuje obe umetno ločeni plati človeka, saj pomeni, kot smo že omenili, duh in srce hkrati. Zavest, ki vodi človeka, je *xin*, je torej hkrati um in čustvo.¹⁹

Takšni integrativni koncepti, temelječi na enotnosti nasprotij, najbolj značilno jih ilustrira, oziroma generira učenje *yin-yang*, značilni nasplah za kitajsko razumevanje sveta, so vplivali tudi na pojmovanje osebnosti. Ta osebnost sicer je individualistična, a njena posamičnost je vpeta v naravni in socialni red. V kitajski tradicionalni kulturi, in tudi drugih azijskih kulturah človek kot posameznik nima niti približno takšne veljave, kot v zahodni, na človekovi individualnosti, zgrajeni kulturi. »Izhodišče, temelj in središče kitajske skupnosti ni posameznik, temveč družina. Za razliko od zahodne, bolj individualistične kulture, je kitajska kultura kolektivistična, kitajsko pojmovanje lastne osebnosti lahko opišemo kot soodvisni jaz nasproti neodvisnemu jazu, značilnemu za bolj individualistične kulture.« (Musek 2005: 164)

Kitajski posameznik se mora, če hoče učinkovito funkcionirati, nenehno prilagajati družbi in svetu. Kitajci so si pri tem prilagajanju vzeli za vzor zmaja, najbolj magično kitajsko bitje, ki se tako hitro in učinkovito premika po nebu, sledeč s svojim telesom njegovi vsaki najmanjši premeni, da ga od neba sploh ne moremo razlikovati. Voda in zmaj, dva najbolj določna kitajska simbola, oba govorita o neskončnem dinamizmu spreminjanja. Oba sta absolutno nasprotje nečesa definitivnega, fiksnega, s trdno načrtanimi oblikami. »Kitajska misel ne izjavlja, da ni subjekta oziroma ga ne ignorira,« pravi francoski filozof Jullien, »ampak le sugerira, da mora subjekt zatajiti svojo lastno eksistenco ali se odpovedati sebi (z namenom, da bi uspel).« (Jullien 2004: 185)

O tem, ali je bila struktura antične kitajske osebnosti res takšna ali ne, ali pa so jo takšno želeli le antični misleci, pač ne moremo zanesljivo soditi, lahko le sklepamo, da je bila struktura osebnosti soodvisna od kulturnega ozračja. Prav tako je danes, ko se postsocialistična Kitajska sooča z globalizacijskimi izzivi, ki ustvarjajo nove kulturne razmere v pogojih tržne ekonomije. S tem pa se spreminjajo tudi strukture

¹⁹ Kitajska tradicija (dinastija Sung) sicer pozna tudi dihotomno delitev med razumom (li) in čustvi (qing), vendar pa je holistično gledanje kot tendenca bolj izraženo. Ob tem velja omeniti, da tudi sodobna nevroznanost z Damiasiom na čelu, postavlja teze, da morata biti umska in čustvena dejavnost v ravnovesju, če naj človek normalno funkcionira.

osebnosti posameznikov, ker se ti poskušajo prilagajati razpadanju tradicionalnih družbenih vezi in atomiziranju družbe. V kulturi košarske igre, ki se zgleduje po ameriški profesionalni košarki so, kot bomo videli, številni mladi Kitajci naš odgovor na vprašanje, kako gledati na sebe v kontekstu razmer, ki spodbujajo individualizem.

5. Delovanje z akcijo oziroma z nedelovanjem

Vpliv kulture na zaznavo je nesporen, prav tako pa ima kulturno podnebje vpliv na navezanost na akcijo kot merilom za izražanje namenov - želja, verovanj, teorij, vrednot. Usmeritev na akcijo je tipična zahodnjaška osebna zgodba, medtem ko v tradicionalni kitajski misli akcija nima vloge takega instrumenta. Prav nasprotno: nedelovanje je tisto, kar strukturira zaznavno polje kitajskega pogleda na svet. A razlika zato še ni črno-bela. Nedelovanje v kitajski misli namreč še ne pomeni tudi neakcije.

Tako v primeru akcije kot nedelovanja gre za principe, kako se učinkovito odzivati na izzive sveta. Najbolj skrajni so takšni izzivi v primerih vojne, zato jih Jullien v svoji razpravi o učinkovitosti zahodnjaškega in kitajskega odzivanja preuči na primerih vojnih taktik. (Jullien 2004: 46)

Za Clausewitz, slovitega pruskega stratega, je bilo vojevanje dejanje vojne,

»vojaška strategija se definira kot načrt, ki se je nanašal na cilj, njen temelj pa je akcija, ker zagotavlja sredstva. V vojni se akcija, ki izhaja iz načrta in vodi k cilju, imenuje 'spopad' in na temelju tega elementa je vojno mogoče analizirati. 'Taktika je teorija, ki se nanaša na uporabo oboroženih sil v spopadu, 'strategija' pa je teorija, ki se nanaša na rabo teh spopadov v službi vojne. Ali, povedano drugače, taktika ima opraviti z 'obliko' spopada, strategija pa se nanaša na njegov 'pomen'. Torej lahko na en sam način pogledamo na zadeve, sklene Clausewitz. Treba je določiti, v vsakem trenutku vojne ali vojnega pohoda, kakšen bo verjetni rezultat bodisi velikega bodisi manjšega spopada, ki lahko izbruhne med nasprotnikoma.« (Jullien 2004: 46)

Če je torej treba računati že samo z možnostjo spopada, potem ima tudi hipotetični spopad odločilen učinek na operacije in celo če do spopada sploh ne pride, so njegove posledice, s katerimi se računa, povsem resnične, pravi Clausewitz. Na vsaki ravni je torej samo akcija, dobesedno spopad tisti, ki zagotavlja resnično, to je neposredno učinkovitost, cilj tega spopada pa je uničenje nasprotnikovih sil.

Klasična kitajska razprava o vojevanju priporoča natanko obratno:

»Na splošno je najboljši način vodenja vojne, da se ne poškoduje (sovražnik) dežela. Uničevanje ni najboljša možnost. In to drži ne glede na obseg akcije: Vzdrževati (sovražno) vojsko nedotaknjeno je bolje, kot uničiti jo... Kdor je strokovnjak za vojne zadeve, bo premagal sovražnikovo vojsko brez spopada... Svet se osvoji tako, da ostane nedotaknjen. Na tak način orožja niso skrhana in dobiček je popoln ... bolje kot uničevati sovražnikove sile, je pripraviti jih, da se pridružijo tvoji strani.« (Jullien 2004: 48)

Pri tem pogledu pa ne gre za srčno dobroto, opozarja Jullien, zaradi katere bi se izogibali prelivanju krvi, ampak za povsem prozaično učinkovitost. Gre za to, da se sovražnika napade v njegovem umu, da se ga s postopno transformacijo demoralizira, da se nazadnje preda sam. S stališča akcije je torej cilj bojevanja uničenje sovražnika, s stališča transformacije pa je cilj dekonstrukcija. S to primerjavo Jullien

prikaže nasprotje, h kateremu se vrača skozi celotno razpravo: »Učinkovitost akcije je neposredna (sredstva vodijo k cilju (*orig: to an end*)), je pa hkrati draga in tvegana. Nasprotno pa je učinkovitost transformacije posredna (pogoji vodijo k posledicam), a s tem, ko napreduje, postaja neizbežna.« (Jullien 2004: 48)

Če si zahodni strateg lahko predstavlja vojno le kot določeno število zaporednih akcij, pa kitajski poudarja progresivno transformacijo v smeri, kamor se akumulira potencial situacije. Čas med spopadi ni mrtev čas, ne glede na to, kako neaktiven se utegne zdeti, saj dovoljuje evolucijo, ki lahko odnos sil spremeni v določeno prednost. Posredna učinkovitost namreč potrebuje veliko časa, da bi delovala.

5.1. Princip ločitve boga od sveta

Zahodnjaž a nagnjenost k akciji ni domislek vojaškega stratega 19. stoletja, ampak je glavni subjekt *mythosa*, za katerega se predpostavlja, da je, opozarja Jullien, zbir dejanj, po zaslugi katerih se je evropska civilizacija začela. Že Bog je ustvaril svet z dejanjem stvarjenja in v zahodnih očeh je junak vedno nekdo, ki vpliva na svet s svojimi dejanji.

Joseph Campbell pravi, da se mitologije - in psihologije - Vzhoda in Zahoda začno razlikovati prav pri nasprotnih inačicah mitoloških podob prvega bitja, iz katerega nastaneta dve:

»V Upaniṣdah piše, da je v začetku vesolje v podobi človeka, ki je zavpil: To je Jaz. Nato se je ustrašil (samote) in si zaželel drugega. Razdelil se je na dva in nastala je človeška vrsta, nato se je delil naprej, nastale so živalske in rastlinske vrste. V indijski verziji imamo torej Boga, ki se deli in postane vse stvari in to vse je manifestacija bivanja božanske substance.« (Campbell 1985: 9)

V Bibliji pa sta človek in Bog od začetka različna. Kreacija Adama in sveta je potekala zunaj božje sfere. Boga ni mogoče videti v vseh stvareh, ker ga ni tam, je transcendenten, znan samo mrtvim. Cilj znanja je poznati razmerje Boga do svoje kreacije, človeka, trdi Campbell. Adamov padec je le dogodek v zgodovini človeka. Ta zgodovina je zgodovina povezav z Bogom, v Indiji pa je božje tu in tam, ni treba čakati na dan Boga. V Indiji ne gre za to, da je Bog vsepovsod, ampak da je vse Bog. Zato ni potrebno razodetje, zunanja referenca, da se k njemu vrne človek. Mora se psihološko usmeriti in prepoznati, kaj je v njem. (glej Campbell 1985: 11)

Človek je z religijo²⁰ povezan znova z Bogom. A ti povezavi se globalno razlikujeta. Na Zahodu imamo zgodovinsko povezavo, povežata se človek in Bog, ki pa nista isto, na Vzhodu pa, denimo pri Indijcih, v tehnikah joge psihološko povezavo uma z nadrejenimi principi, s katerimi um razumeva. Kar je povezano, je jaz s samim seboj, zavest z zavestjo. Povezano je to, kar skozi *mayo* izgleda kot dvojje, a v realnosti je eno, pravi Campbell. (glej Campbell 1985: 13)

²⁰ Re-ligio pomeni povezati, isti pomen ima yoga: jarem, ki vpreže skupaj dve živali.

5.2. Kitajsko temeljno načelo korelativnosti

Pri Kitajcih ne zasledimo kakšne posebej velike oziroma prevladujoče zgodbe o izvoru ali stvarjenju sveta. Mit o Nu Wa, ki je ustvarila ljudi iz gline, ne izstopa posebej nad drugimi miti. Prav tako kitajska tradicija ni ustvarila epov, kakršne poznamo na Zahodu, niti takšne vrste teatra, kakršna je iz teh epov izšla na Zahodu. »Ne le, da kitajska misel ni nikoli razvila kulta akcije - bodisi herojskega ali tragičnega - ampak se, celo bolj radikalno, nikoli ni odločila interpretirati realnosti s pojmi akcije.« (Jullien 2004: 51)

Tradicionalno kitajsko misel je bistveno zaznamovala dinamika harmonij in disharmonij med protipoli vsega, kar obstaja. Gre za teorijo o komplementarnosti *yina* in *yang*, ki tvori pomemben temelj kitajske klasične misli. Najbolj jasno se teorija o komplementarnosti nasprotujočih se lastnosti izraža v temeljnem kitajskem antičnem delu *Yi jing*.²¹ Ta temelji na bipolarnem predstavljanju dveh polov vsakega procesa, ki omogočata interpretacijo realnosti kot nenehno premenjavanje teh dveh polov oziroma pretakanje iz ene v drugo skrajnost z vso paleto vmesnih stanj.

Tipologija na podlagi bipolarnega razločevanja med značilnostmi *yin* in *yang* tvori osnovo specifične kitajske dialektike simbolnih nasprotij, ki pa niso izključujoča, ampak se med seboj dopolnjujejo. Najpogosteje jo, kot rečeno, izražajo s kategorijama *yin* in *yang*, ki sta izvorno pomenili prisojno in senčno stran gore. V luči njune komplementarnosti se nam gora razkrije kot to eno in isto bistvo, ki ima dva obraza: senčnega in sončnega. Oba sta njena. A ne le to. Oba sta v nenehni dinamiki: *yin*, senčna plat, se tekom dneva spreminja v *yang*, osončeno plat, in obratno. Imamo torej dve kategoriji,

»ki sicer prav tako tvorita simbolno nasprotje, vendar kljub raznolikim podobam, v kakršnih se pojavljata, vendarle posedujeta eno in isto, v sebi nasprotno in medsebojno dopolnjujoče se bistvo. Ta simbolni par v tradicionalni kitajski miselnosti preveva celotno naravo in oblikuje široko paleto vseh življenjskih procesov. Kompleksnost, raznolikost in večplastnost življenja, ki racionalno ni oprijemljivo, se pri tem ne omejujejo prav z nikakršnimi zahtevami po Absolutnosti. Tako predstavlja starokitajsko dožemanje komplementarnega bivanja (prisotnosti) dveh (ali več) elementov predvsem obliko učinkovanja (delovanja) premene, v kateri *yin* in *yang* neprestano prehajata in se spreminjata eden v drugega.²² In ne samo to: bistvo *yina* je *yang* in obratno. Tovrstni koncepti pa seveda onemogočajo vsakršno vrednotenje v skladu s kriteriji tradicionalnih evropskih diskurzov.« (Rošker 2005: 40)

Zahodni diskurzi oziroma percepcija so namreč vezani na koncept absolutnega. Zato koncept praznine težko opredelimo s pojmovnim aparatom Zahoda. Najlažje ga pojasnujemo v razmerju do absolutnega, kar je, spet, neke vrste absolutizacija zahodnega zornega kota.

²¹ *Knjiga premen, v dobesednem prevodu Klasik premene*

²² *Medsebojno vplivanje in premene yina in yanga si lahko bolj razumljivo kot z opisnim načinom predočimo z že omenjenim diagramom taiji tu.*

A če poskušam odnos med tema pojmom opredeliti v luči naš percepcije, lahko shematsko določim absolutno kot nekaj, kar mi omogoča skrajni domet, praznino pa kot nekaj, kar nima meja. Kadar imamo namreč absolutno, lahko vse merimo ali opredelimo v odnosu do tega absolutnega. Tako imamo tudi absolutne skrajnosti, katerim lahko določimo središče no točko. Kadar nimam absolutnega, takrat nimam niti skrajnih točk. In če nimam skrajnih točk, kako bom potem našel srednjo točko?

Neka točka namreč mora obstajati, pravi že *Yi jing*, in svetuje, da je točka nanašanja odvisna od naše izbire, ki se lahko bolj ali manj ujema s potekom kozmičnih dogajanj:

»Pri slehernem spreminjanju mora namreč obstajati določena točka, na katero se lahko sprememba nanaša; brez tega ni mogoč nikakršen urejen red, ampak se vse razprši v kaotično gibanje. Vzpostaviti moramo tako točko nanašanja, to pa vselej zahteva izbiro in odločitev. S tem se lahko vzpostavi koordinatni sistem, v katerega je mogoče uvrstiti vse drugo... Teoretično je mogoča katera koli točka nanašanja, vendar pa nas izkušnje učijo, da je človek že ob prebujenju svoje zavesti postavljen v določen, mogočen sistem razmerij. Problem je potem takem izbrati si svojo točko nanašanja tako, da se ujema s točko nanašanja kozmičnih dogajanj... Očitno je premisa za tako odločitev prepričanje, da je svet konec koncev sistem enotnih razmerij – da je kozmos, ne pa kaos. To prepričanje je temelj kitajske filozofije, kakor sploh sleherne filozofije. Temeljni okvir nanašanja za vse, kar se spreminja, je nespremenljiv.« (Milčinski 1992: 247)

Teorija *yin-yang* je torej večni, nesmrtni princip in kot takšna je ta teorija pravzaprav zamenjava za boga. V vseh mitologijah sta večnost in nesmrtnost namreč atributa bogov. Ko so Kitajci te attribute spremenili v principe vesolja, takorekoč v naravne zakonitosti, so iz mita napravili filozofijo, iz dihotomne bipolarnosti pa osnovno klasifikacijsko načelo za razumevanje stvarnosti. »Temeljna tradicionalna kitajska metoda klasifikacij in formalnega razčlenjevanja narave temelji na relativnosti nasprotij. Simbolni par, ki v kitajski tradiciji označuje protipola vseh obstoječih oblik oziroma lastnosti, je izražen s pojmom *yin* in *yang*.« (Rošker 2005: 39).

»*Yin* in *yang* sta torej protipola, ki predstavljata konkretizacijo principa korelativnosti. Tu gre za dialektiko, katere notranja dinamika ne temelji na načelu medsebojnega izključevanja, boja in konkurence, temveč na načelu komplementarnosti.« (Rošker 2005: 40).

Knjiga premen, ki temelji na 64 heksagramih, je postala šele v sklopu konfucijanskih interpretacij pomembna tudi v smislu etičnega vodila, sicer pa se je izvorno uporabljala v glavnem v vedeževalske namene. Njen namen je bil predvsem harmonizirati razvoj položaja, če se vrnemo nazaj na Julliena, z evolucijo stvari na splošno. Na Kitajskem se učinkovitost namreč izraža skozi nenehna prilagajanja.

5.3. Duševnost: Zmajeva podoba v evropski in kitajski tradiciji

Simbol, ki takšno prilagajanje najpopolneje izraža je za Kitajce, kot

rečeno, zmaj. Kong Zi je dejal: »Tokrat sem zares videl zmaja. Če se zmaj skrči, je kot telo. Če se razširi, pa postane čudovit vzorec. Skozi oblake in *qi* jadra ter se hrani ob *yinu* in *yang*u. Ob tem sem ostal brez besed. Kako bi mogel še o čem poučiti Lao Dana!« (Zhuang Zi 2006: 121)

Na Kitajskem imajo zmaja kar za simbol nacije. »Kitajski zid je hrbtenica zmaja in naše nacije, Kitajci pa smo zmajevi otroci,« mi je pripovedoval kitajski spremljevalec ob obisku obmorske trdnjave, s katero se začinja veliki zid in jo imenujejo Zmajeva glava, v Beidaiheju, na severu dežele.

Povsem drugače gleda na zmaja Zahod, ki ga vidi kot pošast z več glavami, ki bruhajo ogenj, z rogovi na glavah in po več repi.

Tudi pojav zmaja v sanjah ne obeta nič dobrega: »Zmaj, letečega videti: naklonjenost višji osebi boš dosegel, a nič veselega ne boš doživel.

Zmaj, z njim se bojevati: slabo znamenje

Zmaj iz papirja: tvoja lahkomiselnost ti bo škodovala

Zmaja sploh videti: veliki nevarnosti se bližajo« (Velika stara sanjska knjiga 1994: 167)

V Srbiji so menili, da je nekje v okolici padel zmaj, kadar je sonce neusmiljeno pripekalo. Zmaje so pregnali tako, da so se »slekli do golega in šli na polje, kjer so tolkli z motikami po zemlji, ne da bi spregovorili eno samo besedo. Kasneje so sprožili še nekaj strel in tako, kot so menili, pregnali zmaja.« (Ovsec 1991: 304) Zmaji naj bi bili pri južnih Slovanih krivi tudi za vetrove, ki naj bi prihajali na dan bodisi iz telesa mrtvega zmaja, bodisi iz telesa ogromnega zmaja, ki je nekje na vzhodu: ko se rojeva sonce, zmaj poleti, da bi ga požrl, sv. Elija pa strelja s strelo in gromom v njegove čeljusti; zmaj pade v vodo, sonce pa 'odskoči od zemlje'. Ker zmaj ne more zgrabiti sonca, pihne skozi nozdrvi in tako nastane veter. (Ovsec 1991: 304)

Pogoste so predstave, da zmaj domuje v kakšnem jezeru in žre živali in ljudi, ki pridejo mimo. Pri Slovanih ima zmaj več glav, bruha ogenj in dela hud veter, ko leti. Za Slovence je zmaj simbol zlega. Posameznim zmajem so pogosto nadevali turška imena (Zilant), kar je simboliziralo stoletne konflikte s Turki. Tudi za Slovence ima zmaj običajno negativno konotacijo, in se največkrat pojavlja v zvezi s sv. Jurijem. Lahko pa včasih nastopa tudi kot neškodljivo bitje, kot v primeru ljubljanskega zmaja, zaščitnik in simbola Ljubljane. (Wikipedia 23. 09. 2007: Slavic Dragon)

Jung razlaga arhetip zmaja pri enem od njegovih pacientom kot »pogoltnik« vidik navezanosti pacienta na njegovo mater. Zmaj je pri njegovih pacientih pogosto pošast, ki nadleguje deklet v stiski, ki je prisposoda za žensko animo moške duše. Junak priskoči na pomoč in ubije zmaja ter tako pomaga okrepiti ženski princip. (Jung 2002: 127)

Na takšen način lahko razumemo tudi legendo o sv. Juriju, krščanskem mučencu, ki govori o tem, kako je iz zmajevih krempljev iztrgal deklico, zmaja pa ubil. Jungova psihoanaliza v zmaju očitno vidi akumulacijo nenadzorovane čustvene energije, ki grozi, da bo izbruhnila na dan in požgala vse pred seboj.

Kitajski zmaj uporablja svojo magično močjo veliko bolj benevolentno, čeprav je sposoben dvigati veter in delati dež, dvigne se v nebo in potone na dno morja, a pri tem deli svoje darove vsem bitjem na zemlji.

Velikanska moč kitajskega zmaja izvira izpred pet in več tisoč let, ko je imel vsak klan svojega božjega zaščitni ka, ki je bil tudi simbol, totem klana. »Kadar je klan zmagal nad drugim klanom, je prevzel za svojega tudi poraženčev najbolj znameniti simbol, da bi s tem razglašal svojo zmago. Odtod tudi različne oblike zmaja, saj je bil značilen za različna plemena pred nastankom kitajskega ljudstva. Prvotni zmaj izvira iz mogočnega plemena Rumenega vladarja v osrednji Kitajski in se je potem oblikoval v procesu združevanja plemen. Zaradi svoje nenavadne oblike ima magično moč. Priš evajo ga k šir im srečenosnim živalim (zmaj, enorog, feniks in želva). Ko je postal totem plemena Rumenega vladarja in samega cesarja, je dobil pomen združevanja in obilja. Zavest o kulturi zmaja se je v minulih tisočletjih močno zasidrala na številnih področjih kitajske kulture.« (Zhi E'xiang 2005: 5) Po tej mitični živali se imenujejo utrdbe, palače, dvorci, poti, gore, pa tudi praznovanja, plesi, in umetniška dela ter vzorci v različnih materialih domače in umetne obrti.

5.4. Diada mati-otrok in toleranca do fantazije

Razlikovanje v dojemanju simbola zmaja na Kitajskem in na Zahodu je slikovita ilustracija za različno strukturo duš vnosti Azijca in Zahodnjaka, ki jo opažajo tudi nekateri psihoanalitiki med antropologi. Obeyesekere ugotavlja, da je v Freudovem modelu ida, super ega in ega meja med temi tremi psihičnimi jedri določena s potlačitvijo, ki jo sprožata ego in super ego. Posledica te potlačitve je tudi javna blokada istega problema. Na Zahodu so meje med egom, idom in super egom močne in nezavedno je zlo.²³ (glej Obeyesekere 1990: 63) Fantazije so zanikane in tako imamo k zunanemu razvoju usmerjene družbe. Zahodna kultura je definirala zunanji svet kot resničen, v Aziji pa je orientacija k realnosti drugačna. Realnost je notranje orientirana, za budiste je zunanja realnost celo samo privid, *maya*.

Toleranca do fantazije je v Aziji po avtorjevem mnenju torej večja kot na Zahodu, kar naj bi omogočalo tudi njeno transformacijo v v kulturo. Meje med idom, egom in super egom niso trdne, tudi super ego narekuje manj občutka krivde, to pa zato, ker naj bi bila mati in otrok

²³ Vse variante arhetipov, ki spijo v nas, lahko služijo kot model za dobro ali slabo, vendar pa ne moremo izbirati med indijskimi ali katoliški mi, ker je naš moč izbire omejena. Vsakdo ima simbolične variante, glede na njegove posebnosti. Mi ne moremo izbrati indijskih arhetipov oni pa ne naš, poroča Zimmer tik pred drugo svetovno vojno v Davosu udeležencem kongresa Eranos. To trditev podkrepi s primerjavo oboževanega indijskega boga s pišaljo Kriš o in evropskega hamelinskega piskača. Slednji je v nasprotju s krišo demonsko bitje, ki vlada podganam. Je torej nevarna pošas t, ki živi med podganami v kleti naš hiš in je simbol za naš nezavedno, medtem ko je Kriš a lep, topel, ljubeč in občudovan od vseh in je simbol za vzhodnjaš o nezavedno. (Zimmer 1985: 21)

primarno in bolj tesno povezana, kot pa sta povezana z očetom. (glej Obeyesekere 1990: 64)

Svoje analize je Obeyesekere sicer zasnoval na preučevanje Indijske in Šilanške družbe, za kitajsko družbo pa je tesno navezanost otroka na mater raziskovala Virginia Heyer, ki je pod drobnogled vzela še t kitajskih zgodb. (glej Hayer v Mead 1953: 223) Kjer sta v zgodbi mati in sin enako pomembni figuri, tam vedno mati dominira nad sinom. Tovrstni motivi naj bi bili posledica prakse, da so moški odhajali na delo daleč od doma, in so doma puščali svoje žene, da so pomagale materam. Praksa, da je (bila) žena predvsem snaha, ki jo materi priskrbi ubogljivi sin, je res pogosta na Kitajskem. Heyer iz tega izpelje sklep, da je bolj snaha materi kot žena možu, zato naj bi ostajala sinova vdanost materi nedotaknjena.

Raziskave so pokazale, da nastopa v zgodovinskih zgodbah motiv sinovske vdanosti do matere kar trikrat pogosteje kot motiv vdanosti do očeta. Zelo malo je opisov čustvene naklonjenosti do očeta, zato pa toliko več čustev do matere. Prevlado matere pri moških Kitajcih so nakazali tudi rorschahovi testi (glej Heyer v Mead 1953: 228) Pogosta je situacija, da sin tudi po poroki, usmerja svojo ljubezen k materi, medtem ko ima za ženo le pravičnost.

V analiziranih zgodbah si stojita nasproti dva tipa ženske: zaščitnica, ljubeča in nevarna, erotična. Prva je povezana z materjo, ki je najpogosteje v zvezi z močnim, starim moškim, torej očetovsko figuro, ki jo nadzira. Ona skrbi za mladega moškega in ga ščiti, pa tudi zadovolji njegova spolna poželenja. Projekcija tega odnosa v realnosti je morda povezana s splošno prakso na Kitajskem, da mati masira dečku penis. Zaščitnica ženska je tudi pogost motiv zgodb in je očitna projekcija matere, in kadar se pojavi tudi v vlogi žene, predstavlja ideal žene. (glej Heyer v Mead 1953: 230)

6. Orientalizem

Kozmološki (in ontološki) koncepti Azije in Zahoda niso enotni, ampak se na obeh polih še naprej cepijo. Obstaja vrsta različnosti, ki izražajo iz drobnih razlik v toposih. Poglejmo si primer. Beseda *dao* je precej ekvivalentna besedi *dharmā*. Je pot, način in se nanaša na vesoljni red. Pot neba je marsikaj, a vsakič izraža nek vesoljni zakon, tudi ko je neusmiljena: pride jesen in noben list in cvet se ne obdrži, pa če sta bila še tako lepa. Pot narave se ne zmeni za njuno lepoto.

za daoiste je *dao* način, kako vesolje deluje, in nekaj podobnega Bogu v bolj filozofskem smislu besede. Sanskrtska *dharmā* pa je red, ki podpira vesolje (*dharmā, sansk. vzdrževati*). Način prepoznavanja tega reda je v Aziji od davnine veštin a meditacije, ki zahteva, da se umiri um. Ko so vse umiri, lahko dobimo celovito sliko tega, kar smo prej videli le v fragmentih. Znana prisposoda pravi, da bomo le na povsem mirni gladini jezera uzrli odsev gora in hkrati tudi jezersko dno. Za Indijce je joga, kot pot umirjanja, prizadevanje za izkušnjo mirne vode, za Kitajce pa so daoistične tehnike veštin a jahanje na valovih, ker je velika praznina Gibalec vseh stvari, in lastno življenje naj se giblje z njimi v ritmu *dao*.

V skladu s to razliko sta tudi pristopa adeptov. Eden pravi, vse je iluzija, naj gre in se pogloblja v *samadh*²⁴ z zaprtimi očmi, drugi pravi, vse je v redu, karkoli pride in sprejema *satori*²⁵ z odprtimi očmi. Oba se sproščata, a vendar njuna sprostitev ni povsem enaka.

Ta, bežno nakazana, razlika kaže, da Azija še zdaleč ni nekaj enoznačnega in homogenega, kakor se konstituira že v samem etiketiranju Orienta in sistemu podob, ki jih o njem proizvaja Zahod. Temu je zase povsem razumljivo, da ni nekaj, kar bi lahko odpravili z izrazom Okcident, medtem ko pri Orientu vztraja na ravni mita, ki ga ne zanima stvarnost orientalskega, ampak produkcija te stvarnosti, ki jo Zahod zmore in bržkone tudi mora proizvajati. Svoje videnje in stereotipe o Orientu je zmožen proizvajati zaradi svoje superiorne - kolonialistične in postkolonialistične - pozicije, kot v svojem Orientalizmu ugotavlja Said. (glej Said 1996: 57) Proizvajati pa jo na nek način tudi mora, in to zato, da mu služi kot protipol njegovim lastnim definicijam samega sebe.

»»Azija« in »Evropa« ne bi obstajali, če ne bi bilo tehnike, s katero so vizionarji spreminjali razsežna geografska področja v oprijemljive in obvladljive enote. To sta bili torej v jedru *naša* Evropa in *naša* Azija - *naša volja* in *reprezentacija*, kot je rekel Schopenhauer. Zgodovinski zakoni so bili v resnici *zgodovinarjevi* zakoni; tako tudi govor o »dveh oblikah človeštva« ni pritegnil toliko pozornosti na dejanskost kolikor na sposobnost Evrope, da podeli lastnoročno izdelanim delitvam videz, kakor da gre za nekaj neizogibnega.« (Said 1996: 150)

Sestavni del orientalizma je torej moč Zahoda, da deli svet, kot pravi

²⁴ *Hinduističen in budističen pojem, ki opisuje ne-dualistično stanje zavesti, v katerem zavest izkušajočega posameznika postane eno z izkušanim objektom in v katerem se pri polni zavesti um umiri.*

²⁵ *Japonski budističen pojem za razsvetljenje, dobesedno pomeni razumevanje.*

Said, na »velike sploše enote, ne entitete, ki koeksistirajo v stanju napetosti, ki jih proizvaja tisto, za kar velja, da je radikalna razlika.« (Said 1996: 64) Ta razlika je obsedala Evropo še pred pojavom orientalizma in še preden sta Kitajska in Indija postali del tega orientalizma. Bila je posledica turške grožnje vse od konca križarskih vojn, oziroma od takrat ko Mehmed II. leta 1453 zavzame Bizanc in se turki o cesarstvo umesti pred vrata Evrope. Turška moč, ki jo Evropa dojema kot posledico despotske vladavine v rokah enega samega človeka, velikega Gospoda, kot piše Grossrichard, postane, še posebej po vrsti krvavih uporov v turki em imperiju, uganka, ki vzbuja tudi strah. Videti je namreč, kot da se turki a vladavina vzdržuje le po čudežu. (Grossrichard 1985: 26)²⁶

Despotizem je bil v Aziji razumljen kot tako rekoč nujen zaradi nekakšne zlorabe ubogljivosti, ki izhaja iz narave in je simetrično inverzna zloraba oblasti, ki je lastna človeki naravi v družbi, ki ga omogoča v Evropi. Preko študija vzhodnjaških despotizmov se je Evropa 18. stoletja približevala analizi svoje politične oblasti, kot je pokazal Grossrichard. In še, povzemajoč Montesquieuja: »Tako kot si prizadeva ohraniti bistveno razliko med monarhijo in despotizmom, tako mora vztrajati tudi na tistem kar *toto caleo* ločuje obe religiji, ki sta dejansko spremljevalki obeh vladavin.« (Montesquieu po Grossrichard 1985: 126)

Evropa je s tem, ko je poskušala od zunaj razvozlati zgradbo nemogoče oblasti, odkrila najboljši ključ za razlago njene lastne sedanosti, ki je morala biti, glede na proizvedene fantazme o Orientu, preko katerih je sklepala na svojo lastno bitnost, prav tako neke vrste fantazma. Bistveno je, da se despotizem, kot ga predstavlja Grossrichard, torej ponuja predvsem kot negativ Evrope – njeno Drugo.

Ta dediščina razsvetljenstva je postala tudi eden bistvenih gradnikov sodobnega orientalizma, kot oblike mišljenja, ki se ukvarja s tujim, kot pravi Said. Dodaja, da je orientalizem kot takšen »vse od začetka svoje moderne zgodovine pa do danes praviloma kazal obžalovanja vredno nagnjenje znanja, ki temelji na takšem trdovratnem razlikovanju, kakršno je 'Vzhod' in 'Zahod': da je misel usmerjal v vzhodni in zahodni predalček.« (Grossrichard 1985: 65)

6. 1. Problem prevoda: nesoizmerljivost

Hkrati s tem razlikovanjem pa je potekal tudi obraten proces

²⁶ »Predstavlja izziv političnemu razumu, njen obstoj pa je mogoče razložiti le na osnovi ukaza Previdnosti, ki je hotela kaznovati kristjane zaradi njihove razdrobljenosti in jim hkrati z uničenjem te pošasti dati priložnost za odrešitev.« (Grossrichard 1985: 27) Za Evropskega opazovalca je bilo turki o cesarstvo namreč podoba politične izrojenosti, ki so jo poimenovali despotizem. Njegove vzroke pa iščejo v naravnih nujnostih tamkajšnjih prebivalcev, ki da so srečni, če živijo pod tiranijo. Takšni sklepi so zaradi »naravne nujnosti« razlikovanja proizvedli spoznanje, da je ta ista naravna nujnost v Evropi ustvarila drugačne pogoje in s tem preprečevala, da bi bilo podobno tudi pri nas. (glej Grossrichard 1985: 27)

približevanja, a s pomembnim dodatkom: približevanja v pojmovne okvire Zahoda. Že jezuitski misionarji so prevajali kitajske izraze za določene pojme, kot da gre za evropske pojme. Ricci je tako kitajsko besedo za modrece (*shi*), ki nima ekvivalenta v evropskih jezikih, pravi Wu, prevajal kot filozofe. (glej Wu 2006: 69). S takšimi posegi se različnost Kitajske drastično zmanjša, kar povečuje možnosti Zahoda, da jo obvladuje.

A kaj se zgodi s kitajsko drugačnostjo? »Ko je drugo izrečeno z istim jezikom ali jezikom istega, potem to *kot takš* o izgine in se spremeni v isto.« (Wu 2006: 69)

Zaradi takšne dediščine orientalizma, ki s pojmovnim instrumentarijem Zahoda tudi še danes operira v drugih kulturah, je načeloma vprašljiv velik del družboslovnega znanstvenega raziskovanja. Zavračanju orientalističnega diskurza so se pridružile tudi kritike znanosti, in sicer zaradi podobnega problema, kot ga ima orientalizem.

Gre za problem kriterijev, na podlagi katerih se odločamo za posamične metode in vrednotimo znanstvene izsledke. Na ta problem je v svoji kritiki znanosti opozoril tudi Feyerabend, (Rošker 2005a: 59) ki je s pojmom inkonzumerabilnosti²⁷ močno relativiziral veljavnost znanstvenih izsledkov. Nesoizmerljivost, ki jo za (ne)primerljivost konkurenčnih teorij v znanosti uvede Feyerabend, je povsem ustrezen pojem tudi pri medkulturnih primerjavah. Ko je italijanski jezuit za Kitajsko dejal, da jo vodijo filozofi, (ta ideja je venomer fascinirala evropsko razumnišvo), ni toliko napačno prevedel besede modrec (*shi*), kot pa je »poskušal imenovati, govoriti in misliti Kitajsko in kitajsko kulturo, posluščujoč se pri tem sorodnih zahodnih pojmov »filozofija« in »filozof«. Z drugimi besedami, on je za Zahod izumil nekakšno drugo, ki ga je moč asimilirati.« (Wu 2006: 71)

Problem je torej v prevodu, pa bodisi da govorimo o modrecu, mitu, bogu, filozofu in filozofiji ali o *taijiquanu*. Da gre za določeno mero nesoizmerljivosti metodoloških sistemov zahodne in vzhodnoazijske tradicije spoznavajo tudi na Kitajskem, kjer je v zadnjih letih, kot poroča Roškerjeva, izšla vrsta publikacij o problemu uporabe zahodnih znanstvenih metod pri obravnavanju kitajske tradicije. Feng Yaoming meni, da je inkonzumerabilnost plod nezmožnosti prenašanja določenih pojmov iz enega sociokulturnega konteksta v drugega. Gre torej za pojmovni relativizem, ki ga avtor ponazarja s primerom ponve:

»Vsi vemo, da Kitajci in Kitajke za cvrtje hrane običajno uporabljamo ponve z okroglim dnom, medtem ko je na Zahodu bolj razširjena uporaba posod z ravnim dnom. Z obema vrstama ponve je možno cvrti enake vrste hrane. Hrana, scvrta v obeh ponvah, pa ostaja v določenih lastnostih

²⁷ Inkonzumerabilnost v splošnem smislu pomeni nesoizmerljivost zornih kotov in to ponazarja s primerom dveh konkurenčnih teorij, med katerima se ne moremo odločiti, katera je pravilnejša. Rešitev je, da se po Kuhnu odločimo za eno ali za drugo, medtem ko Feyerabend stori korak naprej in uvede tretjo teorijo kot merilo, ki naj pokaže katera od obeh dveh je ustreznejša. Samo z izkustvenimi podatki ne moremo odločati o sporu med konkurenčnimi paradigmi. Šele z uvedbo nekega zunanega kriterija, kontrasta prvima teorijama po Feyerabendu, se inkonzumerabilnost zmanjša, pravi Malejeva. (glej Malej 2006: 121)

enaka, v drugih pa se spet medsebojno močno razlikuje. V obeh vrstah ponv je, na primer, možno cvreti jajca. To je lastnost, ki je obema ponvama skupna. Vendar pa se funkcije, možnosti in omejenosti obeh ponv medsebojno tudi razlikujejo... Te razlike pogojujejo tudi različno konsistenco, barvo, obliko in okus jajc, scvrtih v ponvah z okroglim oziroma v tistih z ravnim dnom.« (Feng po Rošker 2005a: 70)

Yaoming hoče povedati, da imamo različne referenčne okvire, to je teorije, za »obdelovanje« stvarnosti, in ne enega samega. Prav tako pa so produkti tega »cvrtja« lahko različni: v enem referenčnem okvirju poudarjajo določene lastnosti, v drugem pa se bolj izrazijo neke druge. Wu, kot že zapisano, opozarja, da je bilo o Kitajski večina izrečenega v okviru zahodnih referenc, s tem pa je Kitajska *kot takšna* izginila ter se spremenila v isto Zahodu oziroma, menim, pogosto tudi v njegov alter ego.

6.2. Dekonstrukcija

Zahodni pogled na Azijo, orientalizem dejansko težko obstaja brez nečesa kar je kontrastno predstavi Zahoda o njegovi lastni zahodni kulturi, saj zunaj dihotomij težko perceperiramo stvarnost.²⁸

Ustvarjanje dihotomij je temeljno načelo kognicije Zahoda in je (morda vzročno) povezano s temeljnimi načeli aristotelovske logike, strukturo (indoevropskih) jezikov, družbenim sistemov in številnimi še nedognanimi dejavniki. Čeprav jih ne znamo vzročno prav razvrstiti, pa vsi ti elementi brez dvoma vplivajo na nekatere posebnosti zaznavanja sveta pri zahodnjakih v primerjavi z azijskimi pogledi na svet. Ta drugačnost se kaže v ločevanju subjekta od objekta, kakršno je prevladalo v diskurzih tradicionalne Evrope, in ki se izraža na večih ontoloških ravneh: v svetem kot ločitev stvarnika od stvarnosti, v profanem kot ločitev človeka od zunanjega sveta, v psihologiji kot ločitev notranjosti od zunanosti in v jeziku kot ločitev na osebek in povedek ali na subjekt in predmet v stavčni analizi.

Filozofija pa se nujno konstituira v relaciji do drugega in Kitajska je v zahodnih filozofskih in znanstvenih diskurzih že dolgo takšna »drugi«, ugotavlja Wu. (glej Wu Xiaoming 1997: 25) Zahodna filozofija kitajsko filozofijo konstituira kot filozofijo, na katero meji in je z njo hkrati v opoziciji. Zahodne mislece Kitajska pogosto privlači zaradi svoje drugačnosti in originalnosti, a te drugačnosti ni moč gledati drugače kot skozi metafizične opozicije, pravi Wu, in trditev ponazori z Marcelom Granetom, ki je v nasprotju z Zahodno mislijo, ki ločuje človeka od narave in postavlja subjekt nasproti objektu, pripisal »največjo zaslug« kitajski misli, da ji nikoli ni bilo treba ločiti človeka od narave in da je človeka pojmovala v okviru družbenega. (glej Granet po Wu Xiaoming 1997: 28) V nasprotju s teističnim Zahodom je kitajska misel tako za Graneta v bistvu humanistična. Zaradi njene navezanosti na modrost in zmernost naj bi po Granetu duh Kitajske najprimerneje označevala formula: niti Bog niti Zakon. (glej Granet po

²⁸ To podpoglavje je povzetek objavljenega članka (Maselj 2006: 1- 12)

Wu Xiaoming 1997: 28)

Teško je, pravi Wu, ne podpisati te Granetove oznake, če je še ne dekonstruirani metafizični jezik s svojimi konceptualnimi opozicijami edini jezik, ki nam je na voljo. Če hočemo dekonstruirati ta jezik, moramo najprej dekonstruirati metafizični koncept Boga, trdi Wu. In »če je Zahodna filozofija, po Heideggerju, teologija, izjava o Bogu, potem sta dekonstrukcija Boga in filozofije eno in isto.« (Wu Xiaoming 1997: 12)

V zvezi s to dekonstrukcijo nas na tem mestu zanima predvsem to, da se »identiteta Drugega neizogibno pojavlja v seriji konceptualnih opozicij, ki vodijo diskurz o drugem, identiteta Drugega je bistveno nestabilna, odvisna od tega kako Jaz razlikuje sebe od tega Drugega.« (glej Granet po Wu 1997: 29)

Kitajska kot ta Drugi je najpogosteje igrala vlogo diametralnega nasprotja Zahoda. Že Leibnitz (glej Leibnitz po Wu 1997: 30) je dodajal praktično Kitajsko teoretični Evropi, ker se je zdelo, da tej nekaj manjka. Hegel kritizira Vzhod zaradi pogreznjenosti vzhodnega duha v naravo. (glej Hegel po Wu 1997: 30) Hegel je kritičen do razumevanja enotnosti duha in narave kot najboljšega stanja. Zanj je to najnižje, najmanj resnično stanje duha. In dokler duh ne bo sebe osvobodil od narave, ne more imeti splošnih ciljev. Enako je z voljo, pravi Hegel, ki lahko hoče moralno in dobro le, ko hoče splošno. Zakon je namreč splošna volja. Orientalni karakter pa je zaradi svoje pogreznjenosti v naravo usmerjen na končnost in ne na splošno ost. Vzhod zato ne more doseči svobode zavesti in misli in duh se ne bo mogel nikoli dvigniti do stanja splošnosti. (glej Hegel po Wu 2006: 80) Wu se ob tem vpraša, kako je lahko Heglov splošni duh na Vzhodu tako pasiven, če je življenje duha po definiciji neumorno delovanje? Gre za to, da je bil takšen brezupen položaj Vzhoda, ta potopljenost duha v naravo in stanje ne-zavesti, skrajno zaželen na Zahodu, ugotavlja Wu. (glej Wu 2006: ibid.)

To enotnost duha in narave Zahod razumeva, če se izrazim psihoanalitično, kot vzhodnjaček o željo po nezavednem. Zavedno Zahoda si v skladu s svojo predstavo o Drugem predstavlja Vzhod kot zahodno nezavedno.

6.3. Kitajski mit kot evropska reprezentacija

Orientalizem je poleg velike količine eksaktnega znanja o Orientu proizvajal tudi znanje drugega reda - ki se je, pravi Said, skrivalo v »orientalski« pripovedki, mitologiji o skrivnostnem Vzhodu, predstavah o azijski zagonetki - ki je imelo svoje lastno življenje in ki ga je V. G. Kiernan posrečeno imenoval »kolektivno evropsko sanjarijo o Orientu.« (Kiernan po Said, 1996: 73)

Ta sanjarija pa se izvrstno vklaplja v odnos med Zahodnim Jazom in drugim (ki je to, kar jaz nisem), njegovim protipolom v obliki holističnega odnosa s sveta, kakršnega je zmožna v univerzum potopljena »vzhodnjačka duša«. Tipično takšna naj bi bila tudi

»kitajska duša«. Filozofi so potrdilo za ta univerzalizem naš v konceptih kitajskih klasikov. Laozi pravi, da je velika Dao »povsod prisotna, lahko je tukaj in tam. Vse obstoječe je od nje odvisno in je ne zapuša. Ona ustvarja in vendar si ne lasti te časti, ona hrani in preživlja vse obstoječe, in vendar mu ne vlada.« (Laozi po Rožer 2005: 199)

Če je v krščanskem konceptu stvaritve sveta stvarnik ločen od človeka in je ta ločenost, samostojnost, ena njegovih bistvenih lastnosti, je kitajski dao lahko »tukaj in tam« in sodi zato k osrednjim konceptom immanentne metafizike.

Primer, kako je Evropa udomačevala eksotičnost Orienta, je tudi sprejemanje islama na Zahodu, ki je bilo v očeh krščanskih mislecev omejeno s krščansko vero. Ker je bil temelj te vere Kristus, so domnevali - povsem zgrešeno, pravi Said - da je Mohamed za islam isto kot Kristus za krščanstvo. Od tod polemično ime »mohamedanstvo«, ki so ga nadeli islamu. (glej Said 1996: 83)

Kakor filozofija odgovarja na vprašanje, kako je, tako mitologija odgovarja na vprašanje, kako je bilo in mitologi so, v veliki meri, sklicujoč se eden na drugega, sklenili, da se mora ta koncept odražati tudi pri mitskih začetkih. V podkrepitev te teze najpogosteje navajajo mit o Pan Guju.

Pri starih Kitajcih je bilo kozmičnemu velikanu ime Pan Gu in je obstajal, še preden je bilo karkoli ustvarjenega. Božanski orjak je nebesom in zemlji dal njuno obliko. Ko je jokal, so njegove solze ustvarile Rumeno in Dolgo reko; ko je dihal, se je dvignil veter; ko je govoril, se je sprostilo grmenje; in ko je pogledal naokoli, so pobliskavale strele. Ko je umrl, je razpadel, iz njegovega telesa pa je zrastle pet svetih gora Kitajske. (Jung 2003: 202)

Ne le v kitajski, tudi v drugih starih kozmogonijah lahko vidimo, kako svet dobesedno nastane iz kozmičnega človeka. Božansko bitje razpade, a ne izgine, še naprej ostane prisotno v naravi, pa tudi v človeku, ki nastane iz njegovega semena. Po takšem naziranju je torej Bog vseprisoten: iz njega so gore, reke, nebo in zemlja, pa kovine in tudi ljudje. Takša kozmogonija je primerljiva tudi s perzijskim mitom o velikanu Gajomartu, katerega so upodabljali kot velikanski lik, ki oddaja svetlobo. Ko je umrl, so iz njegovega telesa vzniknile kovine vseh vrst, iz duše pa je nastalo zlato. Njegovo seme je padlo v zemljo in iz njega je vzklikal prvi človeški par v obliki dveh rabarbanih grmičkov.

V Indiji pa imamo mit o kozmičnem bitju Puruši, ki so ga pri prvobitnem žrtvovanju razkosali in iz delov njegovega telesa so nastali vesoljni svet in štiri družbeni razredi. (Cavendish 1988: 16)

Tudi v zahodni civilizaciji poznajo ideje o kozmičnem človeku, ki so povezane s simbolom prvega človeka Adama. A med azijskim in zahodnim naziranjem je pomembna, in zelo redkokdaj opažena razlika, pravi Campbell. Judovska legenda pravi, da je Bog, ko je ustvaril Adama, zbral rdeč, črn, bel in rumen prah s štirih koncev sveta, tako da je Adam segal od enega konca do drugega.

Tu imamo torej Boga, ki je ustvaril prvega človeka, ki je nato nadaljevalec in simbol enosti vsega človeka, v prejšnjih dveh primerih pa imamo Boga, iz katerega nastane vsa narava, vključno s človekom, poudari razliko Campbell. Bog, človek in narava so tu potemtakem eno in isto, med njimi ni ločnice, medtem ko imamo v evropski tradiciji na eni strani Boga, velikega kreatorja, in na drugi človeka, četudi kozmičnega, ki ga je ustvaril. Človek in Bog sta na Zahodu odtlej ločena, na Vzhodu pa sta neločljivo povezana. (glej Campbell 1985: 9) Takša interpretacija je privlačna in se ujema tudi z razmišljanji filozofov o različni strukturi kognitivnega aparata med ljudmi ti. Vzhoda in Zahoda, vendar se mi zdi potrebno dodati, da morda drži za obdobje po zmagi velikih monoteističnih religij, ne pa za predkršansko, mitološko, obdobje. Rekel bi, da Campbell primerja dva med seboj le na videz primerljiva koncepta.

Kozmičnega velikana, ki ga Campbell pripisuje Vzhodu, poznajo namreč tudi druge, zahodne, mitologije. V skandinavski mu je ime Ymir, in s svojim mlekom ga hrani krava Audhumle, dokler ga nekega dne ubijeta dva brata boga Odina. »Njegovo truplo sta odvlekla v sredino Ginnungagapa in iz njega naredila svet. Ymirjeva kri se je spremenila v morje in jezera, iz mesa je nastala zemlja, iz kosti gore, iz njegovih zob in čeljusti pa skale ...« (Cavendish 1998: 180)

Za slovenski prostor je še posebej zanimivo, da bila ideja o ustvarjenju naravnega okolja iz telesa prabitja znana tudi našim prednikom, le da namesto velikana nastopa Bog:

Med ljudmi je stanoval Bog sam z duhom in trupom in jih hranil z nebeško mano. Toda ljudje so bili nesrečni, ker so se bali božje mogočnosti in bleš obe. Od vednega trepeta niso mogli v slast ne jesti, ne piti, nikar se po svoji volji kratkočasiti. Bogu so se ljudje smilili. Ločil se je od svojega trupla in se preselil v nebesa. Truplo pa mu je na Zemlji zgnilo in se spremenilo v rodovitno prst. V božji prsti so si iskali ljudje sami svojega živeža in niso več potrebovali nebeške mane. In še le zdaj so se začeli veseliti svojega življenja in so bili srečni. (Šmitek 1998: 19)

Ob tem mitskem fragmentu gre opozoriti na dve stvari. Bog je našim prednikom res dal svoje telo, ne pa tudi sebe. Sam se namreč preseli v nebesa. Med njim in ljudmi nastane razdalja. In šele s to razdaljo, s tem ko se Bog umakne iz neposredne bližine ljudi, se ti lahko začnejo veseliti življenja. Življenje v neposredni božji bližini je očitno nemogoče, moč Boga je strašna in njegovo obličje preveč nepojmljivo, da bi človek lahko pogledal vanj. Brez dvoma je to že razpoloženje, ki je daleč stran od mita, in ga morda povzroči silna koncentracija moči, ki jo človek pripisuje enemu samemu kreatorju, potem ko se zaradi vzpona racionalizma odpove razpravi te moči na svet narave in svojih mitskih prednikov.

Kot vidimo, Campbell v resnici ne govori o razliki med mitologijami Azije in Zahoda in tudi ne o razliki med azijskimi mitologijami in zahodnimi religijami, ampak o psihološki razliki med Azijo in Zahodom, kakršno je sprožil nastanek religije, še posebej monoteističnih religij. Posebno, in nadvse obšerno, vprašanje pa je, zakaj je azijskim

religijskim (ali filozofskim) sistemom uspelo v sebi ohraniti holistični pogled na kozmos, kar je sicer ena temeljnih mitskih značilnosti.

Zen budistični filozof Suzuki je značilnost zahodnjaške duhovnosti povzel v naslednji izjavi: »človek je proti Bogu, narava je proti Bogu, človek in narava sta drug proti drugemu.« (Suzuki po Campbell: 1985: 130)

To je stanje, ki je klicalo po utopičnem drugem, in ta drugi je se je imenoval Kitajska. A s tem, ko je filozofija je vedno mislila drugega kot lastnega drugega, je tudi zgubila esenco tega drugega. Ko je ta zgubil svojo drugost, je postal isti, ugotavlja Wu, ki predlaga za osnovni predlog dekonstrukcije Bit kot metafizični koncept Boga, ker je ta bit na zahodu temelj, iz katerega vse izhaja. (Wu Xiaoming 1997: 37)

Temeljnega pomena za razlikovanje azijskih in zahodnih mitologij so različni pristopi k kultiviranju duš, poudarja Campbell. V indijskem mitu je princip ego, jaz, identificiran s principom ugodja, torej z izkušnjem, v freudovsko-jungovski psihologiji pa je njegova funkcija vedeti in se ravnati do zunanje realnosti (Freudov princip realnosti); ne torej do realnosti metafizičnega ampak fizične, empirične sfere časa in prostora. Z drugimi besedami: duhovna zrelost, kot jo razumeva Zahod, zahteva diferenciacijo ega od ida, v Aziji pa je koncept ega izpodbijan, češ da gre za zablodo, ki jo je treba razkrojiti. (glej Campbell: 1985: 15)

Ali ne kaže prav ta Cambellova trditev tipične polarne delitve med Jaz in Drugi, na kakršen način opozarja Wu? Na eni strani njegove interpretacije imamo namreč ego, ki se loči od nezavednega (ida), išče znanje in se ravna glede na zunanost, na drugi pa ego, ki je pogreznjen v telo, se uči s čutenjem in pravzaprav samega sebe negira. Na eni strani imamo zahodni Jaz, ki je ločen od narave in Boga in na drugi Drugega, ki je z Jazom v opozicijskem nasprotju istega: vzhodno je le nezavedno zahodnega. Zahodno razumevanje Pan Guja je, če ga pogledamo v luči Cambellove posplošitve, le antipod Zahodnega monoteizma. Na tak način je Pan Gu postal povsem »domač« predvsem pa razumljiv Zahodni misli, zaradi tega pa je morda temu mitologemu pripisanega več pomena, kot ga dejansko ima.

6.4. Mana

Nismo le do Kitajske tako nekritični, da jo jemljemo v paketu kot zahodnega Drugega. Podobne tendence kažemo do vseh drugih. Tako smo pripravljene misteriozne moči pripisati Aboriginom, Polinezijcem ali Afričanom, čeprav - oziroma prav zaradi tega - v znanstvenih sistemih zanje ni definicij, niti klasifikatornega merila. Te skrivnostne moči so praviloma vezane na neko kozmologijo in magijo, kot sestavni sistem te kozmologije. Magijski sistemi imajo svojo lastno logiko, ki je logika prevladujoče kozmologije, prav tako kot je logika znanosti, logika zahodne, na aristotelijanskih premisah dokazovanja utemeljene, racionalne kozmologije. Tej kozmologiji je magijski sistem relativno tuj, če posebej zato, ker nima ustrezne vzporednice in zato tudi ne

terminologije, s katero bi si lahko pomagali pri pojasnjevanju magičnih moči.

»Sploš o vzeto se antropologi strinjajo z izenačevanjem magije s sistemom verovanj, praks in institucij, na podlagi katerih lahko posameznik ali skupina ob posedovanju določenega visoko specializiranega znanja empirično nepreverljivo vpliva na potek naravnih in socialnih dogodkov ali stanj.« (Šterk 1998: 36)

Magijski sistemi imajo svojo logiko, ki racionalne argumentacije ne nadomeša, ampak ji je komplementarna, pravi Karmen Šterk, ki meni, da so sistemi magije tako kot znanosti enakovredni v smislu orodij za vzpostavljanje reda, ki je »človeku in kulturi temeljna orientacija in osnova vsakega razumevanja, tolmačenja in prisvojitve sveta. Vsak od omenjenih sistemov po svojih najboljših močeh preprečuje dezintegracijo, anomijo in kaos.« (Šterk 1998: 37)

Prav tako je mana, kot »vsepacifiki univerzalni izraz za nadnaravno moč ali vpliv« (Šterk 1998: 38), nek avtonomen pojav, ki se uvršča v širši magijski sistem. Ta je zasnovan tako, da sproža manipulacije z mano v želeni smeri bodisi da gre za njeno prilaščanje ali učinkovanje na smer njenega delovanja. Zaradi svojih atributov in neprevedljivosti v pojmovni sistem Zahoda je mana za evropsko pojmovanje skrajno eksotičen pojav, ki je zaradi njegove zelo ohlapne definiranosti raziskovalcem pogosto priročno sredstvo za označevanje nejasnih konceptov, kakršni je denimo magija.

Nagnjenost antropologov, da za predmete svojega preučevanja iz tujih kultur jemljejo le najbolj eksotične elemente, je zapazil Keesing, ki meni, da se antropologom pri tem zdi nujno tem elementom dati kar najbolj eksotično razlago, pa če je v skladu z dejstvi ali pa ne, povzema Šterkova. Keesing v zvezi z mano zapiše: »Mana kot neviden medij moči je izum Evropejcev, ki so iz lastnih predstav in metafor moči ... izumili metafiziko, ki naj bi izhajala iz oceanskih ljudstev.« (Keesing po Šterk 1998: 50)

Po Keesingovem mnenju se mana namreč bolj kot na nadnaravno nanaša na socialne nivoje realnosti in je utemeljena v socialnem sistemu, ne pa v filozofiji, piše Šterkova, ki prav tako povezuje mano s socialnim kontekstom, v okviru katerega opravlja določene naloge.

Podobno kot pojav mane je buril domišljijo zahodnih raziskovalcev tudi pojav sugestibilne smrti. Gilbert Lewis, ki je vzel pod drobnogled antropološke raziskave o smrti zaradi sugestije, je ugotovil, da ni trdnih dokazov za tovrstno povezavo med (magijsko) sugestijo in smrtjo nekoga. Lewis pravi, da je šele pri poročanju antropologov bolj za »zgodbe, ki jih je nekdo slišal, poročevalci so takšne primere videli zelo redko, nobenega pa ne podpirajo ustrezne medicinske raziskave.« (Lewis 1977: 137)

Avtor se zaveda, da so potrebne prav posebne okoliščine, ki bi lahko zagotovile takšne informacije, a opozarja na previdnost zaradi

»očitne pripravljenosti, da sprejmemo takšne rezultate kot dokaz, če pridejo iz eksotičnih krajev, čeprav jih doma ne bi sprejeli tako spoštljivo. Videti je, kot da smo pripravljene zgodbe Aboriginov, Melanezijcev ali Afričanov takoj vzeti kot dokaz nekih skrivnostnih sil naše psihosomatske

moči. Bržkone bi se vedli bolj kritično oziroma manj nekritično, če bi šlo za ljudi iz našega kulturnega okolja.« (Lewis 1977: 137)

Lewisova opažanja v zvezi z magijo in primeru sugestivne smrti relativizirajo tudi Maussova poročila o primerih, ko so posamezniki umrli, ker so, v posebnih okoliščinah, delili z drugimi ideje, in verjeli vanje, ki so sugerirale, da morajo umreti. Za Maussa so takšni primeri namreč dokazovali nadvlado kolektivnih prepričanj nad posameznikom in moč prepričanj, da imajo fizičen vpliv na posameznika.

Lewis pa na zahodnih patoloških primerih statistično prikaže, da je šlo pri nenadnih smrtih takšne vrste kar v 58 odstotkih za občutek izgube najbližjega ali samopodobe oziroma statusa, v 36 odstotkih za občutek smrtne nevarnosti in v 6 odstotkih za občutek euforije. »Različni učinki se lahko izrazijo v obdobju pred smrtjo, toda najbolj stalni in vztrajni so občutki nemoči in brezupnosti, - učinki samovdaje torej.« (Lewis 1977: 137)

6.5. Pristranost znanstvenih raziskav o *taijiquanu*

Spontanemu etnocentrizmu, ki je pripravljen vsako kulturo, ki ni domača, ocenjevati z izhodišča dominantnosti domače kulture, podlega tudi znanost. Spričo takšne naravnosti so njeni izsledki včasih pristranski, kot so takšne tudi metode.

V orientalističnem diskurzu je opaziti predvsem primerjalno metodo, ki se naslanja na uporabo svojega pomenskega aparata za pojasnjevanje druge kulture. A, kot pravi Godinova, drugo kulturo lahko definiramo kot drugačno od naše prav s tem, da je njen pomenski svet v tolikšni meri drugačen od našega, da se z njim ne prekriva.²⁹ Potemtakem tudi primerjave s pomočjo 'domačih vatlov' vodijo daleč stran od uporabnih rezultatov.

Tudi statistične metode, s katerimi raziskovalci merijo pogostost, in torej zakonitost posameznih pojavov, so v svojih osnovnih izhodiščih pogosto pristranske. Ta pristranskost je, kot vidimo v primeru sugestibilne smrti, dejansko posledica naše (nezavedne?) potrebe, da v eksotičnosti iščemo o potrdilo lastnih metafizičnih predstav.

Tej nekritičnosti so v veliki meri (po moji grobi oceni več kot 50 odstotno) podvržene tudi raziskave, ki se ukvarjajo s koristnostjo gibalne veščine *taijiquan* za človekovo zdravje. Raziskave imajo večinoma vse podobne hibe: učinke vadbe *taijiquana* merijo na neki populacijski skupini bodisi brez kontrolne skupine bodisi da ta kontrolna skupina ne izvaja nobene aktivnosti. Naj navedem primer, ki ga povzemam iz časopisnega članka:

»Preiskovanke, katerih povprečna starost je bila 73 let, so razdelili v dve skupini: eksperimentalno, ki je vadila *taijiquan*, in kontrolno, katere življenjski slog je ostal nespremenjen. V posamezno skupino je bilo na začetku vključenih 24 preiskovank, vsa testiranja jih je opravilo 18. ... Eksperimentalna skupina je 18 tednov, dvakrat na teden po eno uro

²⁹Godina, V. Vesna, predavanja za podiplomske študente antropologije, FDV, Ljubljana, 2004

(20 minut ogrevanja, 30 minut učenja forme in 10 minut ohlajanja), vadila kratko, a na 11 figur poenostavljeno formo št e *yang*. Raziskava je pokazala, da je *taijiquan* varna oblika vadbe za starostnike in lahko ugodno vpliva na razmerje telesnih sestavin, mišičn o zmogljivost in ravnotežje. Te spremembe lahko podaljšajo samostojnost starostnikov in tako povečajo kakovost življenja.«³⁰ (Senčar 2007: Nedelo 25. februar)

Podobno št kost raziskav izkazujejo tudi primeri iz tujine. Frank Marquardt, nemški št or tni strokovnjak, je leta 2000 izpeljal raziskavo o vplivu redne vadbe *taijiquana* na zdravje in dobro počutje gojiteljev te večšine. (Marquardt 2004: 272- 300) Avtor, ki se tudi sam aktivno bavi s *taijiquanom*, je vprašalnik³¹ razdelil med tri skupine, ki vadijo tri različne stile *taijiquana* (*yang*, *chen* in *wu*), ni pa izbral nobene skupine, s katero bi bilo mogoče primerjati njegove, za zdravlje gojiteljev sicer zelo ugodne rezultate rezultate. Raziskava, ki zelo natančno raziskuje, kako *taijiquan* deluje na telo in psiho vadečega, sicer potrjujejo splošne ugotovitve, katere zdravstvene težave pomaga vadba večšine odpravljati.

Najugodnejš rezultate v tej raziskavi v skladu s temi ugotovitvami izpričujejo gojitelji pri težavah s hrbtom, krepitvi nožne miškulature ter izboljš št nju gibalne koordinacije. Raziskava je sicer zelo št o ko zastavljena in prinašt tudi podrobne podatke o frekvenci srca in aktivaciji različnih mišični h skupin med vadbo, pa o meditativnih aspektih vadbe in povečevanju občutka notranjega miru med gojitelji. Avtor se zaveda, da njegova raziskava ne more biti objektivna, saj so njegovi testiranci vsi po vrsti veliki privrženci večšine, in torej tudi motivirani do te mere, da lahko njihova ocena odraža njihova pričakovanja pozitivnih učinkov, zato poudarja relativnost njihovih opažanj.

Ne zaveda pa se, da je tudi njegova raziskava plod njegove lastne motiviranosti, saj niti ne pomisli, da bi potreboval kontrolno skupino, ki bi se približno toliko let kot njegovi testiranci ukvarjala s kakšt o drugo gibalno dejavnostjo. Nič drugače ni v ZDA: V članku *Studies on Health Benefitis of Tai Chi* se avtorica Charlotte Jones sklicuje na najmanj pol ducata raziskav, ki so sestavljene po istem spornem načelu, brez da bi enkrat podvomila v njihovo korektnost. (Jones 2006: 13)

Podobno hibo izkazuje tudi Kacinova raziskava, ki sicer ima kontrolno skupino, a ta se ne ukvarja z ničemer. S podobnimi metodološt kimi hibami so, kot kaže primer iz časnika Delo, obremenjene tudi raziskave o blagodejnosti vadbe joge za človekovo zdravje. Swami Saraswati vodja Biharske št le joge na vprašt nje novinarke, št e obstajajo znanstveni dokazi, da joga res koristi zdravju, odgovarja: »V neki indijski bolništ ici bodo izvedli raziskavo, s katero bodo zajeli 500

³⁰ Kot avtor raziskave je naveden dr. Alan Kacin, diplomirani fizioterapevt, doktor aplikativne fiziologije, ki *taijiquan* vadi že deset let.

³¹ Avtor je raziskavo metodološt o posnel po raziskavi dr. Klausua Moeglinga (*Untersuchungen zur Gesundheitwirkungen des Taijiquan, Prolog, Verlag, Kassel, 1998*)

bolnikov z rakom. Lahko vam kar povem, kaj se bo zgodilo: ugotovili bodo, da ljudje, ki redno vadijo jogo, bolje prenašajo bolezen in zdravljenje in hitreje okrevajo.« (Zgonik 2007: Delo 30. maj)

Vprašanje, ki se postavlja ob takšnih mnenjih je, zakaj sploh delati »znanstvene« raziskave, če lahko vpleteni že naprej povedo, kaj se bo zgodilo. Raziskave, ki ne upoštevajo, da imajo lahko tudi kakšne druge gibalne dejavnosti podobne rezultate za zdravje, ob tem, da se kultura Zahoda ponaša z neprimerljivo večjim številom raziskav o pozitivnih učinkih rekreacije (tek, plavanje, kolesarjenje, ples, pohodništvo, namizni tenis, razgibavanje itd.), kot druge kulture, je tako lahko dobra le kot dokaz tistim kritikom znanosti, ki trdijo, da lastna vpletenost vedno uniči možnost objektivnega znanstvenega spoznanja.

6.4.1. Blagodejnosti qi ni mogoče meriti brez qi

Ob tem je treba poudariti, da sama blagodejnost azijskih telesno-mentalnih tehnik za zdravje in dobro počutje nikakor ni sporna. Vendar lahko podobne trditve postavimo za številne rekreativne dejavnosti – in jih na enak način dokazujemo. Temeljno vprašanje v zvezi z učinkovitostjo *taijiquana* bi se moralo glasiti, zakaj je takšna telovadba učinkovitejša od zahodnjaške. Takšno vprašanje pa bi se nujno moralo dotakniti tistega, kar je v tej večini presežek glede na zahodnjaške gibalne veščine. To pa je koncept *qi*, ki v kulturnem podnebjju Zahoda bodisi nima domovinske pravice in se zato tudi znanstvenik in fizioterapevt, ki že »desetletje vadi taijiquan«, dela, kakor da ta koncept ne obstaja, bodisi, da tega fenomena pri najboljši volji s sedanjim znanstvenim instrumentarijem ni mogoče dokazati in zato tudi ni mogoče meriti njegove koristnosti za zdravje.

Problem znanstvenih raziskav, ki bi želele dokazovati koristnost *taijiquana*³² je, - razumljivo - da ne morejo postaviti za svoje izhodišče teze, da je človekovo dobro zdravje, tako telesno kot duhovno, odvisno od moči energije *qi*, ki teče po glavnih meridianih in napaja notranje organe, ker v Zahodnem konceptu *qi* ni substancialni element telesa. Po kitajskem razumevanju pa je *qi* lahko tudi snovna. Bistveno izhodišče Zahodnega razumevanja človeškega telesa je namreč še vedno pretežno funkcionalistično gledanje na telo kot stroj, katerega podsistemi opravljajo različne naloge.

Kitajski znanstveniki, tisti, ki so opremljeni s tradicionalnim znanjem in hkrati vešči Zahodnih znanstvenih metod, za razliko od (večine) Zahodnih, se tovrstnih raziskav lotevajo na osnovi dokazovanja energije *qi*. Blagodejnosti energije *qi* v *qi gongu* in *taijiquanu* pač ni mogoče dokazovati brez dokaza o obstoju *qi*. Za tradicionalno kitajsko medicino pa je *qi*, kot življenjska energija, integrativen element, ki povezuje telesno energijo *jing*, z duhovno energijo *shen*. V shematskih prikazih človekovega telesa je sedež telesne energije v abdomnu, sedež energije *shen* v možganih in sedež *qi*, kot

³² Podobno bi lahko trdili za indijsko jogo z njenim konceptom prane oziroma za daoistično jogo, ki se prav tako ukvarja s krepitevijo energije *qi*.

povezovalnega elementa med duhom in telesom, nekje pri pleksusu. Qi tudi integrativno povezuje notranjost telesa, notranje organe, z njegovo zunanostjo, saj teče po meridianih, kanalih za pretok energije, ki v skladu s tradicionalnim prepričanjem Kitajcev potekajo skozi notranje organe in na površje kože, kjer jih je mogoče zaznati v t. i. akupunkturnih točkah in prek njih torej tudi vpivati na pretok qi. Slednja pa hkrati povezuje pa tudi celoten organizem s celotnim vesoljem.

Dr. Shin Lin, profesor celične biologije, fiziologije in biomedicinskega inženiringa, s kalifornijske univerze Irvine (UCI), se prav na takš n način loteva raziskav, ki potrjujejo, da daje vadba *taijiquana* in *qi gonga* pozitivne rezultate, ki so dejansko merljivi z znanstvenimi metodami.

Ena od njegovih raziskav, ki so potekale na UCI, je merjenje električne prevodnosti in kapacitete na akupunkturnih točkah, (glej Smalheiser 2004: 14-20) ki naj bi, v skladu s teorijo o povezanosti notranjih organov z akupunkturnimi točkami na koži, potrdilo korelativnost med stanjem notranjih organov in prevodnostjo njim ustreznih meridianov. V svojih raziskavah se je Lin, tudi mojster borilnih veštin, osredotočil na pretočnost meridianov pri izkuš njih gojiteljih *taijiquana* in *qi gonga* in sicer pred 15 minutno vadbo in po njej. Električno prevodnost meridianov so merili s spremembami električne kapacitete na elektrodah v akupunkturnih točkah na konicah prstov, ker so lahko dosegljive z merilnimi elektrodami, in na drugih ustreznih akupunkturnih točkah, ki so, po tradicionalnem učenju, na istih meridianih. S primerjavami električne prevodnosti med dvema elektrodama so preverjali hipotezo, da je večja prevodnost meridianov indikator boljšega zdravja testiranih oseb.

»Merili smo vseh 12 meridianov, ki v kitajski tradicionalni medicini ustrezajo glavnim organom v našem telesu. Povprečna prevodnost na točkah na konicah prstov se je po vadbi povečala za 35 odstotkov, kar je zelo pomembna sprememba. Ko so iste osebe prosili, da v enakem časovnem intervalu vozijo sobno kolo, je bila razlika prevodnosti pred vadbo in po njej le pet-odstotna. Ko so iste osebe nato dvigale š uteži, pod istimi pogoji, razlike v prevodnosti skoraj ni bilo več zaznati.« (Lin po Smalheiser 2004: 14-20)

To pomeni, zaključuje Lin, da je nekaj enkratnega v vadbi *taijiquana* in *qi gonga*, kar se razlikuje od vožnje sobnega kolesa ali dviganja uteži. Edini takš n primer pomembnega povečanje električne prevodnosti med dvema točkama na istem meridianu je mogoče izmeriti š pri akupunkturnem tretmaju, poudarja Lin. Ob tem opozarja, da povečanje prevodnosti v meridianih pripelje hkrati tudi do povečanega pretoka krvi, kar je prav tako koristno za zdravje. Strokovnjaki za *taijiquan* namreč trdijo, da – ob pravilni vadbi – namen (misel) vodi qi in kri, ki da potekata skupaj. Zato je Lin v nekaterih svojih raziskavah vzel pretok krvi kot surogatni marker za qi.

Tudi Zahodna znanost bi lahko vzela kri kot marker za qi, vendar je

njen koncept krvi oziroma krvožilja drugačen; razumljen je predvsem funkcionalno kot komunikacija med različnimi telesnimi podsistemi. Z Zahodnim konceptom krvi, niti s kakšnim drugim ustreznim znanstvenim konceptom takšnega integrativnega koncepta in holističnega pogleda povezanosti človeka prek *qi* z vsem ostalim v vesolju, ni mogoče predstaviti.

7. Izvor različnih principov učinkovanja

Qi je temeljni koncept, ki prežema celotno kitajsko kulturo od filozofije in literature do tradicionalne medicine in gibalnih veštin, kakršni sta *qi gong* in *taijiquan*. Prva je osredotočena na rabo *qi* za krepitev zdravja, druga pa za integracijo telesa oziroma, kot že rečeno za učinkovito povezavo telesne energije *jing* in duhovne energije *shen*. V borilnih veštinah se *qi* obravnava podobno kot zrak. Giblje se s krvožilnim sistemom in prenaša energijo. Povezana je torej s krvožilnim in živčnim sistemom in prenaša oziroma kontrolira energijo. (Zhang 2007: 14)

Qi, tega osrednjega pojma kitajske kulture Kitajci niso nikoli natančno, bolje rečeno, verbalno definirali. Skozi tisočletja so z opazovanji in eksperimenti akumulirali ogromno spoznanj in številna izrazili tudi v tehnologiji, ne le v filozofiji, vendar jih niso nikoli organizirali po nekih osrednjih znanstvenih principih. Tako je tudi koncept *qi* nekaj, kar sicer povsem razumejo – to lahko sklepamo iz njegove široke uporabe v vsakodnevnemu življenju – vendar pa tega ne morejo izraziti v skladu z zahtevami sodobne znanosti. Razumevanje *qi* smatrajo kot intuitivno, vendar pa vedo zelo natančno pojasniti, kako deluje. Največ pozornosti so namenjali prav učinkovitosti te energije na vseh področjih oziroma možnosti njenega neoviranega pretoka.

V središču pozornosti je bilo vedno vprašanje, kako omogočiti, in ne izsiliti, situacijo, ki bo sama proizvajala učinke, brez trošenja odvečne energije. Preveč učinka ubija učinkovitost oziroma kot pravi kitajska tradicionalna misel: ni prihodnosti za nekaj, kar je že polno, lahko se kvečjemu razlije čez rob, oziroma kot pojasnjuje Jullien: nekaj, kar je že napolnilo celoten horizont, s tem blokira vsa nadaljna pričakovanja, in zato ne more več izpolnjevati svoje funkcije. (glej Jullien 2004: 108)

Največja učinkovitost je zato v praznini, tako kot je praznost bistvo, ki ga poseduje dolina, da lahko izvede svoj poln učinek, parafrazira Lao Zija Jullien (ibid.).

7. 1. Transformacija vs. akcija

Praznina je torej tisto, kar omogoča učinku, da se zgodi. Prav tako pa se učinek ne more zgoditi, kadar je polnost tako nasičena, da skozi njo ne more več prodirati praznost. Kadar je praznost elimirana, je tudi interakcija, ki jo omogoča, uničena, in učinek se ne more izraziti. Interakcija med praznostjo in polnostjo (*yin* in *yang*) je torej tisto, kar omogoča vsak učinek. Takšna logika pa je tudi podlaga Jullienovi tezi, da obstajata v osnovi dve temeljni metodi doseganja učinka. Njuno apliciranje pa je temelj razlikovanja med kitajsko in zahodno kulturo. Za prvo je značilno iskanje učinka s transformacijo, ki poteka s prilagajanjem, za drugo pa forsiranje učinka z akcijo.

Ta na akciji utemeljena predstava o posledicah učinkovanja ima svoje korenine v antični Grčiji, ugotavlja Jullien. Aristotel, kot temelj zahodne

misli, si je zamišlja al akcijo na temelju dveh nasprotnih si modalitet: lahko je izpeljana svobodno in prostovoljno lahko pa je neprostovoljna; njeni principi so lahko znotraj nas, ali pa ukrepamo pod prisilo oziroma zaradi nevednosti. Na ta način je grški filozof opozoril na izbiro subjekta, da odloča, kako bo deloval.

Zanimivo, da kitajski jezik nikoli kategorično ne predpostavlja nasprotij med aktivnim in pasivnim (kot bi rekel jezikoslovec: med tvornikom in trpnikom). To pomeni, da ti obliki izražanja nista dva ločena glasova. V večini primerov pušča kitajščina razliko neodločeno in opisuje operacije s stališa ne toliko dejavnika ampak bolj 'funkcioniranja'.

Primer takšne situacije je učinkovitost zaradi vplivov, ki so rezultat pogojevanj.³³ Jullien to razloži so primerom iz bitke, ko nas potencial same situacije oskrbi s pogumom. Kitajski general je, da bi izzval pogum vojakov, pogosto namenoma pripeljal vojake v položaj brez izhoda, natančneje v položaj z enim samim izhodom, ko jim ni ostalo drugega, kot da se borijo kot levi, če so želeli preživeti.

Kako lahko takšen pogum pripišemo sami sebi, saj nismo mogli izbirati, da bi bilo tako. Je integralno za nas in hkrati nas sili k takšnemu vedenju. Delitev na aktiv - pasiv, kot jo definirajo Zahodne slovnice, je preozka, da bi zaobjela takšno razmišljanje. Ker karkoli me vleče v takšno ravnanje, ni niti znotraj mene, niti mi ni ukazano od zunaj; ampak nekako prehaja skozme.« (Jullien 2004: 52)

Medtem ko je akcija osebna in se nanaša nazaj na subjekt, je takša transformacija trans-individualna in njeno posredno učinkovanje razpušča subjekt. To pa gre, seveda, v prid kategoriji proces, pravi Jullien.

Za kitajskega misleca svet ni bil nikoli objekt spekulacije; ni bil torej stvar »znanja« (Aristotelova *theorein*) na eni strani, in »akcije« na drugi. Nikoli ni skonstuiral sveta idealnih oblik, arhetipov ali čistih esenc, ki bi bil ločen od realnosti. Celota realnosti je bila zanj reguliran in kontinuiran proces, izvirajoč iz interakcije vseh vpletenih dejavnikov (ki so si hkrati nasprotujoči in komplementarni: znamenita *yin* in *yang*). Red (zakon) torej ne izhaja iz modela, ki ga nekdo fiksira v svoj pogled in nato aplicira na stvari,³⁴ ampak je v celoti vsebovan znotraj toka realnosti, ki ga usmerja na imanenten način, in s tem zagotavlja njegovo živost. (glej Jullien 2004: 15)

Ker kitajski svet torej ni dihotomija znanje - akcija, kitajska misel tudi ni zasnovala odnosa teorija - praksa. »Ne zaradi ignorance ali ker bi bila otročja, ampak preprosto zato, ker se je izognila konceptu - prav tako, kot se je izognila pojmu Biti in misli o Bogu. (Jullien 2004: 15)

³³ Orig: Efficacy through influence, which results from conditioning.

³⁴ Jullien izpostavlja navezanost Zahodne misli na zgodnje grške kategorije, čeprav se odvisnosti od njih več ne zavedamo: »Začrtamo neko idealno obliko (eidos), ki jo vzamemo za cilj (telos) in nato delujemo na tak način, da postane dejstvo. Videti je, kot da vse poteka brez besed - cilj, ideal in volja: z očmi se fiksiramo na model, ki smo si ga zamislili, ga projiciramo na svet in na njegovi podlagi zasnujemo načrt, kako ga izpeljati, izberemo način posredovanja v svetu in damo realnosti obliko.« Natančneje »že Aristotel nam pove, da naj, glede na ideal, na katerega smo fiksirali pogled, vodimo svoje delo.« Funcioniranje modela ne glede na okoliščine in dejstvo, da smo si posamezniki različni, ostaja vedno nevprišljivo: »Model je določen na 'teoretični' osnovi, ki mora biti, ko je enkrat zasnovana, prepuščena v 'prakso'.« (Ibid.: 1 -3)

7. 2. Jezik in logika

Odsotnost pojma Biti pa močno zaznamuje tudi kitajski jezik, saj je vsaka oblika formalne logike tesno povezana z ustrojem jezika, v katerem je nastala.

»Evropske kulture so lahko prevzele bistvene elemente Aristotelove logike, ker so njihovi jeziki osnovani v enakih strukturah kot starogrški jezik. Za razvoj tovrstne logike je na primer neobhodno potreben obstoj glagola 'Biti', ki se ne uporablja samo kot kopula, temveč tudi kot določitev eksistence. Ta funkcija je ena osnovnih značilnosti evropske logike in je tesno povezana s pojmom identitete. Iz mnogoplastnosti tega glagola izvira vrsta filozofskih problemov. Tako je na primer pojem substance, ki predstavlja eno osrednjih kategorij zahodnega mišljenja, neločljivo povezan s strukturo 'osebka - povedek' evropskih jezikov, in z dejstvom, da je glagol 'Biti' mogoče uporabiti v funkciji povedka. Neobhodnost kategorije osebka vselej nakazuje potrebo po njegovi miselni osnovi. To, za kar se v Evropi izraža, da 'je', mora tudi obstojati. Tako je ustvarjen pojem substance. V tej zvezi je zanimivo dejstvo, da kitajski jezik ne pozna in ne potrebuje glagola 'Biti' kot definicije obstoja, ki bi lahko znotraj strukture 'osebka - povedek' ponazarjal načelo identitete oz. difference.« (Rošker 2005: 192)

Nujnost glagola »biti« v zahodni gramatični strukturi opazi tudi škotski etnopsihiater Ronald Laing. Izraz *nebo je modro* sugerira, pravi Laing, da obstaja samostojno nebo, ki je modro:

Ta zaporednost subjekt-glagol-objekt, v kateri »je« deluje kot veznik, ki združuje nebo in modro, je rojstvo zvokov, in sintakse, znakov in simbolov, v katere smo popolnoma omreženi in ki nas ločujejo od in hkrati napotujejo na ta neizrekljiv nebo-modro-nebo ... A v izrazu *nebo je modro* mi rečemo nebo »je«. Nebo obstaja in je modro. »Je« služi, da vse združuje in hkrati »je« tudi ni nobena od stvari, ki jih združuje. (Laing 1967: internet)

»Je« torej v indoevropskih gramatičnih strukturah imanentno izraža tudi substanco, medtem ko kitajski jezik, kot rečeno, ne pozna in ne potrebuje glagola »biti«. In kakor je v evropski miselnosti pojem substance tesno povezan s pojmom Boga, tako kitajska miselnost ni razvila ne enega ne drugega in niti, kot rečeno pojma »biti«. Prav ta neobstoj izraza »biti« pa tudi nazorno kaže, kako Kitajska ni nikoli razvila ontološke vede. Jezik in zakoni mišljenja so medsebojno zelo odvisni, zato imajo tudi razlike med evropsko in kitajsko filozofijo svoje osnove v lingvistiki. To je osrednja teza enega najpomembnejših kitajskih filozofov 20. stoletja Zanga Dongsuna, ki vidi osrednji razlog za specifično »kitajskega« mišljenje a v dejstvu, da znotraj strukture kitajskega jezika ni jasne ločnice med osebkom in povedkom. (glej Rošker, 2005a: 173; Rošker 2005: 186)

Dongsun je tako tudi opozoril, da »Kitajske miselnosti ni mogoče stlačiti na ogrodje zahodne logike; lahko rečemo, da predstavlja logika, kakršna se je razvila na Kitajskem, popolnoma drug sistem.« (Rošker, 2005a: ibid.)

Specifični kitajskega mišljenja je predvsem tuje temeljno načelo tradicionalne evropske logike, t.i. zakon identitete ($A = A$), s tem pa tudi

t. i.. zakon nasprotja (A ni ne-A). Tako se tudi definicije ne tvorijo kot izenačenja med definicijami in definiranim (A = A), ker zadostuje, če se določen izraz ponazori z drugim podobnega pomena (A = A'). Tradicionalna kitajska miselnost se, po Dongsunu, namreč osredotoča na interpretacijo simbolov, ne meneč se za »substančne osnove« stvarnosti.

Percepcija sveta v kitajski kozmologiji je drugačna od tradicionalne evropske percepcije zaradi temeljne razlike v logičnih strukturah obeh kulturnih svetov, opozarja Jana Rošker:

»Moja hipoteza glede navedene problematike se glasi, da je percepcija stvarnosti v strukturi 'A ali ne- A' po vsej verjetnosti povezana s perceptivno ločitvijo 'stvarnosti od stvarnika', torej z idejnim izničenjem organske istovetnosti človeka od 'zunanjega sveta', ki s tem nastane, in ki nadomesti univerzalistično dojemanje sveta.« (Rošker, 2005a: 198)

Roškerjeva ob tem navaja primer krščanske religije, ki izhaja iz koncepta antropomorfne stvarnika s samostojno identiteto kot eno njegovih bistvenih značilnosti. Kar stvarnik ustvari, je od njega ločeno, niti ne razpolaga s samostojnim življenjem, stvarnik pa ohranja popoln nadzor nad svojim proizvodom. »Razmerje med stvarnikom in stvarstvom lahko torej razumemo kot razmerje pojmovne ločitve med aktivnim, prevladujočim subjektom in pasivnim, odvisnim objektom.« (Rošker 2005a: 199)

Medtem ko je v krščanski kozmologiji stvarnik ločen od stvarstva, ki ga je ustvaril, pa je kitajska Dao »stvarnica in ustvarjeno hkrati, čas pa konkreten izraz spreminjanja pojavnih oblik v procesu večne premene. S tem je zabrisana (oziroma se ne vzpostavlja) tudi naslednja osnovna diferenciacija, ki tvori temelj evropskih spoznavnih aparatov, namreč razloček med bivanjem in bivajočim.« (Rošker, 2005: 199)

Ločnica, ki jo zarezuje Roškerjeva med evropsko in kitajsko paradigmo razmišljanja, je opazna tudi v odnosu med starimi miti in novejšimi monoteističnimi religijami. Ne le v kitajski, tudi v drugih starih kozmogonijah lahko vidimo, kako svet dobesedno nastane iz kozmičnega človeka. Božansko bitje razpade, a ne izgine, še naprej ostane prisotno v naravi, pa tudi v človeku, ki nastane iz njegovega semena. Po takšem naziranju je torej Bog vseprisoten: iz njega so gore, reke, nebo in zemlja, pa kovine in tudi ljudje. V judovsko-krščanski tradiciji pa se Bog, kot smo že omenili, postavi nad svojo stvaritev.³⁵

³⁵ *Takšna naziranja pa močno vplivajo tudi na človekov odnos do svojega lastnega telesa. Ker sta telo in duh po novoveški filozofiji ločena, se lahko povežeta samo prek Boga, ki je zunanji posrednik. Duh je nenehno razpet med Bogom in telesom, slednje pa samo po sebi ni zmožno niti najmanjšega giba. Vse materialno v telesu lahko premika le Bog od zunaj. Moč, ki jo imamo nad svojim lastnim telesom, ni naša ampak moč samega Boga. Božovič pravi, da v tem kontekstu s svojim telesom lahko zgolj posredno krmilimo, »ker ni telo tisto, ki bi vplivali nanj, ampak Bog. Naše telo pa je, strogo vzeto, zgolj stroj.« (Božovič 2002: 77) Doživljanje telesa, kot ločenega od duha, kot posrednika z Bogom, pa je bržkone sprožilo tudi razlikovanje med subjektom in objektom. V vzhodnjaških konceptih ni takšnega absolutnega Gibalca, ki bi obstajal zunaj človeka, je pa težnja po obvladovanju notranje razgibanosti in ohranjanju miru, spokoja, in s pomočjo meditativnih tehnik v duhu premagovati napačno predstavo, da je lastno telo ločeno od vsega ostalega, kar pomeni tudi od svojega duha. Vzhodnjaške filozofije se zavestno zavzemajo za resnico v smislu bivanja v*

7.2.1. Logika dihonomij vs. logika analogij

Eden izmed dominantnih načinov sklepanja v tradicionalni kitajski logiki je bil t.i. analogizem. Njegova logična osnova je bila klasifikacija besed, fraz, stavkov in predlogov glede na njihovo podobnost. Antični kitajski učenjaki namreč niso posvečali veliko pozornosti logični strukturi kot antični indijski ali evropski, saj so jih mnogo bolj zanimale razlage, opisi in premitve vanja o konkretnih praktičnih vsebinah. Razlogi za takšen razmah analogizma tičijo v kulturi, katere determinante so za logiko usodnejše, kot pa za kulturo omejitve logike, pravita Qingtian in Xiaoguang. (glej Qingtian in Xiaoguang 2005: 27 – 54)

Antična kitajska kultura je poudarjala vrednost človeških bitij. »Kako lahko služiš duhovom, preden si se naučil služiti ljudem,« je govoril Konfucij. Razen tega, da je ljudi postavljala pred duhove in bogove, pa jih je kultura umešala a tudi v družbo. »Vsi ljudje na tem svetu so bratje,« je tudi popularen Konfucijev izrek (glej Qingtian in Xiaoguang ibid). Človek a eksistenca je bila potemtakem definirana skozi interakcijo v družbenih skupnostih, v skladu s tem pa je bila harmonija znotraj teh skupnost pomemben predpogoj človekovega preživetja, razvoja in uresničevanja vrednot. Harmonijo je bilo mogoče ustvarjati preko etičnih vrednot in politike.³⁶

»Učenjaki, ki so bili usmerjeni k etiki in politiki, so zato razvili kognitivno orientacijo, ki je temeljila na praktičnih potrebah in podpori praktičnim izkušnjam. Značilnosti, vsebine in usmeritve razmišljanja, kot so se razvile v antičnih kitajskih logičnih diskurzih (analoška sklepanja) niso bile osredotočene na doseganje znanja, ampak na popularizacijo določenih metod pojasnjevanja in prepričevanja.« (Qingtian in Xiaoguang 2005: 48)

Kitajska logika je bila bolj neka vrsta spoznavanje realnosti kot pa logično sklepanje. Specifike kitajske logike ni mogoče iskati v okviru zahodnih miselnih struktur, poudarja Rožerjeva, ki se sklicuje na Dongsunove razmisleke o razliki med kitajsko in aristotelovsko logiko:

»Po Zhang Dongsunu je aristotelijanska logika na podlagi zakona identitete razvila strukturo dihonomnih logičnih delitev, ki temelje na protislovjih tipa 'A in ne-A'. Tovrstna razmerja pa so vzajemno izključujoča. Dongsun: Toda kitajska miselnost se ne ukvarja s tem. Dualne opozicije, kakršne so na primer velikost in majhnost, zgoraj in spodaj, dobro in zlo, ali prisotnost in neprisotnost, se vzajemno pogojujejo so soodvisne.« (Rožker 2005: 173)

Tako kulturne kot jezikovne posebnosti so povzročile, da klasifikacijsko

svetu, ki vključuje tudi telesno eksistenco.

³⁶ Stange, ki primerja družbene pogoje za grške in kitajske filozofe v starem veku, to pa so mestne demokracije v Grčiji in uradniški fevdalizem na Kitajskem, pravi, da je bilo Grkom veliko do tega, da na svojih skupščinah enakopravnih državljanov dokažejo neko trditev po strogo logičnem postopku. V povsem drugačnem položaju pa je bil »kitajski filozof«, ki ni mogel v skupščini med enakopravnimi sodržavljani razpravljati o politiki; njegova edina možnost, da uresniči svoje zamisli, je bila, da ga je poslušal knez. V razpravi z absolutnim vladarjem pa je bilo logično dokazovanje na demokratičen način nemogoče. Samo popolnoma drugačna metoda – citiranje primerov iz zgodovine – je lahko napravila na vladarja vtis. Dokazovanje s pomočjo zgodovinskih primerov je že zgodaj v kitajski zgodovini prevladalo nad dokazovanjem s pomočjo logične argumentacije. (glej Needham, 1984: 216)

razmejevanje, kot je znano v zahodni formalni logiki (če je nekaj A, potem ne more biti hkrati tudi ne-A), v kitajski tradicionalni misli ni tako izključujoče. Dongsun je, kot prvi, definiral osnove takšne kitajske, analoške, logike. Te osnove so relacijske propozicije, kot izraz korelacij med dualnimi, a vzajemno se dopolnjujočimi opozicijami.

»Zhang je to specifično logiko, kakršna se je oblikovala in razvila v kitajski antiki, poimenoval z izrazom korelativna logika (*xiangguan lu mingxue*) oziroma s frazo logika korelativne dualnosti (*liangyuan xiangguan lu mingxue*). Za razliko od hegeljanske, na vzajemno izključujočem nasprotju (protislovju) temelječe metode, gre torej pri starokitajski dialektični logiki za dinamičen interrelacijski proces vzajemno odvisnih in dopolnjujočih se protipolov, katere najdemo že v teoretičnih izhodiščih Knjige premen (*Yi jing*).« (Rošker 2005a: 174)

Da je bila kitajska misel vedno skeptična do učinkovitosti, ki naj bi jo prinašala akcija, izvrstno pričča tudi del spisa O prazini iz Lie Zijeve zapuščine:

Odločnost je dejala Usodi: »Tvoje delovanje se ne more primerjati z mojim.«

Usoda je vprašala: »Kakšno pa je to tvoje delovanje na naravo, ki ga želiš primerjati z mojim?«

Odločnost je odvrnila:«Dolgo in kratko življenje, uspeh in neuspeh, čast in ponižanje, revščina in bogastvo, vse to je v moji moči.«

Usoda je dejala: »Stari oče Peng Zu ni bil modrejši od svetih vladarjev Jaa in Shuna, pa je vendarle doživel osemsto let. Yan Yuan po svoji nadarjenosti ni zaostajal za drugimi, pa je vendarle moral umreti star dvaintrideset let. Kongova duševna moč ni bila manjša od moči knezov, njegovih sodobnikov, pa je vendarle zašel v Chenu in Caiju v stisko. Življenjski slog tirana Zhoua v obdobju Yin ni bil boljši kot slog treh popolnih v njegovem času, pa je bil vendarle on na vladarskem prestolu. Spoštovani Ji Zha ni dobil okrožja Wu v fevd, morilec Tian Hen pa je postal samodržec v državi Qi ...

Čemu si prav onemu naklonila tako dolgo življenje, temu pa tako kratko, če se je vse to zgodilo po tvojih sposobnostih, Odločnost? Zakaj si svetniku namenila neuspeh, grešniku pa uspeh? Zakaj si spoštovanja vrednega ponižala, bedaku pa naklonila čast? Zakaj si dobre osiromašila, a, slabe pa obogatila?«

Odločnost je dejala: »če je tako, kot praviš potem vsekakor nimam nobenega vpliva na naravo. To, da se narava tako vede, je potemtakem nekaj, kar si ti storila?«

Usoda je dejala: »Če se torej imenujem 'Usoda', kako je potemtakem splah še mogoče govoriti o 'storiti'? To, kar je ravno, poganjam, to, kar je ukrivljeno, pa prenašam. Visoka starost, ki izhaja iz sebe, zgodnja smrt, ki izhaja iz sebe; uspeh in neuspeh, čast in nizkotnost, ki izhajajo iz sebe, teh tudi jaz ne morem prepoznati.« (Lie Zi 2006:81-82)

Ob tem znanem daoističnem tekstu pa je treba opozoriti, da takšnega razmišljanja ne gre enačiti s fatalizmom. Jullien opozarja, da bo antični Kitajec prav tako kot dediči grške logike, ki je poudarjala pomembnost prepoznanja prave priložnosti, nadvse pozoren, da ne bo zamudil priložnosti za delovanje. Vendar pa mora to priložnost ponuditi potencial same situacije, ne pa nekakšen načrt, kot v primeru zahodnjakega razmišljanja, pri katerem je načrt akcije »elaboriran

projekt s sekvencami operacij, ki določajo sredstva, oblikovana za doseganje posameznih ciljev ... Na splošno rečeno akcija za nas predstavlja uporabo določenih sredstev z namenom doseganja zastavljenega cilja.« (Jullien 2004: 32)

7.2.2. Logika dozorevanja situacije

Po drugi strani pa razmišljanje antičnega prebivalca Kitajske ne projicira nikakšnih načrtov na potek stvari, ampak je določeno z danimi razmerami oziroma zahtevo po kar najboljši izrabi teh razmer. »Na kratko, ni nikakršnega predvidenega rezultata, ki bi bil popoln sam po sebi, in bi kot tak narekoval način ukrepanja in nas tako vodil na naš poti. Sama 'pot' (Dao), kot si jo zamišlja tradicionalna Kitajska je zelo drugačna od naših zahodne metode.³⁷« (Jullien, 2004: 33)

Pravi trenutek za napad je določen s potencialom situacije, uči Sun Zu: »Zato zmagovita vojska najprej zmaga in šele zatem poišče boj; poražena vojska pa se najprej bojuje, nato pa išče zmago.« (Sun Cu 1996: 72) Priložnost v tem primeru ni neka trenutna možnost, ampak posledica trajajočega razvoja dogodkov in tudi končni rezultat tega razvoja. Ni nekaj, kar bi prišlo nepričakovano, ampak je sad evolucije, s katero je treba začeti upravljati, takoj ko se začne oziroma ko postane opazna. Vojaška misel je še posebej zaposlena z odkrivanjem 'potenciala situacije' v začetnem, embrionalnem stanju. »Prav nobena posebna veščina ni prepoznati zmago, ki jo že vsi vidijo. Vsi pravijo, da je zmaga v bitki dobra, vendar dejansko ni tako,« pravi mojster Sun. Komentator Zhang Yu pa k temu izreku pristavlja: »To, kar vsi vedo, je tisto, kar se je že zgodilo, ali pa je že postalo očitno. Kar pa ve le ozaveščen posameznik, je to, kar še ni prevzelo določene oblike, saj se še ni zgodilo. Vsi pravijo, da je zmaga v bitki dobra, toda resnično dobro je, če vidiš komaj vidno in zaznavaš tisto, kar je skrito. Tako dosežeš zmago tam, kjer ni nobene oblike.« (Sun Cu: 1996: 69)

Takoj ko se, še tako drobne, tendence začnejo razvijati, so povezane s spremembo situacije. Odločilni trenutek torej ni več stanje, ko se priložnost že manifestira. »Odločilni trenutek ni povezan s spektakularnostjo akcije, kakršna je akcija v grških dramah, ampak s kar največjo stopnjo diskretnosti.« (Jullien 2004: 67)

Če je mogoče odkriti ta trenutek, potem bo mogoče tudi predvideti nadaljni razvoj dogodkov in z njim upravljati. To pa je temeljni pogoj strategije tako na Zahodu kot na Kitajskem, pa tudi prva divergenca med strategijama pravi Jullien. V klasični grški misli predvidevanja nastajajo z dedukcijo iz kalkulacij, ki temeljijo na celi vrsti domnev. Izmed hipotez je izbrana tista, ki izgleda najbolj verjetna.

»Skozi umetnost racionalnega predvidevanja (*pronoia*) je grški general hotel prodreti za videz in doseči, 'kar je videti najbolj resnično', ki pa je – kot to dobro ve – tudi 'najmanj vidno'. (Kot vedno, je Zahodno poslanstvo, iskanje 'resnice', ki je prikrita za skrito Bitjo).« (Jullien 2004: 69)

V nasprotju z grškim (Zahodnim) pa se kitajski general ne obremenjuje

³⁷ *Methodos*, kot 'pot', ki jo 'sledimo', ker nas vodi 'proti' nečemu. (Jullien 2004 *ibid.*)

z nikakršno argumentacijo in ne konstruira ničesar. Vsa njegova večina je v kar najbolj zgodnjem detektiranju kar najmanjših tendenc, ki se utegnejo razviti. Prepoznavanje tendenc v začetni stopnji včasih ilustrirajo z razpoko, ki je v začetku tako drobna, da jo zazna le večje oko, nato pa se, v skladu s svojim naravnim razvojem začne povečevati in poglobljati. Takšen potek razvoja je predvidljiv in je sestavni del logike realnosti, zato je general vedno na preži za takšimi razpokami v sovražnikovih vrstah.

Toda, kaj storiti, če takšne razpoke ni? Nič! V tem primeru je treba počakati. To je temeljni poudarek, opozarja Jullien. »Razprave pravijo, da je treba počakati na razpoke na drugi strani, preden karkoli storiš. Niti pomisliti ne smeš, da bi napadel, dokler nasprotnikovi položaji niso že destabilizirani, saj bi bilo to drago in tvegano. Čakanje je del predvidevanja.« (Jullien, 2004: 70)

7. 3. Gibljivi um vs. fiksni um

Kitajski general je hkrati modrec in strateg: Z nedelovanjem čaka, da se nabere dovolj kapacitete. Logika, ki stoji za takšim razmišljanjem pa je naslednja:

»Modrec/general napravi svoj um dostopen vsemu, zato ker je razpustil vse fokusne točke, h katerim neizogibno vodijo idealne oblike in načrti in ker ga je osvobodil vseh posameznih obsedenosti, s katerimi bi ga zaradi pomanjkanja fleksibilnosti hranil. Na ta način ga je osvobodil tako od parcialnosti kot od rigidnosti, v katero se ujame vsak posamičen pogled, potem ko enkrat postane ekskluziven. Z drugimi besedami, da se naposled odkrito izrazimo, general tako dopusti svojemu zavestnemu umu, da prevzame celotno globalnost procesov, in hkrati ostane v stanju mobilnosti in fluidnosti in se tako stalno spreminja kot se spreminja tudi smer same realnosti.« (Jullien, 2004: 72)

Ta Jullienov citat se zdi nekoliko preobložen, če nimamo pred očmi Jullienove primerjave kitajskega generala z modrecem, ki se ravna po načelih velike Dao, med katerimi je tudi zahteva po pravilno naravnem umu. Pravilno usmerjen um je takšen, da ne ovira intuitivne povezanosti človeka z Daom narave. Takšen um se ne poteguje za spoznanje z logičnim mišljenjem, ampak z izkušnjo:

»Vednost, h kateri daoizem vodi, ni samo plod razumevanja, pač pa prej plod doživetja. To je tisti tip doživetja sveta, ki ga Kitajci imenujejo *wu zhi*, odsotnost vednosti oziroma znanja, saj tu ne gre za del, izrezljan iz celote, pač pa za udeležnost v celovitosti, za zrenje na dogajanje *sub specie aeternitatis*, za gojenje kozmične zavesti.« (Milčinski 2006: 123)

Ne gre torej le za strategijo, ampak tudi za um. Tudi Jung pri študiji *Yi jing*a opozarja na razliko med percepcijo Zahodnega in Kitajskega uma.

»Kitajski um, kot ga vidim na delu pri *I Ching*u, izgleda izrecno obseden z naključnimi aspekti dogodkov. Kar mi imenujemo naključje, je videti kot temeljna skrb tega posebnega uma, in kar mi častimo kot vzročnost, gre skozenj skoraj neopazno... Način, na katerega *I Ching* gleda na realnost, kaže na to, da ne odobrava naših vzročnih procedur... Medtem ko Zahodni um skrbno tehta, izbira, klasificira in izolira, se kitajska podoba trenutka

usmerja v kar najdrobnejše, nečutne podrobnosti, saj opazovani trenutek enakovredno sestavljajo prav vsi delci.³⁸ (Jung v Wilhelm 1989: xxii)

Ne gre le za filozofijo, ampak tudi za metodo, kako um napraviti odprt za vse in hkrati gibljiv in tekoč, da lahko sledi toku sprememb. Na tej točki se moramo posloviti od Julliena in analize razlik med Zahodno in Kitajsko mislijo in nameniti nekaj besed samemu konceptu gibljivega uma. Misel je navsezadnje, kot pravijo budisti, le izloček možganov, našega uma torej. Kadar imamo v glavi misli, takrat naš um ni prazen, niti ni svoboden, saj je fiksiran na te misli in kot takšne ne more zaobjemati celote situacije. Takšno naziranje je tipično za večino azijskih duhovnih praks, še posebej pa za daoizem in budizem, ki vztrajajo na meditaciji, kot metodi, ki pripomore k umirjanju, »praznjenju« uma.

Dejstvo je, da človek ne zmore poljubno upravljati s svojim umom. Tega so se že davno pred sodobno znanostjo in psihoanalitičnimi odkritji nezavednega zavedali daoisti in budisti, zato so iznašli vrsto metod, za katere menijo, da jim pomagajo pri nadzoru nad umskimi procesi.

7.3.1. Praznina

Ključni koncept v tovrstnem diskurzu je praznina, ki ima dva aspekta. Iz budističnega zornega kota označuje nasprotje od biti in bivajočega³⁹, iz daoističnega zornega kota pa se nanaša na polnost – je njen pogoj.⁴⁰ Spričo tega, da se je budizem na kitajskem prijel na

³⁸ Na podlagi razmisleka o *Yi jingu* je Jung zasnoval svoj pojem sinhronicitete: »Z drugimi besedami, kdorkoli je že izumil *I Ching*, je bil prepričan, da se heksagram, ki je bil izbran v določenem trenutku, ujema s tem trenutkom tako po kakovosti kot po času. Zanj ta heksagram predstavlja zastopnika trenutka, v katerem je bil vržen. Ta domneva vsebuje določen princip, ki sem ga sam poimenoval sinhroniciteta; to je koncept, ki zastopa obraten pogled na svet kot je vzročnost. Ker je slednja le statistična resnica, ne pa absolutna, je neke vrste delovna hipoteza, kako se dogodki razvijajo eden iz drugega, medtem ko sinhroniciteta razumeva naključnost dogodkov v času in prostoru, kot nekaj več kot le naključnost; namreč kot neko posebno soodvisnost objektivnih dogodkov med njimi samimi kot tudi s subjektivnimi (psihičnimi) stanji opazovalca oz. opazovalcev.

Antični kitajski um je razmišljal o kozmosu na način, ki je primerljiv s sodobnim fizikom, ki ne more zanikati, da je njegov model sveta nedvomno psihofizična struktura. Mikrofizični dogodek vsebuje opazovalca prav tako kot realnost v *I Chingu* vsebuje subjektivno, to je psihične pogoje v totalnosti trenutne situacije. Prav tako kot vzročnost opisuje sekvenčnost dogodkov, se sinhroniciteta v kitajskem umu ukvarja z naključnostjo dogodkov. Vzročni pogled nam pripoveduje dramatično zgodbo o tem kako nastane D: njegov izvor je v C, ki je obstajal pred D in C izvira iz B, itd. Sinhronicistični pogled na drugi strani pa poskuša ustvariti enako pomensko podobo naključja. Kako se zgodi, da se A', B', C' D' itd. pojavijo vi v istem trenutku in na istem mestu? To se zgodi v prvi vrsti zato, ker sta fizična dogodka A' in B' enake kakovosti kot psihična dogodka C' in D', in nadalje, ker vsi tolmačijo eno in isto trenutno situacijo. Ta situacija pa je razumljena, kot da predstavlja sliko, ki jo je mogoče brati in razumeti. (Jung 1989: xxiii-xxv)

³⁹ Praznina (sanskrit: *shunyata*): odsotnost vse napačnih idej o tem kako stvari eksistirajo; še posebej odsotnost pojavnne neodvisnosti, samo-eksistence pojavov. (Yeshe 2004: 112)

⁴⁰ Antični kitajski filozofi imenujejo praznino in brezmejnost, preden se je iz nje

daoističnih temeljih, sta se ta koncepta med seboj pomešala, trdi Jullien, ki praznino v daoističnem pomenu imenuje funkcionalna praznina: »Ta praznina ni 'nebit', ampak latentno ozadje vseh stvari – v smislu ozadja kot pri sliki ali kot pri tišni. « (Jullien 2004: 100)

Laozi tovrstno funkcionalnost praznine ilustrira z vrsto podob. Najbolj znan je naslednji opis praznine iz Dao de jinga (Milčinski 1992: 68)

Trideset prič obkr oža pesto –

Kjer ničesar ni,

tam je koristnost kolesa.

Iz ila oblikuje lončar posodo –

V njeni votlosti

Je koristnost posode.

Stene predirajo vrata in okna –

V njih praznini je koristnost hiš .⁴¹

Ne glede na to, kateri aspekt praznine se zdi strokovnjakom pristnejši ali pomembnejši se njuno iskanje začneja tam, kjer sta nastala – to je v umu. Ta pa ima, v teh konceptih, obliko, kakršno mu določa misel, s katero je okupiran, tako kot ima prazen prostor obliko stvari, ki ga omejujejo. In tako kot je vaza prav tam, kjer glina omejuje prazen prostor, tako sta oblika in vsebina uma določena z mislijo, s katero se ukvarja, pravijo budisti. »Z vsako novo drugačno mislijo se spremeni tudi oblika uma. Kadar se uspešno znebimo vseh misli in se potopimo v čisto praznino, ta postane oblika uma.«(Fontana 2004: 102)

Tudi budistom gre, podobno kot daoistom, predvsem za pravilen odnos: stališče je pomembnejše od akcije. Pomembna je torej zavest, ki je naravnana na takšen način, da človeku omogoča hkraten vpogled v njegovo lastno naravo in v univerzalno naravo. Takšen vpogled pa omogoča zavest, v kateri je izostal vsakdanji, udomačen način razmišljanja. Budisti zen takšno stanje, v katerem je zavest v kontinuiranem stiku z zunanjim svetom imenujejo *kensho*, čista zavest. V tem stanju čuti, kot sluh, vid, tip, ki so sicer pogost sprožilec stanja *kensho*, neposredno prepoznajo človekovo lastno eksistenco in eksistenco drugih. A to čisto stanje je v našem vsakdanjem življenju kontaminirano in skušamo z željami in pogledi, ki so vezani na človekov jaz. (Sekida 1997: 43)

ustvaril svet wu ji ali po naših vrhovna ničnost. Pred stvaritvijo, pravijo, » je nič, a vendar je nekaj. Ne vemo, kaj bi to bilo, niti od kod pride, a nekaj je zagotovo: tega ne moremo doumeti. Fiziki takšne domneve samo izračunavajo. Tega torej ne moremo zapopasti racionalno, ker je njegov obstoj le nakazan kot obrisi nečesa v megli. Filozofi so to poimenovali pojav ničnosti: ima obliko, a je brezobličen, ima robove, a je brez robov, lahko bi rekli, da je meglen kot ta opis: ko se z njim soočiš je brez sprednje strani, ko ga slediš je brez zadnje strani. In ta ničnost je izvor gibanja in mirovanja. Vse v vesolju izvira iz tega nepredstavljivega vira, ki ga Lao-Tse imenuje Tao, iz Knjige premen (yijing op. a.) pa je znan kot tai chi... Filozof je zapisal: taiji je rojen iz wu jija (vrhovne ničnosti op.a.). Je izvor dinamičnega in statičnega stanja in mati jina in janga. Če se ta dva premakneta, gresta narazen, če sta pri miru, se združita.« (Wang-Tsueng-Yueh po Jou 1991: 8)

⁴¹Milčinski v nasprotju z Jullienom meni, da »praznina na eni strani predpostavlja izničenje jaza, se pravi vsega, kar je v nas lažnega in iluzornega, na drugi strani pa, ko je bitje tako osvobojeno, vodi v rojstvo resnice.«

Pravilna zaznava je načelno torej mogoča le s tem, da k lastni zavesti pristopimo na nov način. Predvsem moramo spoznati, da je vse kar je, vključno z nami, podvrženo spremembi oziroma kot pravijo budisti: vse je neosebno. Vse je ne-jaz.

»Ko se odrečemo identifikacijam s podobami, čutnimi percepcijami in čustvenimi navezanostmi na določene občutke in poglede preteklosti, se nam razkrije nesubstancialnost vseh oblik percepcije, poružo se ukoreninjeni koncepti in s sprostitvijo doživimo zavest takšno, kot v resnici je: gibko in mehko.« (Milčinski 2006: 142)

Takšen kopernikanski obrat v zavesti gotovo ni nekaj, kar lahko storimo v (vsakem) trenutku. Azijska filozofska in duhovna tradicija je skozi tisočletja razvijala tehnike za pravilno naravnost zavesti, ki je pogoj kultivacije osebnosti. V okviru filozofsko-religiozne misli so nastale raznovrstne telesno-mentalne oz. psiho-fizične tehnike, ki vaditelja postopoma pripravljajo na krepitev pozornosti kot pogoja za t.i. razširitev zavesti. Meditacija na neki objekt, točko ali pa na različna stanja, ko meditant opusti oporno točko, je le eden izmed načinov - in znotraj njega je, kot je razvidno - veliko metod. Poleg meditacije in poti tišine, je tudi pot pesništva in pot *koana*, pa pot slikarstva, pa tudi pot loka in pot meča. Ne le pero, tudi meč je sredstvo za kultivacijo človeka – pod pogojem, da pomaga razvijati pravo zavest.

Še posebej v borilnih vešinah je prava umska naravnost neločljiv in, bržkone, bistven del veščine, saj odločilno odloča o preživetju. Umirjen in stabilen um ni le pogoj za globlje spoznanje ampak tudi za oblikovanje usteznega odgovora v boju. A umirjenega uma ne gre mešati z ustavljenim, zakrčenim umom. Takšen je um, ki se ustavi v neki točki in se ne premakne naprej. Budisti temu stanju rečejo zabloda.

Takuan Soho⁴², zenovski menih, katerega pisanje še danes navdihuje Japonce je o nevarnostih zakrčenega uma govoril v zvezi z umetnostjo mečevanja.

V svojem eseju za samuraje piše: »Če govorim v pojmih vaš borilne veščine: k o prvič zaznate meč, ki je na tem, da vam zada udarec in pri tem pomislite na to, se bo vaš um zaustavil na tem meču v določenem položaju, zato ne boste sposobni izvesti giba in meč vas bo posekal. To je zaustavljanje uma.« (Soho 1997: 5) Bodisi da vas poseka sovražnikov ali vaš lasten meč, bodisi da ste zadeti od pesti ali od meča, pa naj si bo zaradi položaja ali ritma, če je vaš um odvrnjen v katero koli smer, bo vaš akcija obotavljajoča, kar pomeni, da boste posekani, opozarja Soho. Um lahko odvrne tako nasprotnikov meč, kot njegov ritem, pa tudi vaš lasten meč ali lastno telo. Kakor koli oziroma kamor koli fiksiramo svoj um, to povzroči, da postanemo prazna lupina.

⁴² *Takuan Soho (roj. 1573 - 1645) je bil znamenit po tem, da se je svobodno gibal tako v najvišjih kot najnižjih družbenih krogih in bil tudi svetovalec šogunov in vladarjev, med drugim pa tudi osebni prijatelj in učitelj najslavnejšemu japonskemu mečevalcu Miyamotu Musashiju. V eseju O skrivnosti modrosti nepremične modrosti, ki ga je napisal za samuraje in svojega prijatelja Musashiju, razpravlja o združitvi duha z duhom meča. Njegova razprava je pravzaprav šu dža o tem, kako lahko posameznik med bojem postane celovita osebnost. (Soho 1997: internet)*

Nasprotje od tega je nepremična modrost bude: tako se imenuje um, ki se nikjer ne ustavi. (glej Soho 1997: 4)

Očitno gre za protislovje, ki ga Soho pojasnjuje z naslednjim primerom: zreti v nekaj, a pri tem ne ustaviti uma, to se imenuje nepremično (angl. prevod: *immovable*). Ko se um pri nečem ustavi, je enako, kot ko v prsih nosimo različne sodbe, in čutimo znotraj sebe zato različne pritiske. Ko ti pritiski popustijo, se zakrčeni um premakne, čeprav se sicer sploh ne giblje.

Če vas napade deset mož, vsak s svojim mečem, in vi parirate vsakemu, brez, da bi zaustavljali um pri vsaki posamezni reakciji, potem boste ustrezno reagirali prav v slehernem od desetih napadov. Če pa se bo um zaustavil pred enim izmed napadalcev, boste, kljub temu, da ste parirali njegovemu zamahu, neustrezno reagirali pri naslednjem napadalcu, razlaga logiko gibljivega uma Soho.

Enake težava nam povzroča um, ko gledamo drevo. Če si začnemo ogledovati samo enega izmed njegovih rdečih listov, ne bomo več videli vseh ostalih. Ko pa oko ni pripeto na nobenega od listov in smo z drevesom soočeni brez kakršne koli misli v umu, potem vidimo vse liste naenkrat brez omejitev. A le en sam list naj se naj nastavi pred oko, pa bo, kot da vseh ostalih listov sploh ni več tam. (Soho 1997: 9)

Um, ki je - vizualno ali mentalno - skoncentriran na eno točko, kot je ideja, načrt, projekcija ali čustvo, je za Soho torej zaustavljeni um. To je um, ki opravlja svoje intelektualne funkcije in kot tak ne omogoča celovitega vpogleda v realnost. Če zaradi te funkcije ne moremo videti celega drevesa hkrati, je to osiromašen pogled in takšna je tudi življenje. V borilnih veščinah pa ta nezmožnost dosegati stanje nemisli, ne-uma, predstavlja smrtno nevarnost.

V borilnih veščinah se ob tem pojavlja vprašanje, kje naj um potemtakem sploh je. Soho vztraja, da za um ne sme biti mesta, kjer bi se smel ustaviti. Druge borilne veščine, kot je japonski aikido, ali pa kitajski *taijiquan* sicer zagovarjajo koncept, da se je treba koncentrirati na točko pod popkom, kjer je ravnotežni in energetski center telesa.⁴³ Kljub temu, da je ta točka lahko neskončno majhna, takorekoč imaginarna, pa za um predstavlja mesto, kamor lahko gre, zato gre z njim tudi pozornost in tako ostanemo ranljivi pred nasprotnikom, ker ostali deli telesa ne bodo prav reagirali, svari Soho. Postaviti um na eno mesto se imenuje enostranskost, kar pomeni, biti nagnjen na eno stran... »če se odločiš za eno mesto in usmeriš um tja, bo to mesto okupiralo um in tako bo izgubil svojo funkcijo. Če nekdo misli, ga bodo prav tako okupirale njegove misli.« (Soho 1997: 11)

Če pa uma ne pošlem o nikamor, se bo »raztegnik« čez celo telo. Pravi um se lahko giblje kamor koli, saj ni usmerjen k nobenemu mestu. Celotno um usmerjamo zunaj telesa, denimo v eno smer, pomeni, da bo izostal v ostalih devetih smereh. Če pa um ni omejen le na eno smer, potem bo hkrati v vseh desetih. »Če ne ostaja ne enem mestu,

⁴³ Tradicionalno velja na Vzhodu spodnji del abdomna (jap. tanden, kit. dantian) za sedež človekove duhovne moči. Pomembno vlogo ima tako v japonski veščini ki (kit. qi) aikidu kot v kitajskih borilnih veščinah, še posebej v taijiquanu.

potem je pravi um kot voda. Zmedeni um pa je kot led in z ledom si ne moremo umiti rok ali glave. Ko pa se led stopi, postane voda in steče vsepovsod.« (Soho 1997:15)

7. 3. 1. 1. O meču, ki preseka praznino

Obstoječi um pa je zmedeni um in ga dobesedno lahko razumemo kot »um, ki obstane«, pojasnjuje Soho. To je um, ki misli v eno samo smer, ne glede na predmet. Kadar imamo v umu nek objekt misli, začne um misliti in diskriminirati. Zato je znan kot obstoječi um. Pravi um pa je ne-um, saj se ne strjuje niti se ne fiksira na določeno stvar ali prostor, zato se lahko razširi čez vse telo. (Soho 1997:10)

Zavračanje mišljenja je v budizmu in tudi sicer v sino-budistični tradiciji značilna metoda za doseganje spoznanja. Zato je filozofija neločljivo povezana z meditacijo. Filozofija se, kot pravi Maja Milčinski, ne dogaja in razvija samo intelektualno, ampak tudi fizično, saj resnica ni samo način mišljenja o svetu, pač pa tudi način bivanja v njem. Pot do resnice, spoznavanja le-te pa je psihofizično zavedanje, ki je nad čistim intelektom. (Milčinski 2006: 142)

Koncept odsotnosti mišljenja, kakor ga razlaga Soho, je med duhovnimi iskalci popularen tudi danes. Još asaki, sodoben japonski mojster aikida pojasnjuje »nepremično modrost gibljivega uma« na svoj način. V meditaciji, pravi, spoznava, da je zaznava, kot atribut uma, tista, ki premika njegovo telo:

»Kadar je moje zaznavanje poenoteno, obstaja središče zaznavanja. Če sedim z zaprtimi očmi v svoji sobi in če je v njej tišina, se moje zaznavanje večinoma nanaša na moje telo. To pomeni, da je središče mojega zaznavanja skoraj isto kot središče mojega telesa. Vendar pa v vsakdanjem življenju vidim veliko reči, zato se središče mojega zaznavanja ves čas spreminja ...ker pa um ni snoven, lahko spreminja to mesto (središče op.a.) brez premikanja. Zato se um nikoli ne giblje. Ves čas spreminja mesto, a se nikoli ne premika. Ko to razumete, razumete resnično mirnost in sproščenost.« (Još asaki 2002: 24)

Do spoznanja, kakor ga opisuje Još asaki in o njem govori budist zena, ni mogoče samo z intelektualnim in logičnim razmišljanjem, ampak tudi in predvsem z izkušanjem. Još asaki pravi, da v meditaciji sam poskušam izvedeti, kaj premika njegovo telo. V meditaciji ga torej ne zanimajo mehanizmi in teorija gibanja človeških teles, zanima ga samo zaznava izkušnja - njegovega lastnega telesa.

Takšna zaznava ne more biti predmet znanstvenega raziskovanja, ker drugi ljudje ne morejo poznati njegovega zaznavanja, pravi avtor, je pa objektivno mogoče razpravljati o zaznavanju zunaj njegovega telesa. Pomembno je le, da zunanost in notranost zaznavamo skupaj, kar pa je težavno, saj smo se naučili zaznavati stvari ločeno, poudarja. (Još asaki, 2002: 28)

Izvor vsega znanja je pri budistih v ustreznem - sami rečejo pravilnem - videnju stvarnosti: »Resnično vedenje torej ne more biti doseženo zgolj na osnovi teoretskega mišljenja, ampak samo z uporabo celote duha-telesa, ki ne predpostavlja nikakršnega analitskega ločevanja mentalnega od somatskega.« (Milčinski 2006: 144)

Bistven za odsotnost mišljenja je torej nek poseben način zaznavanja, ki ga ne sme motiti navezanost na kakršen koli objekt. Takšno zaznavo je mogoče izuriti le z dolgotrajno vadbo. Tehnika, ki jo omogoča, je meditacija. In ker je objekt navezanosti tudi in predvsem lasten jaz, je ukinjanje lastnega jaza prva zahteva meditacijskih tehnik.

Budizem je že od indijskih začetkov dalje opozarjal na razliko med jazom in odsotnostjo jaza. Ni pa razvijal koncepta odsotnosti duha, ampak razlikovanje na različna mentalna stanja med čistim in onesnaženim duhom. »Za razliko od indijskega budizma, ki ni gradil na odsotnosti duha pa je kasnejši japonski budizem razvil pojem odsotnosti duha (*mushin*). Čisti duh je postal sinonim za brezjazno stanje, najvišji človekov cilj, povezan z doseganjem budstva.« (Milčinski 2006: 145)

Japonski budizem zen, ki je nastal s prevzemanjem kitajskega budizma chan, je svoj najoriginalnejši razvoj napravil pri mahajanski filozofiji praznine - *sunyata*. »Praznina ima v budistični filozofiji pozitivno konotacijo, v daoistični pa je pogoj za najvišje spoznanje, saj označuje odsotnost ali izbrisanje jaza (sebe), ki je posledica minljivosti vsega, saj so vse stvari prazne, ker nimajo trajne samobitnosti.« (Milčinski 2006:143)

Praznina je v sino-japonski tradiciji⁴⁴ eden osrednjih pojmov, ki določajo kulturni izraz. V daoizmu je Laozijeva maxima o nastajanju Daa, iz katerega nastaneta dva, nato tri in nato vse,⁴⁵ takorekoč izhodišče a točka za vsa nadaljna potovanja na Poti. Ta maksima je opis nastanka Dao oz. *Tai jija* (po knjigi premen) iz *Wu jija* (vrhovnega ničča, prev. Jou Tsung Hua).⁴⁶

Ta koncept porajanja *tai jija* ne govori le o nastanku sveta, pač pa velja tudi za vse ostalo: za odnose med ljudmi, za odnose med objekti, in za odnose med stvarmi. *Wu ji* in *tai ji* sta neločljivo povezana. Ko pa nekaj nastane (iz *wu jija*), izvornega stanja ničnosti (praznine) ni več, začne se stanje *tai ji*. Čeprav je *wu ji* neotipljiv in nesnoven, je vir stvarjenja. *Tai ji* je v začetku eno, *yin* in *yang* obstajata kot *yin yang* (Laozi ga imenuje Dao), ker pa ni mirujoč, ampak se začne gibati, to povzroči, da se *yin* in *yang* ločita. Ker pa *yin* vedno vsebuje nekaj *yang*a in obratno, se lahko *yang* še enkrat združi z *yin* in tako nastane tri in z njim celoten ciklus neskončne produkcije in reprodukcije. (glej Jou 1991: 93)

Tudi odnos med *wu ji* in *tai ji* je mogoče opredeliti kot odnos med

⁴⁴ Praznina (*shoonyata*) ima svoje mesto tudi v indijski hinduistični tradiciji in telesno duhovni metodi yoge. Slednja pozna več tehnik, za odpiranje (prebujanje) energetskih centrov v telesu (čaker). Med poglavitnimi sedmimi čakrami je tudi *peta*, imenovana *vishuddhi*, ki je odgovorna za sprejemanje miselnih vibracij uma drugih ljudi. S prebujenjem te čakre adept »pogosto izkusi *shoonyato*, praznino in premaga vse strahove ter navezanost. Sposoben je prosto delovati v svetu, brez navezanosti na sadove svojih dejanj.« (Saraswati 1999: 171)

⁴⁵ »Dao rojeva eno, eno rojeva dvojico, dvojico rojeva trojico in trojico rojeva vse obstoječe.«

⁴⁶ Wu se v indoevropske jezike običajno prevaja kot *ne-bit*, *ne-bivanje*, *ne-bivajoče*, kar pa pomensko ne odraža ustrezno tega koncepta, trdi Rošker, ki zagovarja opredelitev Wu kot odsotnost v odnosu do You kot prisotnost. Izvorni pomen termina Wu pa je dejansko bil oznaka za praznino. (glej Rošker 2005: 206)

dvema polarnostima. Praznini *wu jija* pripisujejo aspekt *yin*, in tistemu, kar nastane iz *wu ji* pripisujejo aspekt *yang*. Kadar sta *yin* in *yang* združena, takrat tvorita celoto *dao*.⁴⁷ Ker je med njima dinamično razmerje, se torej nenehno menjujeta, zato nobena stvar ni večna in neponovljiva, ampak se vedno znova vsakič ko doseže svoj maksimum, znova vrne na začetek oziroma svoje komplementarno nasprotje. To velja kot rečeno za vse odnose in stvari, pa tudi za samo kreacijo vesolja, ki ni ustvarjeno, tako kot v krščanskem svetu s stvarjenjem enkrat za vselej oziroma do, nepreklicnega, konca sveta, ampak se nenehno poraja in prav tako nenehno umira. S tem v zvezi je bržkone tudi predstava o cikličnem, nenehno ponavljajočem se času, ki »prevladuje pri prvih daoističnih spekulativnih filozofih, zatem pa v kasnejši daoistični religiji, kjer se sodni dan ponavlja, ko tudi v neokonfucionizmu, kjer se kozmična, biološka in družbena evolucija nenehno obnavlja po periodičnih 'nočeh' kaosa.⁴⁸ (Needham 1984: 260)

Ne le v filozofiji, tudi v drugih dimenzijah sino-kitajske kulture ima pojem praznine opazno mesto. Praznina ima v tradicionalnem kitajskem, in japonskem slikarstvu takorekoč integralno mesto scene. Za antične kitajske slikarje je bilo slikanje popolno združenje med človekom in naravo. Ker je takorekoč sodelovalo pri skrivnosti stvaritve, je bilo slikanje skoraj pobožanjena dejavnost, katere temelj je filozofija praznine.

Na nekaterih slikah iz časov dinastij Song in Yuan (10. do 14. stoletje), ko je bilo kitajsko slikarstvo na vrhuncu, sta bili praznini (Void) namenjeni kar dve tretjini slike, kar pomeni, da ni bila poslikana. Praznina se čuti kot nabita s silo, ki povezuje vidni in nevidni svet. Prisotna pa je tudi v vidnem svetu (porisani del slike). Tako med goro in vodo, ki predstavljata dva pola, oblak predstavlja vmesni prostor. Slikar ustvari vtis, da se gora lahko spremeni v valove in obratno, da se lahko voda dvigne do oblike gore. Obe skupaj pa ne dajeta vtisa ločenih, nespremenljivih elementov, pač pa zaobjemata dinamičen princip resničnosti kot celote. S prekopicvanjem vseh linearnih perspektiv razkriva Praznina vedno navzočo interakcijo med človekom in naravo znotraj slike in, na drugi strani, med opazovalcem slike in sliko samo. Slika je tako celo bolj kot gledanju namenjena 'poslušanju'. (glej Cheng in Nahal 1990: internet)

V obdobju *Xung* (Song) se je razvila šola, v kateri so delovali mojstri chanskega budizma, ki so jo zastopali predvsem budistični menihi in njihova umetnost je bila tista čase precej priljubljena, temeljila pa je na

⁴⁷ Kljub navidezni preprostosti te sheme pa si niti kitajski filozofi niso edini ali je Wu potem takem tudi Dao in obratno oz. ali je Dao morda nasprotje od Wu, torej You (kot prisotnost) ali pa oba Wu in You izhajata iz Daa, ki da je torej po eni strani odsotnost po drugi pa prisotnost. (glej Rošker 2005: 208)

⁴⁸ Avtor sicer zagovarja tezo, da je v kasnejšem obdobju morala prevladati linearna koncepcija časa, ob hkratnem obstoju tudi ciklične, ker »si je težko predstavljati, da bi delali s takšnim občutkom za zgodovino in s takš o čebelj o marljivostjo, če ne bi verjeli v linearen potek časa (glej Needham 1984: 262)

neposrednem navdihu; z improviziranim zapisom je slikar upodobil trenutna doživetja. Poteze čopiča so bile kar se da skromne. (Semenzato 1979: 134) Stoletja staro pa je bilo načelo, da so poezija, slikarstvo in kaligrafija med seboj neločljivo povezani kot enovit izraz. Že v 17.stoletju so začeli slikati tudi s prsti. Popularna je navezava kaligrafije na *taijiquan*. Mojster in nosilec čen stila *taijiquan* Chen Xiaowang, tudi sam priznan kaligrafist, pravi, da je *taijiquan* kot kaligrafija brez čopiča, kaligrafija pa kot *taijiquan* s čopičem.⁴⁹ Chen Xiaowang kaligrafijo umeša na stično točko med *taijiquanom* kot gibalno-duhovno veštin o in izobrazbo, s čimer jo, če ga parafraziram, okvalificira kot mentalno-gibalno veščino, kar izraža tudi njegov priljubljen kaligrafski izrek: Z mečem in peresom. Sukanje meča in peresa ima tudi v (kitajski) praksi, ne le v prisposodbi, veliko skupnih značilnosti. Pravilno rokovanje s konico čopiča zahteva tako kot rokovanje z mečem posebne (ročne) spretnosti pri povezovanju in sestavljanju potez v celoto pismenke, ki tako postanejo ogledalo avtorjeve osebnosti in njegovih zmožnosti. Pri tem pa v kaligrafiji veljajo enaka načela za pisanje potez kot pri *taijiquanu* za gibanje telesa v prostoru: če želi čopič (telo) desno, gre pred tem levo in obratno, če želi navzdol, gre najprej navzgor in obratno.

7. 3. 1. 2. *Haiku*

Predvsem pa mora biti gibanje tekoče in prelivajoče, enako kot velja tudi za dejavnost uma. Soho citira v svojem eseju naslednjo Jienovo pesem:

The flower that would surrender its fragrance/ before my brushwood door/ does so regardless./ I however sit and stare/ how rueful this world.

In komentira: to pomeni, da roža odda(ja) svoj vonj z Ne-umom, medtem pa ko jaz strmim vanjo, moj um ne gre nikamor naprej. Kako žalostno, da me um lahko tako ogradi (orig. *impale*). (Soho 1997: 14) Tudi v poeziji gre potemtakem za to, da se um ne zadržuje na eni (pris)podobni, pač pa je tako kot cvet, ki oddaja svoj vonj vsepovsod, povsod prisoten in nikjer priklenjen. Enak način duhovne naravnosti zahteva *haiku*⁵⁰ poezija, o kateri na zahodu prevladuje mit, da gre za impresijo trenutka. Brez dvoma drži, da gre za trenutek, a ne za to, da se ta trenutek iztrga iz konteksta in postavi na piedestal večnosti, ampak za to, da se zazna trenutek v času in prostoru, ki je neponovljiv, saj je vse v nenehnem spreminjanju.

Tipično je naslednje razmišljanje avtorja haikujev: »*Haiku* je trivrstični verz, ki govori pretežno o naravi in o človeku v njej. Z zapisom *haiku* trenutek zame postane neminljiv.« (Dostopno na:

<http://www.ednevnik.si/?u=regrat>)

V obliki *haiku* lahko tudi na Zahodu nastanejo zelo impresivne podobe trenutka, vendar pa impresija ni tisto, kar dela *haiku*. »Zahodni bralci sanjarijo, kako se sprehajajo z blokom v roki in zapisujejo malo tu in

⁴⁹ Chen Xiaowang na seminarju *taijiquana* v Zagrebu, aprila 2007

⁵⁰ *Haiku* je japonski izraz za kitajsko *řriv rstičnico*: jue ju.

malo tam »impresije«, ki s svojo kratkostjo pričajo o globini« (Barthes 1989: 98)

Problem te impresije na Zahodu je, da se jo poskuša transformirati v deskripcijo. Prav to pa *haiku* nikoli ni. Nasprotno, ugotavlja Roland Barthes: *haiku* kot tudi celoten budizem zen, katerega literatura je haiku, se pojavlja kot velika praksa namenjena zaustavljanju jezika. Ne gre za to, da *haiku* »požropimo s smislom« in ga motrimo skozi oči metafore in simbola, tako kot to počnemo z Zahodno poezijo, saj prav s tem *haiku* zgrešimo. »Jasno, ko bi odstopili od metafore ali silogizma, bi komentar postal nemogoč: govoriti o haikuju, bi preprosto in dejansko pomenilo ponavljati ga.« (Barthes 1989: 98)

Branje *haikuja* namreč ni izzivanje jezika, ampak njegova zaježitev. To, na kar *haiku* cilja, je sam temelj smisla, to pa je klasifikacija.

Star ribnik:

Žaba skoči v vodo

naredi plop. (Basho po Fontana 2004: 62)

»Ko nam povedo, da je prav zvok, ki ga je proizvedla žaba prebudil Bashoja v resničnost zena, lahko šele razumemo (čeprav je to preveč zahodnjaški način govorjenja), da Basho v tem zvoku morda ni odkril motiva za »iluminacijo«, simbolično hiperestezijo, ampak prej konec jezika: je trenutek, ko jezik preneha obstajati (trenutek, ki pride z veliko vaje), prav ta rez pa določa, hkrati, resnico zena ter kratko in prazno obliko haiku pesmi.« (Barthes 1989: 101)

Haiku torej lahko razumemo tudi kot duhovno orodje, tehniko, ki je namenjena temu, da razbije neustavljivi tok misli, ki nas nenehno, tudi proti naši volji, preplavlja, da nas »razsvetli« s podobo, katere sestavni del je tudi nezapisljiv zvok. Ta povzroči, da se

»prekine tok notranjega recitiranja, ki sestavlja našo osebnost; a če je to stanje ne-jezika osvoboditev, je to zato, ker se za budistično izkušnjo proliferacija drugih misli (misel misli) oziroma, še bolje, neskončno dodajanje nadštevilnih označenih – to pa je krog, katerega čuvaj in model je jezik sam – javlja kot blokada: nasprotno, prav ukinitve druge misli, prekinja prislovično neskončnost jezika.« (Barthes 1989: 103)

Za bolj prozaično razlago pomena neopisljivega zvoka, ki v zenu pogosto služi kot vzvod razsvetljenja, si oglejmo še zgodbo o kitajskem zenovskem chanovskem mojstru Xiangyangu, ki je bil znamenit po tem, da je znal podati po deset odgovorov na vsako vprašanje, le na enega ni našel odgovora in sicer, ko ga je njegov učitelj, vedoč za njegovo silno načitanost, presenetil z vprašanjem: »Kaj si bil, preden so bili tvoji staršje rojeni?«

Ko Xiangyang ni našel odgovora na vprašanje v nobeni izmed knjig, je v besu zažgal celotno svojo knjižnico in se odločil postati potujoči menih. Nekega dne, v nekem samostanu, je med prekopavanjem zemlje naletel na glinast strešnik. Pobral ga je in ga preko hrbta vrgel proč. Strešnik je priletel v bambus, in votel zvok, ki se je ob tem razlegel za menihovim hrbtom, je tega nenadoma razsvetlil. Kar naenkrat je Xiangyang doumel, da ni nobenega razlikovanja med zvokom in njim samim. Postal je eno z zvokom in nato eno s celotnim svetom. (Tsai 2005: 67)

Zenovska filozofija temelji na ideji, da je sicer vse simbolno, a da hkrati ni nobene razlike med simbolom in označenim. Gre za paradoks, ki ga poskušajo razložiti na sledeč način:

»Če rečemo, da je vse simbolno, to pomeni, da nič ni tisto, kar bi moralo biti, temveč simbol nečesa drugega. Torej je vse, kar simboli označujejo, enako neresnično kot simboli sami. Lahko pa se odločimo za drugo možnost – simbol in njegov pomen sta eno in isto, če sta manifestaciji neke tretje, notranje enotne resničnosti. Obe razmišljanji vodita v neskončno ponavljanje, vsak paradoks je nelogičen. Zenovski paradoks je rešljiv samo z intuicijo – kot preblisk, nenadno spoznanje, občutek, ki se ga ne da izraziti z besedami. To je tudi osnovni namen zena! Ko končno vemo odgovor, ne moremo povedati, kaj vemo.« (Fontana 2004: 57)

Zahodnjaški pogled na *haiku* pa je natanko to, kar naj *haiku* ne bi bil: povzdigovanje smisla in to s čim manj besedami. V priročniku za pisanje haikuja svetujejo: »Haiku mora vrisati mentalno podobo v bralčev um. To je pravi izziv haikuja –p ostaviti pomen in podobo pesmi v bralčev um s SAMO 17 zlogi v treh poetičnih vrsticah« (dostopno: <http://volweb.utk.edu/school/bedford/harrisms/haiku.htm>).

A prav za to ne gre, opozarja Barthes, namreč »da bi skrajšali označevalec, pri tem pa ne zmanjšali gostoto označenega. Nasprotno gre za to, da se deluje na sam izvor smisla, ... da se ta ne bi odtrgal, oddaljil v metaforično brezkončnost, v področje simbola. *Haiku* ni polna in bogata misel, zvedena na kratko formo, ampak kratek dogodek, ki naenkrat, nenadoma najde svojo pravo obliko.« (Barthes 2004: 104)

Če se izrazimo v jeziku lingvistike: v zahodnjaški poeziji je označevalec - »sluša podoba« (Saussure 1997: 23)- sinonim za celo vrsto označencev - konceptov, pri haikuju pa sta označevalec in označenec eno in isto in sicer dogodek sam. Preblisk, ki nam ga nudi haiku je torej trenutno sesutje naš predstave o realnosti in vzpostavitev zavedanja realnosti same. Je kot (votel) zvok, ki ga povzroči udarec strešnik a v bambusovo steblo. V tem smislu je haiku dovrš ni izraz budističnega zavedanja, ki je zavedanje natanko sedanjega trenutka. Takšen način zavedanja pa omogoča, da naš um ni priklenjen na preteklost in spomine, oziroma prihodnost in upanja ali na fantazme in bojazni, saj z ukinitvijo predstav o realnosti, omogoči umu, da je vseprisoten v realnosti in s tem hkrati gibljiv, vezan na nič.

7.3.1.3. Koan

Če je *haiku* poetični izraz razumevanja prave narave uma ali kot tudi rečejo čiste zavesti, potem je *koan*⁵¹ prozaična metoda, s katero zenovci trdovratno in vztrajno obdelujejo svoj um, da bi se približal temu stanju čiste zavesti, v kateri izginejo človekove navezanosti na kakršne koli, čustvene in mentalne, objekte. Koan je običajno paradoksalna izjava ali nelogično vprašanje, ki ga adept recirita sebi v popolni zbranosti, z namenom, da v celoti zasede njegov um in mu s tem odpre pot v povsem nove pomene. Sekida imenuje takšna, počasno recitiranje, s poudarkom na vsakem zlogu, s hkratno

⁵¹Iz kit. *gong an*: javni spis

pozornostjo na dihanje, jezikovni samadhi. (Sekida 1997: 99)

Metoda *koana* adeptu pomaga do uvida v samo topiko paradoksa, ki ne dopuša enoznačnega odgovora, saj takšna takoj vodi v razlikovanje, ki je izraz dualizma in torej razcepljenosti sveta. Svet je namreč enoten, enotno pa mora biti tudi zaznavanje naš lastne eksistence in eksistence vseh drugih bitij, pravijo budisti. Svojo lastno naravo pa lahko zaznavajo simultano s kozmično naravo le v stanju čiste zavesti, ko se ne pojavi več nobena misel, kako bi druge (ali drugo) izrabili za zadovoljitev lastnih želja.

Zahodnemu, v krščanskem duhu vzgojenemu človeku, se koncept praznine rad razkriva kot nekakšna definicija svetosti. Svetost mu namreč pomeni popolnost, ki ji ni kaj dodati niti odvzeti. In svetost je najti tudi v budizmu, pravi Sekida, a opozarja na razliko:

»Buda je svet. A ko v budizmu človek postane Buda (razsvetljen op. p.), bo pozabil na to, da je Buda. Dokler se zaveda, da je Buda, namreč ni resnični Buda, saj je zaslepljen s to idejo. Ni prazen. Vsakič, ko pomisliš, da si nekaj dosegel - postal Buda, dosegel svetost, celo praznino - moraš to odvreči.« (Sekida 1997: 36)

Znamenit koan sprašuje: »Zakaj Bodidarma nima brade?« Bodidarma naj bi predstavljal čisto *darmo*.⁵² Običajno je upodobljen z brado, zato je to vprašanje na prvi pogled napačno. A njegov pravi namen je opozoriti, da prava dharma nima ne le brade, ampak niti oči, nosa, skratka nima obraza, niti nima telesa.

Naj sklenem to poglavje o praznini z definicijo zenovskega mojstra: »Praznina je stanje, v katerem je notranji, mentalni pritisk popolnoma razpuščen. Kadar se misel pojavi v glavi, jo nujno spremlja notranji pritisk. Celó če pomislite, kako je lep dan, se sproži nekaj notranjega pritiska, in občutek imate, da bi želeli komu povedati, kako lep je dan. S tem se razbremenite pritiska... Ker nenehno razmišljam, se nenehno ustvarja notranji pritisk in s tem se ruši ravnotežje uma. V zenu se urimo vsak trenutek zagotavljati to ravnotežje. Ego sestavlja zaporednost notranjih pritiskov. Ko se ti pritiski razblinijo, ego izgine in nastane prava praznina.« (Sekida 1997: 36)

⁵² *Dharma* (sansk.): spiritualna pot, budov nauk

8. Vpetost borilnih veščin v družbeni kontekst

Z odpravo navezanosti, razsojanja, diferenciranja, dualnega pogleda na svet, postane, pravi budistična psihologija, um enovit in - prazen. Če to znova postavimo v termine borilne veščine, lahko rečemo, da uma ne ovira več niti roka, ki vihti meč. Popolnoma pozabljač na roko, ki drži meč, bojevnik poseka nasprotnika. A tudi njemu ne posveča svojega uma, pravi Soto: »Nasprotnik je Praznina. Jaz sem Praznina. Razumite to, a ne pustite, da vam um vzame Praznina.«(Soho 1997: 15)

Da lahko človek vzpostavi takšno dušvno stanje, ki ga napravi močnega - dobesedno praznega tudi pred mečem, ki pada na njegov vrat, potrebuje še veliko več in bolj temeljite duhovno-telesne priprave, kot »le« poenotenje uma s telesom. Vsekakor pa je prizadevanje za poenotenje uma in telesa temeljna metoda za povečevanje učinkovitosti številnih azijskih borilnih veščin. Koncept poenotenja uma in telesa običajno sloni na predpostavki o enotnem izvoru vsega, kar je. Takšna enotna »substancia« omogoča tudi sklep, da sta um in telo tako kot tudi nebo in zemlja iz istega izvora.

Temelji teh konceptov so potemtakem filozofsko-religiozni⁵³. In čeprav se budizem (*chan*) in daoizem v marsičem prepletata in so njuni koncepti zelo podobni, tudi kitajski budisti denimo razpravljajo o Dau, se v določenih podrobnostih tudi razlikujejo. Takšna podrobnost je tudi koncept praznine, ki budistom pomeni odsotnost ega, daoistom pa nasprotje polnosti, kljub temu pa je v obeh primerih praznina visoko cenjena.

Enako velja tudi za borilne veščine, ki so nastale na obeh oziroma enem ali drugem duhovnem temelju, kot tudi za sodobne borilne veščine, ki temeljijo na tradiciji. Tako kot so haiku, koan, poezija in slikarstvo izrazi sino-budistične kulture, prav tako so tudi gibalni vzorci, telesne in telesno-mentalne tehnike izrazi te kulture.

Borilne veščine, *wushu*⁵⁴, imajo na kitajskem večtisočletno tradicijo in se pogosto prištevajo k največjim zakladom kitajske kulture. Tako kot so kitajski filozofski principi, izvirajoči že iz Knjige premen (*Yi jing*), preželi vse vidike kitajske kulture, so jih absorbirale tudi borilne veščine. To tesno zvezo nakazujejo že sama imena stilov borilnih veščin: *taijiquan* kot najvišja in končna pest, *bagua zhang* kot osem diagramov, *xingyi quan* kot pest oblike in volje. Prav tako je tem veščinam domač pojem praznine. V kitajske borilne veščine je bržkone prišel tako preko Bodidarmovega budizma kot tudi vaj *qi gong*,⁵⁵ katerih temelj je Laozijeve Dao kot enotnost *yina* in *yang*.

⁵³ Izraz uporabljam v kombinaciji, ker je pri azijski duhovni misli pogosto nemogoče vleči ločnico med filozofijo in religijo.

⁵⁴ Na Zahodu se je zanje uveljavil izraz *kung fu*, ki izvira iz besede *gonf fu*, ta pa označuje spretnost, mojstrstvo in to ne le v borilnih veščinah ampak splošno na vseh področjih. Izraz *wushu* pa se danes uporablja za gimnastiko, ki ponazarja bojevanje z golimi rokami in različnimi hladnimi orožji.

⁵⁵ Sistem dihalno-gibalnih vaj, ki namenja pozornost kroženju življenjske energije po telesu za krepitev zdravja.

Načelo, da je človek integralni del narave je namreč močno zaznamovalo tudi kitajske borilne vešine. Mojstri borilnih vešin so verjeli v obstoj tesne povezanosti med človeštvom in vesoljem in v skladu s tem tudi, da ni mogoče doseči mojstrstva v borilnih vešinah, če se človek ne uskladi harmonično z univerzumom. Zato je za te vešine značilno poenotenje notranjih (*qi gong*) in zunanjih telesnih vaj in poudarjanje povečanja praktičnih učinkov s prilagajanjem adeptov spremembam v kozmosu, predvsem menjavanju *yina* in *yang*.

V skladu z učenjem *yi jinga*, da je ravnotežje med *yin* in *yang* prava Pot, so tudi mojstri kitajskih borilnih vešin prepričani, da je takšno ravnotežje najpopolnejša vadba. Borilne vešine niso bile le telesna vadba in spretnost borjenja, ampak tudi način samokultivacije, včasih pa se interpretirajo že kar kot pot k razsvetljenju. Ta večplastnost borilnih vešin je prisotna tudi dandanas, kar je pravzaprav tudi ovira, da bi o teh borilnih vešinah lahko objektivno razpravljali, saj jo lahko opazujemo – in tudi vadimo – z večih aspektov. Tako tudi za *taijiquan* velja, da je za nekatere še vedno najbolj dodelana borilna vešina, za druge pot k razsvetljenju, za tretje zdravilna tehnika in za četrte vse skupaj.

Za kitajske borilne vešine niso značilni le zunanja lepota gibanja, stavov in tehnik ampak tudi poudarjanje življenjske energije *qi* in duha. Oblika je vedno povezana z duhom, fizično zdravje pa z vitalnostjo. »Koncepti življenjske energije, ritma, volje in duha so identični s kategorijami antične kitajske estetike, zato tudi demonstracija notranje lepote *wushuja* zahteva razumevanje tradicionalne kitajske kulture kot pomoč pri samokultivaciji.« (Zhi 2005: 21)

Vse to naj bi v največji meri držalo tudi za *taijiquan*. Večina strokovnjakov za borilne vešine se strinja, da je ta vešina nastala oziroma se je razvijala kot zlitje borilnih vešin e z načeli daoizma.

»Močan navzven in prazen navznoter«, takšen je izzivalen opis duhovno naprednega človeka, pravi Da Liu, mojster *taijiquana*, ki je povezal figure te gibalne vešine s heksagrami *Yi jinga* in jo tako umestil v sam center kitajske kulture. Da Liu je s tem opisom označil začetni gib rok pri *taijiquanu* in ga povezal s Heksagramom 35 (Chin), ki predstavlja napredek. (glej Da 1974: 52)

V podobi k temu heksagramu piše:

Sonce se dviga nad zemljo:

podoba NAPREDKA.

Tako vzviš ni človek še sam

razsvetljuje svojo čisto krepost. (Yi jing, 1992: 130)

Da Liu s tem poudarja dimenzijo *taijiquana*, ki ni tuja niti drugim borilnim vešinam: ne le, da je dober za zdravje in samoobrambo, enako dober da je tudi za razvoj kreposti. (glej Da 1974: 52) Že od antike je v kitajskih borilnih vešinah sicer veljala zapoved, da je moralnost boljša kot moč in da je moralna vzgoja pred vadbo borilne vešine. Tradicionalna moralnost kitajske borilne vešine je vsebovala pokončnost, olikanost, zvestobo in tudi patriotizem.

8. 1. Mitologizacija borilnih veš in

Borilne veš in e so bile tudi pragmatično jedro vojaških veš in, hkrati pa so se, kot eden najstarejših elementov kitajske kulture, zasidrale v popularni kulturi, kjer trdno vztrajajo tudi še danes. K temu je pripomoglo tudi njihovo širjenje, ki je potekalo, razen v vojaških krogih, v relativno skrivnostnem ozračju majhnih skupin, kjer je prevladovala vdanost učitelju. To je povzročilo, da sta se prava narava in izvor borilnih veš in zagrnili v mitski plašč skrivnosti, ki tudi danes zakriva tako kitajsko kot tudi nekitajsko percepcijo teh veš in, opozarja Stanley Henning. (Henning 1999: 319)

Po avtorjevem mnenju zaznamuje kitajske borilne veš in e relativna odsotnost znanstvene razprave, zaradi česar je znanstveno obravnavanje pogosto na ravni popularnega tiska o teh veš in h. Nagnjenost k filozofiji daoizma in teoriji *yin-yang* prežema kitajsko psiho, kar je res najbolj očitno prav v kitajski vojaški misli od Sun Zujeve Umetnosti bojevanja naprej, vendar pa, ugotavlja Henning »borilne veš ine niso nujno povezane z daoističnimi kultivacijskimi tehnikami, alkimijo ali religioznim daoizmom na splošno.« Ob tem opozarja tudi na zmedo v zvezi z izvorom *taijiquana*, ki ga številni pisci, tudi vrst borilnih veš in pripisujejo legendarnemu daoističnemu modrecu Zhangu Sanfengu iz obdobja Ming (1368-1644).⁵⁶

To vztrajanje pri mitu je res nenavadno v luči dejstva, da je iz pisnih virov povsem dokazljivo, da *taijiquan* izvira iz takoimenovanega chen stila⁵⁷, kar omenja tudi Henning, ki ugotavlja, da je zveza med Zhangom Sanfengom in *taijiquanom* dokazljiva nič prej kot šele leta 1867, čeprav se mit o temu svetniku kot tvorcu *taijiquana* nenehno ponavlja in obnavlja v literaturi o tej veš in i.

Tudi Jou Tsung Hua,⁵⁸ ki ima velike zasluge za popularizacijo *taijiquana* v ZDA, navaja podatke, ki so bržkone le mit: Chang San Feng (Zhan Sanfeng), naj bi se rodil (9. aprila 1247) kot nekdo, ki mu je usojeno postati modrec. Pri dvanajstih naj bi začel študirati kitajske klasike in že kmalu naj bi postal vladni uradnik. Po smrti svojih staršev v

⁵⁶ O Zhangu je znanega le malo: menda naj bi bil ekscentričen puša vnik z magičnimi močmi, ki naj bi po svoji smrti znova oživel in vse skupaj živel več kot 300 let. Leta 1459 naj bi ga vladar Yingzong kanoniziral. (glej Henning 1994: 1-7)

⁵⁷ Chen stil se imenuje po družini Chen, ki ji kot predstavnik 19. generacije pripada tudi že omenjeni mojster Chen Xiaowang, priznan kot avtoriteta in nosilec stila.

⁵⁸ Avtor (1917-1998) je bil profesor matematike in je na Kitajskem izdal več kot 30 knjig s tega področja. Leta 1964 je pri 47-ih letih zaradi preobilice dela močno zbolel na srcu in prebavilih. Razpoložljiva zdravila niso mogla pomagati, zato je začel z vadbo *taijiquana*. V treh letih si je, brez zdravil, pozdravil želodec, in po petih letih tudi srce. Zaradi blagodejnih učinkov veš ine se je odločil večino časa posvetiti poučevanju *taijiquana*. Leta 1972 je prišel v ZDA in na univerzi Rutgers (New Jersey) nadaljeval s udeležbo v matematiki ter začel zahodne študente poučevati *taijiquan*. V te namene je tudi napisal *The Tao of Taijiquan*, leta 1984 ustanovil neprofitno organizacijo Taiji Foundation, in ti. Taiji Farm, kjer je ustanovil center za *taijiquan*, v katerem so se pri njem učili tudi aktualni mojstri iz Kitajske in Tajvana. Njegove velike ambicije in razvoj, za katerega mnogi menijo, da je na meji verjetnega v našem času, je prekinila avtomobilska nesreča, v kateri je tragično umrl.

pa naj bi odšel v gore, tam meditiral, naučil pa naj bi se tudi shaolinskega borilnega stila.

Za slednjega legenda govori, da izvira iz učenja znamenitega Bodidarme (njegovo kitajsko ime je Da Mo), ki naj bi leta 527 prišel iz Indije, da bi na Kitajskem širil Budov nauk. Bodidarma je med postankom v shaolinskem samostanu opazil, da so njegovi menihi telesno šibki in izčrpani zaradi nenehnih sedečih meditacij, zato jih je začel spodbujati k telesni vadbi v skladu s spoznanji, da šibko telo omogoča pravilno držo, ki je pogoj za uspešno meditacijo. Zato je za jutranjo telovadbo zasnoval več sistemov vadbe, ki naj bi postali osnova shaolinskega boksanja. Tega naj bi skozi stoletja nadgrajevali drugi menihi, med njimi tudi Zhang Sanfeng, ki naj bi v shaolinskem samostanu preživel deset let in se izmojstril v shaolinskem kung fuju.

Do Zhanga naj bi osnovo shaolinske vešine tvorilo ti. pet pesti. Vsaka pest naj bi predstavljala eno od živali, ki najučinkoviteje predstavlja določeno lastnost.⁵⁹

Teh pet pesti naj bi predstavljalo pet protostilov kitajskih borilnih vešine, zato naj bi vse te vešine izvirale iz shaolinskega boksanja. *Taijiquan* pa naj bi se od vseh teh vešine razlikoval po tem, kar naj bi doprinesel Zhang Sanfeng.⁶⁰ To pa naj bil bila teorija *Yi jing*a in praksa daoističnih dihalnih tehnik oz. *qi gong*. Tako je način vadbe transcendiral borilne vešine bolj proti volji, umu, telesu in naravi – k vadbi Daa samega oziroma poti narave, piše Jou. (glej Jou 1988: 5)

8.1.1. Nastajanje legende o *taijiquanu*

Henning, ki je podrobno pregledal zgodovinske zapise o Sanfengu in *taijiquanu*, ugotavlja, da je legenda nastajala v treh fazah. Prva, pred letom 1699, trdi, da je Zhang daoistični nesmrtnik, druga, po letu 1699, pripisuje Zhangu izvor »notranjega« stila boksanja in tretja, po letu 1900, neposredno pripisuje Zhangu *taijiquan*. (glej Henning 1994: 1-7) Najzgodnejšo referenco na Zhanga kot mojstra borilne vešine odkrije Henning iz leta 1669 pri Huangu Zongxiju (Epitaf za Wanga Zhengnana). Epitaf je prva referenca v zgodovini kitajske borilne

⁵⁹ *Zmajeve pest naj bi poudarjala pozornost in duha, lahkotnost in nenehno spremenljivost. Tigrova pest naj bi krepila kosti in poudarjala moč skokov. Leopardova pest je bila namenjena vadbi uporabe moči, poudarjala je zmožnost bojevanja. Kačja pest je bila za vadbo notranjega dihanja, raztezanja telesa in povečevanje občutljivosti. Žerjavova pest pa je bila za vadbo koncentracije, stabilnosti in odločnosti upreti se nasprotniku.*

⁶⁰ *Zhang naj bi leta 1314, pri 67-ih, srečal daoista Ho Lunga (Ognjeni Zmaj), ki naj bi ga Zhanga naučil metode nesmrtnosti. Zhang naj bi nato na gori Wu Tang (Wudang) spoznal resnico vseh stvari in Dao. Nato naj bi živel na jugozahodu Kitajske do leta 1399, potem pa naj bi se vrnil na goro Wudang, kjer naj bi se za njim izgubila sled, legende pa mu pripisujejo dvesto do tristo let življenja. Zhang naj bi odkril zakonitosti *taijiquana* za časa bivanja na gori Wudang. Legenda pravi, da je nekega dne opazoval boj med žerjavom in kačo. Slednja se je z lahkotnimi, krožnimi gibi večje izogibala divjim žerjavovim napadom. V tem prizoru naj bi Zhang spoznal resnico o prevladi mehkega nad trdim, in na tem načelu izoblikoval *taijiquan*. Po zaslugi tega mita je ikonografija žerjava in kače zelo pogosta v *taijiquana*, v daoizmu pa ima gora Wudang položaj svetega mesta.*

vešine, ki opisuje boksanje z ločevanjem na shaolinski, »zunanji« stil v nasprotju z »notranjim« stilom, ki naj bi izviral od daoističnega nesmrtnika z gore Wudang, Zhanga Sanfenga. Henning opozarja, da pravi pomen tega spisa ni toliko v borilni vešini, ampak v njegovem odporu proti dinastiji Manchu. Takoimenovani zunanji stil, ki je bil povezan s shaolinskim samostanom in Bodidarmo, je namreč predstavljal Budizem, ki je, ker pač originalen kitajski koncept, simboliziral agresorja, to je dinastijo Manchu, medtem ko sta notranji stil in Zhang Sanfeng predstavljala originalni daoizem in Kitajce.

Od Epitafa naprej je ta delitev na zunanje, shaolinske stile in na notranje, *wudang* stile prevladovala v kitajski tradiciji, čeprav je bila napravljena poljubno, pravi Henning.⁶¹ Zhangu je bil s tem pripisan izvor notranje vešine.

Množično so mu izvor *taijiquana* avtorji začeli pripisovati šele v 20. stoletju, čeprav je bila že prej prisotna tendenca, da *taijiquan* povežejo z notranjimi stili, vendar je bilo politično nevarno slaviti in popularizirati legende iz obdobja dinastije Ming. Prvo javno tiskano delo, ki poveže Zhanga Sanfenga s *taijiquanom* je *Taijiquan Classic* (1912), ki z zavestnim preobračanjem dejstev oziroma zamenjavo imena avtorja s podobnim imenom iz starejšega obdobja, vtke Sanfenga v zgodovino *taijiquana* oziroma *taijiquan* v čas daoističnega svetnika.

Da gre kitajske tovrstne vire uporabljati z veliko mero rezerve opozarjajo celo sami založniki. Kitajsko združenje založnikov za borilne vešine leta 1970 ugotavlja:

»Večina tiskanih del na trgu je bila že predelana, naslovi knjig so zamenjani, posegalo se je v vsebine in celo imena avtorjev. Nadalje, obstajajo lažna dela, ki jih pripisujejo bivšim mojstrom, da zapeljali ljubitelje borilnih veščin. Ne le, da je začetniku težko ločevati med resničnim in lažnim, pogosto so zapeljani tudi izvedenci. Napake se nenadzorovano publicirajo, kar bega raziskovalce in zavira razcvet borilnih veščin...« (Henning 1995)

8.1.2. Budistična veščina vs. daoistična veščina

Zanimivo je, da se je takšno navezovanje na daoističnega nesmrtnika Zhanga konstruiralo kar pol stoletja po tistem, ko je Yang Luchan prvič razkril skrivnosti *taijiquana* zunaj vasi Chenjiagou (pokrajina Henan), kjer je, kot rečeno, *taijiquan* nastal in se prenašal iz roda v rod v družini Chen. Yang Luchan je svojo verzijo stila *taijiquan* prvič javno predstavil v Bejingu (Pekingu) leta 1860.

Tudi ti naporji naj bi bili povezani s hitro popularizacijo shaolinskema boksanja, kot nekakšnega simbola Bodidarme, ki se je razmahnila s pojavom množičnega tiska in popularne kulture. Zhangu Sanfengu je bila v teh razmerah namenjena vloga protiuteži vse popularnejšim shaolinskim stilom. Legenda o Zhangu Sanfengu je imela velik vpliv na popularnost *taijiquana* še posebej pri ljudeh z ulice, ugotavlja Henning.

⁶¹ Temeljni koncept boksanja, izražen v Epitafu, je v tem, da mirovanje premaga gibanje, oziroma v mentalnem glede na fizične aspekte boksanja, kar pa ni nujno nov koncept, saj je takšne osnove mogoče slediti vse do Sun Zijeve Umetnosti vojskovanja (467 pr.n.št.) (Henning 1995: ibid.)

»Ta 'public relation' aspekt se združuje z dejstvom, da *taijiquan*, za razliko od številnih drugih stilov, učinkoviteje odgovarja na spremenjene zahteve družbe v minulem stoletju, kar mu je omogočilo, da je iz malo znane borilne vešine, ki se je prakticirala v neki podeželski vasici, postal svetovni fenomen.« (glej Henning 1994: 1-7)

Velik del odgovornosti za podobo *taijiquana* na zahodu nosi Joseph Needham, ki je na podlagi nezanesljivih virov to vešino nekritično povezal z Zhangom Sanfengom in daoističnim alkimizmom. Poleg tega je Needhamov opis vadbe *taijiquana* le deloma točen, saj se nanaša na značilnosti stila *yang*⁶², ki se je razvil na prehodu v 20. stoletje, in ga je spodbujala vlada kot nacionalno obliko fizične kulture, ime *taijiquan* pa se ne pojavi pred letom 1854. Originala oblika *taijiquana* je namreč stil *chen*⁶³, ki se je prvotno imenoval Topovski udar (*paochui*), iz katerega je Yang Luchan razvil stil *yang*.

Needhamovo trditev, da je kitajski boks verjetno izvorno nastal kot del sistema daoističnih fizičnih vaj, so za njim povzemali tudi drugi zahodni avtorji. Charles Holcombe je na podlagi te trditve prišel do nesprejemljivega sklepa, da so predsodobne kitajske borilne vešine neločljive od religioznega konteksta. (glej Holcombe po Henning 1999: 324)

Tudi današnji pogledi na te vešine izražajo prepričanje, da so nekako neločljivo vezane bodisi na religiozni daoizem ali budizem zen. Deloma je takšna razumevanje tudi posledica pretiravanja pomena shaolinskega samostana za razvoj teh vešin. Poleg mita o Zhanu Sanfengu kitajske borilne vešine namreč prav tako močno in trdovratno obvladuje š mit o Shaolinskem samostanu oziroma tamkajšnjem stilu boksanja, ki naj bi bil izvor in osnova danes tako popularnega kung fuja. Resnica je, ugotavlja Henning, da ni od leta 628 pa do leta 1517 najti niti enega samega zapisa, ki bi potrdil, da so v shaolinskem samostanu vadili borilne vešine, medtem ko s v zvezi z njimi omenjeni drugi samostani.⁶⁴

Taijiquan je torej, da bi se lahko populariziral, potreboval mit in ga je

⁶²Po Yangu Luchanu, ki je stil predstavil v Bejingu (Peking).

⁶³Po družini Chen, katere današnji predstavniki, š posebej Chen Xiaowang so stil *chen* ponesli na Zahod, kjer med kakšim i petimi bolj znanimi stili, š vedno dominira stil *yang*.

⁶⁴Celo več, zgodovinar Tang Hao (1897-1959) je raziskal, da so shaolinski menihi raje zapustili samostan, kot da bi ga branili, pa tudi, da samostana nikoli niso požgali vojaki dinastije Qing, kar je š en izmed mitov. Šle v letu 1517 postavijo prvo spominsko ploščo nekemu pogumnemu menihu, ki naj bi s pomočjo palice obranil samostan pred napadalci. (glej Henning 1999: 325)

Na Kitajskem, kjer je celo oralna tradicija običajno nekje zabeležena, je odsotnost zapisov o borilnih vešinah v shaolinu do 16. stoletja in povezave Bodidharme vse do 20. stoletja, potrditev teze, da gre pravzaprav za mit, pravi Henning. Prva pisana referenca na Bodidharma in boksanje se pojavi šle leta 1907 s knjigo Skrivnosti shaolinskega boksanja (Liu E), ki je verjetno najbolj odgovorna za š rjenje dezinformacij o kitajskem boksanju po svetu. Trditev, da kitajski boks izvira iz Shaolina od indijskega meniha Bodidharme, je bila namreč nekritično vključena v prvo Zgodovino fizične kulture na Kitajskem, ki je služila kot temelj za š evilne knjige o karateju, pa tudi za Needhamovo Znanost in civilizacijo na Kitajskem, vključno s Kolatshevimi delom Politika in ideologija na Kitajskem (1972). (Henning 1999: 325)

tudi našel v daoističnem svetniku. Prav ta mit je v zgodovino in klasifikacijo borilnih veštin vnesel veliko zmede, kateri pogosto niso kos niti Kitajci, kaj šele zahodnjaki. Tudi Joseph Needham, vzor svetovne sinologije, povezuje *taijiquan* z daoistom Sanfengom, in veštinu opisuje kot aspekt fiziološke alkemije, »vrsto fizične vadbe, delno samoobrambne, delno pa ritmično-gimnastične«, ki da je vsaj toliko stara kot Hua Tho (glej Needham po Henning 1999: 324),⁶⁵ Zato je deloma tudi po njegovi zaslugi realnost azijskih borilnih veštin na Zahodu danes nekakšna novodobniška mešanica, v kateri kot dodaten vir zmešja ve nastopa še delitev teh veštin na zunanje-eksoterične in notranje-ezoterične.

Zahodnemu umu, navajenemu razmišljati v parih binarnih opozicij, je takšna shematska delitev takorekoč inherentna, a to ne pomeni, da ustreza realnosti. Karate in jujutsu (jujitsu) sta komplementarni tehniki, prva boksarska in druga tehnika izmikavanja in grabljenja, ki se dopolnjujeta. »Kitajska teorija borilnih veštin, kot je predstavljena v knjigi *Maiden from Yue* temelji na interakciji nasprotnih lastnosti *yin* in *yang*, in inherentno kombinira tako imenovane 'trde' in 'mehke' tehnike,« (Henning 1999: 326)

Takšen koncept je dejansko najbolj znan v ti. najmehkejši borilni veščini, to je *taijiquan*, kar pa ne pomeni, da ga v drugih veštinah ni. Vendar je stopnja aplikacije tega koncepta je v veliki meri odvisna od adepta, ki vadi borilne veščine: od njegovih izkušenj, znanja in preferenc. Ne glede na to, ali je ta adept Zahodnjak ali Azijec, njegovo razumevanje borilnih veštin bo vedno odvisno od časa in truda, ki ga vložijo v študij veštin. Osebnostne lastnosti posameznika so torej še en omejujoč faktor pri poskusu prevajanja veščine telesne tehnike na skupni imenovalac.

8. 2. Ekskurz v umetnost lokostrelstva

Na tem mestu je z obeh zornih kotov, Zahodnega in Azijskega, vredna omemba profesorja Eugena Herrigela, ki je s svojo knjigo *Zen v umetnosti lokostrelstva* spodbudil na Zahodu velikansko zanimanje za japonsko kulturo. A ne le to. Nemški profesor filozofije je s tem delom postavil japonsko lokostrelstvo (*kyudo*) v tesno zvezo z duhovnostjo zena, kakršne pred njim ni bilo. Da *kyudo* spominja na zen so komentatorji začeli opazovati šele, ko je bila Herrigelova knjiga *Zen in der Kunst des Bogenschissens* (1948) leta 1956 prevedena v Japonščini no. (glej Shoji 2001: 2)

Shoji piše, da so pred pojavom te knjige na Japonskem vadili lokostrelstvo bodisi kot fizično kulturo bodisi za zabavo. Razen v določenih, izoliranih, religioznih sektah, tudi ni nikjer nobene povezave loka in zena, prav tako pa je tudi med sodobnimi vaditelji lokostrelstva ekstremno malo takšnih, ki bi to dvojico povezovali. Kljub tem dejstvom pa je takšno navezovanje vse pogostejše v popularni literaturi in

⁶⁵Hua Tho (umrl 208 n. št.) je bil znamenit zdravnik, kateremu pripisujejo stvaritev pet živalskih obnašanj, ki pa naj ne bi imela nobene zveze s *taijiquanom*.

komentarjih, ugotavlja avtor. (Shoji *ibid.*)

Raziskava, ki so jo Japonci opravili leta 1983 med Zahodnimi Nemci (Shoji *ibid.*) je pokazala, da je med adepti lokostrelstva kar 83 odstotkov takšnih, ki streljanje z lokom jemljejo kot »duhovno vadbo«. Še več: 61 odstotkov se jih je zanimalo za zen, 49 odstotkov pa jih je povsem določno povedalo, da so se za lok odločili potem, ko so prebrali Herrigelovo delo *Zen in umetnost lokostrelstva*.

Na Japonskem takšne raziskave niso napravili, a kot empirično ugotavlja Shoji, je *kyudo* obravnavan kot telovadba ali kot zabava, kar pomeni, da v Nemčiji ni mogoče izključiti velikanskega vpliva Herrigelove knjige. Toda, »ko preučite neskladje med dejanskim kyudom in opisom japonskega lokostrelstva, ki ga je predstavil Herrigel, ne morete nekritično sprejeti njegove knjige kot zanesljivega povzetka tega, kar je Herrigel kot tujec izkusil in opazil med bivanjem na Japonskem.« (Shoji 2001: 3)

Shoji v članku najprej postavi pod vprašaj osebnost Herrigelovega lokostrelskega učitelja Awo Kenza. Ta je med strokovnjaki veljal za ekscentrika, ki je po svoje priredil učenje starejših mojstrov in iz večine *kyujutsu* (umetnost loka) napravil svoj lasten stil *shado* (pot streljanja), za katerega naj bi bil značilen trd trening, s katerim se adept izmojstri v študiju človešva. Kenzojevi sodobniki se o njegovi doktrini niso izražali prav nič spoštljivo. Ohira Zenzo, Kenzojev lokostrelski sovrstnik, je dejal, da je govoriti ljudem, naj kar vztrajajo v položaju pripravljenosti, dokler ne popadajo na tla od utrujenosti, velika neumnost.

Kenzo je leta 1920 v svojem 41-tem letu s svojim načinom streljanja z lokom doživel ekscentrično mistično izkušnjo, ki se je izkazala kot prelomna in jo je opisoval kot »veliko eksplozijo«. Začel je pridigati, da je treba celotno življenje osredotočiti v enem samem strelu in da je moč spoznati pravo naravo stvari skozi strel. Čeprav te besede zvenijo zenovsko, pa v Kenzojevem učenju ni zaslediti niti besede o zenu.

Shojijeva raziskava kaže, da Kenzo ni vadil zena; niti sam niti s kakšnim budističnim svečenikom. Zakaj je potem takšna povezava med Herrigelom in Kenzojevo učenjem z zenom?

Herrigel, ki se je rodil leta 1884 v Heidelbergu, je na tamkajšnji univerzi najprej študiral teologijo, nato pa je predsedal na filozofijo, kjer so ga uvrščali med novokantovce. Sam je priznal, da se je vedno zanimal za mistiko, zlasti mu je blizu mojster Eckhart, takšni interesi pa so ga pripeljali tudi do zena, za katerega je menil, da je najbolj mistična od vseh religij. Skozi preučevanje zena je razvil interes za japonsko kulturo in tako leta 1924 dobil lekturo na Univerzi v Sindaiju, kjer je poučeval filozofijo do leta 1929, ko se je vrnil v Nemčijo na univerzo v Erlangenu. Umrli je leta 1955.

Na Herrigela je močno vplival D. T. Suzuki - kot na številne druge Evropejce - s svojim delom *Essays in Zen Buddhism*, ki je poudarjal, da sta japonska kultura in zen intimno povezana in da japonska umetnost, morala, estetika ter intelektualno življenje dolgujejo svoje osnove zenu.

Shoji, ki zavrača takšno enoznačno povezavo japonske umetnosti in zena, s podrobno analizo Herrigelove knjige natančno detektira avtorjeve osebne preokupacije z misticizmom in Suzukijeve vplive, kar je povzročilo avtorjevo odločitev, da začne prakticirati zen. Na nasvet japonskega kolega, naj, kot tujec brez znanja japonšini, izbere neko umetniško dejavnost, skozi katero se bo približal zenu, se odloči za lokostrelstvo in to pri Kenzu Awi, ki je to vešino poučeval na tamkajšnji univerzi. Herrigel, ki je streljanje z lokom vadil že v Nemčiji, si je prizadeval, da bi vešino dojel racionalno, medtem ko mu jo je Kenzo podajal z besedami, ki so transcendirale logiko - in š to preko prevajalca, Herrigelovega japonskega kolega.

»Gledana sama zase je konverzacija med zahodno in japonsko kulturo izjemno zanimiva in tudi poglobljen razlog, da je imela Herrigelova knjiga tako velik literaren uspeh. Ob tem pa velja na Herrigela gledati, bolj kot na logiko, kot na mistika, ki je idoliziral mojstra Eckharta.« (Shoji 2001: 16)

Tudi zato je nanj tako močno vplival incident s tarčo v temi, pravi Shoji, ki opiše, kako jo Kenzo pozval Herrigela k nočni vaji potem, ko Herrigel po večletnem treningu še vedno ni zmožil izstreliti pušice s predpisane dolžine 28 metrov do tarče. Š posebej ni bil pripravljen sprejeti Kenzojevega nauka, da ne sme meriti na tarčo, ker da je že sama misel na tarčo heretična.

Kenzo je v temi demonstriral Herrigelu streljanje na tarčo:

»Tarča je bila v popolni temi... Mojster je tiho vzel svoj lok in dve puščici. Izstrelil je prvo puščico. Iz njenega zvoka sem razbral, da je zadela cilj. Tudi druga puščica je zvenela, kot da je bila v tarčo. Mojster me je pozval, naj preverim stanje na tarči. Prva puščica se je zarinila naravnost v sredo tarče. Druga puščica je zadela prvo natanko na zarezi in jo razklala na dva dela. Prinesel sem puščici na črto streljanja. Mojster je gledal puščici, kot bi bil globoko zamišljen...« (Herrigel po Shoji 2001: 17)

To je zgodba, ki bi ganila vsakogar, pravi Shoji, ki je s pomočjo računalniške simulacije izračunal, da je bilo le 0,3 odstotka možnosti, da druga puščica razkolje prvo. Zgodilo se je torej nekaj nepredvidenega, pravi Shoji, ki tudi opozarja, da velja uničenje lastne pušice med lokostrelci pravzaprav za polomijo, ki se je človek sramuje, saj je položil svojo opremo. Spričo tega je možno, da Kenzo o tem dogodku, ki je globoko pretresel Herrigela, ni govoril, razen z enim od najstarejših učencev, ker se je pravzaprav tega sramoval, ugiba Shoji.

Kenzo je svojemu biografu Komanchiyi, ki je bil tudi prevajalec med Kenzom in Herrigelom, o tem dogodku nekoč dejal, da je bil samo za naključje in da ni imel nobenih motivov, da bi kaj takega demonstriral. (Shoji 2001: 19) Ker sta bila tisto noč Kenzo in Herrigel sama, brez Komanchiye, je veliko vprašanje, kako je Kenzo dogodek pojasnjeval Herrigelu oziroma, kako ga je ta razumel. Bržkone je bilo popolnoma naravno, da mu je v navdihu pripisal neke vrste mističen pomen.

Problem (ne)razumevanja jezika je bil tudi sicer ena središnih točk, ki je povzročala Herrigelu težave s sprejemanjem lokostrelskega poduka.

Š posebej zato, ker so imeli težave z razumevanje Kenzojevega izvajanja celo japonski učenci, ki so njegovemu nauku očitali nenatančnost, dolgovoznost in predvsem nepovezanost. (Sakurai po Shoji 2001: 20) Kot je raziskal Shoji, tudi prevodi Komanchiye niso bili vedno najbolj ustrezni. Herrigel denimo piše: »Temelji, na katerih stoji japonsko lokostrelstvo so tako neskončno globoki, da jih lahko imenujemo brezdanji. Če uporabimo izraz, ki ga japonski mojstri dobro razumejo, je pri streljanju z lokom vse odvisno od tega, da postane lokostrelec ‚negibljiv center‘. «(Herrigel po Shoji 2001: 20)

V nasprotju s Herrigelovo trditvijo pa učitelji japonskega lokostrelstva ne razumejo, kaj je hotel ta povedati z izrazom »negibljiv center«, in ga ne uporabljajo, da bi z njim izrazili kateri koli specifičen trenutek pri streljanju. (glej Shoji 2001: 20)

Pomanjkljivo prevajanje mojstrovih komentarjev je Herrigela napeljalo na povsem svojevrstno razumevanje lokostrelske vešine, kateri je - v skladu s svojimi mističnimi nagnjenji - rad pripisal zmožnost transcendentiranja sebstva v skladu z zenovskim naukom.⁶⁶

Herrigelova knjiga, ki je še vedno bestseller, je torej poskus prevoda Kenzojevih originalnih japonskih besed v nemški no in nato, iz nemšine, nazaj v japonščino, kar Kenzojeve besede spremeni do tem mere, da je nemogoče določiti njihov izvorni pomen. Na tem mestu se znova velja spomniti Wujevega citata: »Ko je drugo izrečeno z istim jezikom ali jezikom istega, potem to *kot tak* o izgine in se spremeni v isto.« (Wu 2006: 69)

8.3. Družbeno-zgodovinske okolišine za razcvet *taijiquana*

Poleg osebnih preferenc adeptov pa, kot je že nakazano, ne gre spregledati družbenih okolišin, ki spodbujajo ali zavračajo prenos določenih tehnik v dano družbo oziroma spodbujajo regeneriranje ali ustvarjanje novih mitov. Ob mitologizaciji kitajskih borilnih veštin je očitno, da je *taijiquan* v resnici ponujal nekakšen ustrezen odgovor na potrebe kitajskega človeka sredi 19. stoletja.⁶⁷

Kitajska družba je bila v globokih pretresih in pod vojaškim, gospodarskim pa tudi pod kulturnim pritiskom Zahoda, njegov vojaški, gospodarski in kulturni pragmatizem je bil izziv za konfucijansko-daoistično paradigmo. Sredi 19. stoletja je Kitajska doživela vrsto pretresov, začel z Opijsko vojno (1839), katere povod je bilo britansko tihotapljenje indijskega opija v Deželo sredine⁶⁸, ki mu je

⁶⁶Shoji ne zanika, da je v japonskem lokostrelstvu tudi zenovski vpliv in citira razpravo o mrtvi in živi pušici, ki temelji na enakem konceptu kot budistična razprava o mrtvem rezilu in živem meču. V skladu s to je bojevnikova pušica mrtva, kadar je njegov um obremenjen s strahom. Kadar pa je pripravljen sebe žrtvovati in gleda na izgubo življenja lahkotno, takrat njegovo pušico oživi. (Shoji, 2001: 27)

⁶⁷V tem kontekstu je najpogosteje citiran avtor Douglas Wile z delom: *Lost T'ai chi Classics from the Late Ch'ing Dynasty*, ki je referenca tudi temu delu spisa.

⁶⁸*Zhong guo* (kit.): ustaljen kitajski izraz za Kitajsko.

želela Kitajska stopiti na prste. Kitajski vojaški poraz je razkril vso slabost dinastije Manchu in omogočil Britancem in za njim še drugim kolonialnim silam vrsto neenakopravnih trgovinskih sporazumov, okupiranje večjih pristaniških mest na čelu s Hong Kongom in, med drugim, prost dostop zahodnim misionarjem. V 40-ih letih je Kitajska doživela vrsto ponižanj in precejšnje izgubo suverenosti.

Kljub temu Britanija in Francija še nista bili zadovoljni s koncesijami in sta 1856 znova napadli ter zasedli Kanton (1858) in Peking (1860). Vonj krvi iz ranjenega imperija je vzbudil appetite hitro razvijajoče se Japonske, ki je zasegla otoke Ryukyu (1872), nakar pa uprizorila še ekspediciji proti Koreji in Formozi (Tajvanu). Ruski car si je priboril dostop do vzhodnih obal Mančurije (1860), in z vojnimi ladjami ogrožal pristanišče Ningbo (1880). Francoska ekspanzija v Indokini je sprožila vojno (1883), ki je kulminirala s francoskim napadom na Tajvan.

Gospodarski učinki tujega vmešavanja so bili za Kitajsko še veliko hujši kot vojaški porazi. Zaradi prometa z opijem je odtekala reka srebra iz države, uvoz tujih industrijskih izdelkov pa je uničeval domače rokodelce. Zahodni misijonarji so ustanavljali šole na Kitajskem in diplomacija topovnjač je narekovala mednarodne odnose. Kitajska je bila pogreznjena v polkolonialni in polfevdalni odnos, čemur tradicionalna kitajska kultura ni bila videti kos.

Wile piše, da se je v takšnih razmerah iz pepela sesutega imperija, dvignil *taijiquan*, kakršnega poznamo danes, in sicer kot specifičen kulturni odgovor na kitajske politične zadrege.

»Lahko rečemo, da je bil *taijiquan* za družini Wu in Li poskus razrešitve napetosti, ki so izhajale iz konfucijansko/daoistične polarnosti... Pogosto ponavljan aforizem, da je kitajski gentleman konfucijanec v pisarni in daoist doma, se zdi prikladen za opis delovanja družin Wu in Li⁶⁹. (Wile 1996: 24) *Taijiquan* izpolnjuje harmonizacijo konfucijanskih in daoističnih tendenc s tem, ko je na zunaj aktiven in na znotraj umirjen. Časi so zahtevali, da učen človek ni le služil domovini, ampak tudi reševal narod. *Taijiquan* je morda dovoljeval posameznikom, da sledijo želji po samokultiviranju, a se jim zato ni bilo treba umakniti v samoto gora.« (Wile 1996: 24)

Razkorak je izhajal, piše Wile, iz po eni strani konfucijanskih elementov kulture tistega časa, ki so narekovali družbeno akcijo in po drugi iz daoističnih elementov, ki so vztrajali pri družbenem nedelovanju oziroma kultivaciji posameznika. Tako je bilo zadovoljeno konfucijski zahtevi po delovanju, a - na kitajski način - delovanju, ki je notranje daoistično. Hkrati pa je bila tudi samoobramba v tistih turbulentnih časih še vedno zelo pomembna.

8.3.1. Branik kulture v fizičnem telesu nacije

Wile meni, da je bilo kitajsko intelektualno okolje v 19. stoletju sicer

⁶⁹ Družini Wu in Li sta prevzeli učenje mojstra Yanga Luchana, po njem se imenuje stil *taijiquana yang*, in ga diversificirali (nastali so stili še stili *wu*, *wu/hao* in *sun*) ter popularizirali. Yang Luchan se je *taijiquana* naučil pri družini chen, ki goji stil *chen*, v njihovem rojstnem kraju (*Chenjiagou*, Henan).

kritično, a dosledno vpeto v okvire domovinske tradicije in izolirano od zahodnega vpliva. Napredni misleci tistega časa, ki so sicer sprejemali nujnost prilagajanja zahodni vojaški tehnologiji, niso bili zmožni priznanja kakršne koli vrednosti zahodnemu intelektualnemu ali religioznemu življenju. Zahodno vojaško tehnologijo so sprejemali le zato, da bi jim pomagala obraniti tradicionalno konfucijansko kulturo. Vera v samozadostnost in superiornost kitajske kulture je morala biti tudi temelj delovanja bratov Wu pri prakticiranju in širjenju *taijiquana*, poudarja Wile, saj biografije družine Wu, ki je sodila med elito, ne kažejo nobenega posebnega nagnjenja do borilnih veštin. Zakaj bi sicer člani intelektualne in politične elite namenili toliko časa in svoje energije za odkrivanje in piljenje ultimativne borilne veštine v dobi, ko so topovnjače, topovi in puške krojili usodo naroda?

Krizne razmere v tistem času nas silijo pomisliti, da so elite izpopolnile subtilni sistem obrambe osebnosti s taktiko eskapizma, odgovarja Wile, a se mu ta hipoteza ne zdi verjetna spričo tega, da v klasikih *taijiquana*, ki so ga preučevali bratje Wu, ni bilo nobenega govora o zdravju in razsvetljenju. *Taijiquan* je bolj odgovarjal potrebam bogatih posameznikov, da razvijejo osebne borilne spretnosti v času protikonfucionizma in kmečkih uporov in da hkrati s karizmo večih borcev usposablajo svoje milice za obrambo utrjenih mest in posestev. (glej Wile 1996: *ibid.*)

Poleg tega, da je *taijiquan* dinamično razreševal napetosti, ki jih Wile v filozofskih kategorijah izpostavi kot dihotomijo med konfucionizmom in daoizmom, ga je mogoče v isti dimenziji obravnavati tudi psihološko kot obrambo duha proti zahodnemu kulturnemu imperializmu, kot nekakšno vitešvo v soočenju s sodobnostjo. Zahodnizacija je imela v tistem času le malo pristašev, dobra je bila le za praktične aplikacije. *Taijiquan* naj bi pomagal vzdrževati določeno avtonomijo v adeptovem telesu: kitajska kultura naj bi se konzervirala in negovala v fizičnem telesu nacije. S tem naj bi se ohranila kulturna esenca kitajske tradicije, ki naj bi jo branili z zahodnimi aplikacijami. Za družini Wu in Li je *taijiquan* morda predstavljal način, kako napolniti borilno veštino z najbolj subtilnimi vrednotami kulture. (Wile 1996: 25)

Navsezadnje je bila Kitajska v 19. stoletju takorekoč na vseh področjih premagana in prisiljena priznavati tako Japonsko kot Zahodno dominacijo. V tem okviru je bila veštin a, ki poudarja voljnost, in mehkost in je hkrati borilna veština, več kot primerna. Znotraj tega navideznega popuščenja je namreč povsem izrazito kitajsko jedro, ki sledi konfucijanskim in taoističnim imperativom delovanja in samokultiviranja.

Kar je originalno v *taijiquanu* kot borilni veštini, ugotavlja Wile, »je namreč natanko to, kar je omogočilo Kitajski, da je obstala kot nacija: da je znala asimilirati in in sinizirati osvajalce, da je znala čakati v mirovanju, dokler ni njihov pritisk dosegel vrhunca in začel upadati ter jih nato požreti.« (Wile 1996: 26)

9. Ideološko skonstruirana gibanja

Gibanje v *taijiquanu* naj bi sledilo gibanju narave oziroma naravnemu gibanju, kakor si je Dao zamišljal Laozi. Tega, ali takšna struktura res razkriva gibanje narave, pač ne moremo vedeti, če pa razvoj veštin e umestimo v družbeno-zgodovinski kontekst, lahko ugotovimo, da je takšna struktura ustrezala določenim družbenim zahtevam. Na tem mestu je primerno citirati Muassa, ki pravi:

»Prepričan sem, da je temeljna vzgoja za vse tehnike ta, da telo prilagodijo njegovi uporabi. Denimo, namen velikih preizkusov, v stoičnosti itn., ki sestavljajo iniciacijo pri največjem delu človeštva je ta, da izučijo v hladnokrvnosti, odpornosti, resnosti, prisebnosti, digniteti itn. Hladnokrvnost je predvsem mehanizem zaviranja, inhibicije neurejenih gibov; ta zavora potem omogoči urejen odziv s koordiniranimi gibi, ki se ravna po tedaj že izbranem cilju. Ta odpor pred navalom pretresov je nekaj temeljnega v družbenem in duševnem življenju.«(Mauss 1996: 226)

Mauss pri svojih klasifikacijah izpostavlja, da je tehnika tradicionalno in učinkovito dejanje. Eden izmed razlogov, zakaj človek te nize zlahka zmontira, pa je, da so sestavljeni po družbeni avtoriteti in zanjo in potemtakem izhajajo iz mogočnega sociološkega vzroka. (Mauss *ibid.*) Takšen sociološki vzrok je lahko tudi ideologija.

Kako pomemben je pravzaprav gib kot simbol neke priče tudi zgodba o forsiranju rumba, kot nekakšnega državnega plesa v Castrovi Kubi. (glej Payne 1991: 1- 10) Rumba, ki je bila v 19. stoletju ples nižjih slojev temnopoltih Kubancev⁷⁰, je postala nacionalni simbol današnje Kube. Takšen status je pridobila s pomočjo podpore kulturnega ministrstva Castrove vlade, ki je želela promovirati novo nacionalno in mednarodno podobo države. Pred revolucijo, 1959, je imel podporo na državni ravni balet, potem pa naj bi rumba postala izraz identifikacije z afriškimi izvori Kubanske kulture, in zanimanja ter podpore delavskih množic umetnikom pri izadevanjem novega političnega sistema.

Kljub prizadevanjem socialistov, da bi postala rumba izraz množice socialistične revolucije, je ostala pretežno ples temnopoltih Kubancev. Vendar pa drugi plesi, kot sta *conga* in *son*, kljub večji razširjenosti – in enostavnosti – niso bili v tolikšni meri promovirani. Rumba se je z državno podporo formalizirala in spremenila iz spontanega, improvizacijskega plesa v ples naših diranih korakov. V preteklosti so jo spontano plesali na ulicah, socialisti pa so jo povzdignili na raven dvotedenskega nacionalnega festivala, ki so ga s spremljajočimi dejavnostmi, zanimivimi zlasti za tujce, raztegnili na ves mesec. Tako je rumba postala promotor domače družbene enakosti in kubanske

⁷⁰Rumba, ki se nanaša sicer na plesni dogodek oziroma označuje skupinsko praznovanje, naj bi nastala v predmestjih Havane, ki so se razlikovala od pretežno ruralnih območij, po tem, da so jih naseljevale zelo različne skupine ljudi: sužnji, mulati, svobodni črnci. Te skupine, ki so se sicer prilagodile družbi, ki je temeljila na rasnem in razrednem razlikovanju, so družila prav skupna srečanja na teh praznovanjih – rumbah. Po drugi strani pa rumba označuje tudi plesno-glasbeno tradicijo Kube, za katero je značilno tesna medsebojna odvisnost glasbe in plesa.

identitete v mednarodnem okolju.⁷¹ (glej Payne 1991: 1- 10)

Pri *taijiquanu* je šlo, kot smo videli, za nekakšno obliko romantičnega oziranja v svojo preteklost, iz katere so domoljubni Kitajci potegnili daoističnega modreca Zanfenga in iz njega skonstruirali mit o začetkih te vešine. V tem oziru je rojstvo mita o taijiquanu sredi 19. stoletja zelo podobno romantiki med nastajajočimi evropskimi narodi, ki so v ljudskih izročilih in mitologizaciji zgodovine iskali potrditve svojih nacionalno-buditeljskih aspiracij.

Sokolsko gibanje pri Slovanih in turnersko pri Nemcih sta bili gibanji, ki sta temeljili na nacionalnih idejah. Organizirani sta bili po vzoru na vojsko, njihovi pripadniki pa so nosili celo nekakšne uniforme. Zbirali so se na množičnih prireditvah, Sokoli so jih imenovali zleti, kjer je po več tisoč udeležencev hkrati izvajalo gimnastične vaje, ki so predstavljale simbol slovanstva oziroma nemškega.⁷²

O športu v povezavi s krepitvijo nacionalnega duha pa tudi kot sredstvu vzgoje je že v 18. stoletju razmišljal Rousseau v odgovoru poljski kraljici na vprašanje, kako ohraniti poljsko državo:

»Ne sme se dovoliti, da bi se (otroci) igrali vsak zase po svoji domišljiji, ampak vsi skupaj in v javnosti, na način, ki bi jim vedno predstavljal skupni smoter, h kateremu vsi stremijo in ki spodbuja tekmovalnost in medsebojno merjenje. Starši, ki imajo rajši domačo vzgojo in bodo otroke vzgajali pod nadzorom svojega pogleda, jih morajo ne glede na to privedi k tej vadbi. Njihovo izobraževanje morda je domače in posebne vrste, toda pogled nanje mora vseskozi biti javen in vsem skupen, saj ne gre samo za to, da jih zaposlimo in jim razvijemo močno postavo, ali da jih naredimo živahne in krepke, ampak gre za to, da jih ob pravem času navadimo na pravila, na enakost, na bratstvo, na tekmovanje, na to, da živijo pod pogledom svojih sodržavljanov in da si želijo javnega odobravanja.« (Rousseau po Kreft 2003: 12).

Že v tem Rousseaujevem pogledu se izraža tudi ideološki okvir za krepitev nadzora države nad posameznikom, ki je zaznamoval uvajanje telesne vadbe v vzgojne namene sredi 19. stoletja pa skoraj vse do današnjih dni, ko je vrhunski šport vzpostavil nove paradigme. Telovadba 18. in 19. stoletja pa je pomenila predvsem discipliniranje, ki

⁷¹Podoben primer iskanja lastnih gibalnih vzorcev v povezavi z ideološkim i gibanji so tudi libijske beduinske igre, ki naj bi temeljile na stoletnih tradicijah libijskih Arabcev in naj bi predstavljale neke vrste zavračanja zahodnjaških-olimpijskih konceptov, temelječih na elitizmu in tekmovalnosti. Njihov ideološki temelj pa je bila Gadafijeva Zelena knjiga. (glej Eichberg 1998: 95)

⁷²Podobne prireditve z več tisoč nastopajočimi so se v 20. stoletju celo okrepile. Nam so še posebej ostali v spominu množični zbori nastopajočih na Stadionu JNA za časa Jugoslavije in maršala Tita ob t.i. Dnevu mladosti. Kot kaže pa se takšne oblike prakticanja množic v gibanju nadaljujejo tudi v 21. stoletju, saj so še vedno popularne v Severni Koreji, obudili pa so jih tudi navijači na profesionalnih stadionih, ki se samoorganizirajo za izvajanje različnih navijaških efektov, ki jih ustvarijo s telesi ali s pomočjo rekvizitov (zastave, ščitniki). Vse to napeljuje na sklep, da so profesionalni športni spektakli še vedno tudi nekakšen ritual oziroma zamenjava za ritual. Tudi danes so državne insignije (zastave, himne) pomemben del rituala profesionalnih prireditev. Natančno pa so še posebej, ko gre za olimpijske igre, predpisana tudi oblačila reprezentantov.

se je zgledovalo po vojaškem ekserciranju, procesu, ki je izdeloval vojake, kot je natančno popisal Foucault. Oblastniki so iz okornega telesa kmeta izdelali vojaški stroj, kakršnega so potrebovali, pravi Foucault, pretehtana vadba je počasi predelala sleherni del telesa in mu zagospodovala ter dosegla njegovo nenehno razpoložljivost, ki se je potihem nadaljevala v avtomatizem navad. »Skratka, iz telesa so izgnali kmeta in mu dali videz vojaka«. (Foucault 1984: 135)

9. 1. Telo nacije in telo manipulacije

Prav tako so telesne prakse sokolskega prostora iz kmetov izdelovale mišičas ta telesa telovadcev, ki so simbolno »ponazarjala moč slovenskega naroda, moč slovenskih moških, ki so predstavljali bit slovenske nacije. Telesna vadba je na ta način telesa individuumov transformirala v telo nacije – v skupnost, v kateri so se lahko posamezniki identificirali.« (Starc 2003: 62) Disciplina, kakršna je bila potrebna za takšna preoblikovanja človeka, se je lahko vzpostavila le na novoveških in evolucionarnih pogledih na človekovo telo, zreducirano na stroj in oropano srednjeveške duše. Metaforo človeškega telesa kot stroja je vpeljal že Descartes, ki je z vpeljavo mehanskih predstav o vzročnosti telesnih akcij vpeljal predstavo, da je človekovo telo upravljano, obvladljivo, mehansko, piše Starc. »S tem je artikuliral ... odgovor na vprašanje, kako misliti telo kot nekaj, kar deluje.« (Starc 2003: 87)

S telesom, ki ga je mogoče analizirati, pa je mogoče tudi manipulirati, ga spremeniti, izpopolniti in ga uporabiti. Ni bilo sicer prvič, da je bilo telo, kot pravi Foucault, predmet za oblastna investiranja, saj v sleherni družbi oblasti »zelo na tesno obdajajo telo, ki mu nalagajo prisile, prepovedi ali obveznosti.« Kar je novo, poudarja Foucault, je da telesa ne obravnavajo več, kot da je neločljiva enota, temveč ga obdelujejo v podrobnostih, predmet nadzora postane učinkovitost gibov, nadzor sam pa je nepretrgana, stalna prisila. »Te metode, ki omogočajo podroben nadzor dejavnosti telesa, ki zagotavljajo stalno podložnost njegovih sil in jim vsiljujejo razmerje krotkosti-uporabnosti, prav te metode lahko imenujemo 'discipline'.« (Foucault 1984: 139)

Osrednji postopek v časovnem poteku discipline pa je vaja kot »tista tehnika, s katero telesom vsilimo hkrati ponavljalne in različne, a vselej stopnjevane naloge. Vaja s tem, da usmeri obnašanje h končnemu stanju, omogoča nenehno karakteriziranje posameznika, bodisi v razmerju do tega konca, bodisi v razmerju do drugih posameznikov, bodisi v razmerju do vrste napredovanja. Tako v obliki kontinuitete in prisile zagotavlja določeno rast, določeno ubogljivost in določeno kvalifikacijo.« (Foucault, 1984: 159)

Tudi prostorniki so v procesu treniranja podvrženi drilu neskončnih ponavljanj natančno predpisanih vaj za različne dele telesa in različne načine gibanja, za izboljšanje moči ali hitrosti, za vzdržljivost ali eksplozivno moč. Športnikovo telo predstavlja projekt, ki ga je potrebno izpeljati po natančno določenem protokolu. »Takšno o totalno

discipliniranje teles vrhunskih športnikov predstavlja osnovni pogoj za dobro predstavo, a hkrati pomeni tudi dehumanizacijo športnika.« (Starc 2003: 91)

Starc poudarja, da športnik v teku spektakla izgubi lastnišvo nad svojim telesom in da postane le objekt, ki sodeluje v predstavi. Če pogledamo na vrhunski šport v širšem sociološkem okviru, to je kot poseben rezultat družbenega razvoja zahodnega kapitalističnega sveta v zadnjih 200 letih, lahko sklep o dehumanizaciji posplošno kar na večino populacije v industrijsko razvitih državah. Če smemo reči, da je odtujitev od rezultatov lastnega dela ena bistvenih značilnosti družbenega razvoja od vzpona industrijske družbe naprej, ki je osiromašila človeka, potem je dehumanizacija temeljni problem celotnega sodobnega sveta, a še najmanj takšna oznaka pravzaprav velja za vrhunske športnike. Njihove rezultate si sicer lahko lastijo tudi znanstveniki, a jih športnikom vendar nihče ne more odvzeti. Celo več, ti rezultati so športnikov moralni kapital, ki povečuje njegovo kredibilnost v družbi in mu odpira vrata tudi na druga področja dejavnosti (politika, biznis).

10. Koncept taijiquana

Wileova analiza brez dvoma predstavlja redok poskus resnega pristopa k kitajskim borilnim veščinam, kar mu priznava tudi Henning, ki pa ga hkrati kritizira, ker je svojo analizo zasnoval preozko: le na enem samem stilu (*yang*), ki ga je izoliral iz celotnega konteksta teh veščin, in šele to le v ozkem zgodovinskem okviru druge polovice 19. stoletja. (Henning 1999: 328)

Raziskave zgodovinskih korenin *taijiquana* vse pogosteje namreč kažejo, vsaj zazdaj, da gre zibelko te veščine iskati v družini Chen. Kronika te družine omenja kot avtorja *taijiquana* Chena Wantinga (1600 -1680), predstavnika devete generacije klana Chen. Wanting, vojaški poveljnik, ki je s padcem dinastije Ming tudi sam padel v nemilost pri novih oblastnikih dinastije Qing, se je zatekel v ilegalo v domačo vas, kjer se je posvetil kmetovanju in poučevanju borilnih veščin.

Wanting je *taijiquan* zasnoval na podlagi takrat znanega borilnega sistema generala Qija Jiguanga, ki je 32 tehnik boja popisal v svojem znanem Boksarskem kanonu (*Canon of Boxing*). (Gaffney & Sim 2002: 2) Navdahnjen s tem vojaškim tekstom je Chen Wanting ustvaril več vadbenih zaporedij *taijiquana*, s katerimi so naslednje generacije družine Chen lahko razvile svoje bojevniške spretnosti do zavidljive ravni. Za klan je bilo to pomembno, saj so mnogi člani služili svoj vsakdanji kruh kot telesni stražarji oziroma poklicni spremljevalci bogatih trgovskih karavan v okolici in o njihovih junaških krožjih različne legende. Preživetje - in ne želja po dolgoživosti in zdravju - je vodilo družino Chen k razvijanju veščine, katere osrednja točka je filozofski koncept *yin-yang*, ki so ga izbrusili v praktičnih aplikacijah z namenom harmonizirati nasprotujoče elemente, dokler ne dosežejo stanja ravnovesja, kar lahko prinese optimalne rezultate tako kot na vseh drugih področjih tudi v borilnih spretnostih.

10.1. Kozmologija: *qi*, *yin-yang*

Razdelitvi na *yin* in *yang* so v veščini podvrženi vsi elementi: deli telesa, gibi, procesi in tudi bojujoča se nasprotnika. Počasni in sprošeni gibi se tako označijo kot *yin*, hitri in močni pa kot *yang*, gibi, s katerimi se energija zbira so *yin*, odprti gibi, s katerimi se oddaja pa *yang*; noga, ki ne nosi teže je *yin*, noga, na kateri slonimo pa *yang* itd. *Taijiquan* zahteva nenehno izmenjavo med in *yin* in *yang* in njuno uravnoteževanje.

Iskanje telesnega ravnotežja v spodnjem delu abdomna je ena temeljnih zahtev *taijiquana*. Ko jo začuti in vanjo usmeri svojo zavestno pozornost, posameznik dobesedno najde središče svojega telesa. *Taijiquan* je sicer disciplina, ki terja celo življenje predane in disciplinirane vadbe, da bi jo razumeli, vendar koristi njenih mehkih in zaokroženih, enakomernih in neprekinjenih gibov začutimo že v prvih tednih vadbe.

Mojstri *taijiquana* opisujejo vadbo s primeri iz narave. Začetek forme primerjajo s semenom, ki ga posadimo spomladi v zemljo. Nekaj znotraj tega semena se zgane in spremeni v kalček. Na zelo podoben način se oblikuje prvi gib v formi *taijiquana* vse se mobilizira in sicer na fizični in mentalni ravni. To je tranzicija iz miru v pripravljenost za gibanje, iz *wu ji* v *tai ji*. Teža telesa počiva na nogah, ki so trdno zakoreninjene v tla - Kitajci pravijo: korenine telesa so v nogah – in ta vkoreninjenost priključuje podobo zemlje. Glava in hrbtenica morata biti vzravnani. Podoba neba je evocirana v predstavi, da se duh vitalnosti, shen, povzpne po hrbtenici na vrh glave. S tem, ko se popolnoma sprosti, to seveda ni sprošč enost v našem smislu besede, ko jo pogosto zamenjujemo z mlahavostjo, mojster *taijiquana* omogoči sklepom in kitam, da se nekako razprejo in tako omogočijo prost pretok *qi*. Ta notranja energija steče v *dantian*, to je točka, območje, v spodnjem delu abdomna, približno tri prste pod popkom, ki označuje podobo človeka. Te tri podobe: neba, ki je *yang*, človeka, ki je *taiji*, in zemlje, ki je *yin*, imenujejo tri sile. Ta ideja nazorno kaže, da človek živi med nebom in zemljo, in je meš nica teh dveh elementov.

»Ko vadi *taijiquan*, začenja postopno, po letih disciplinirane vadbe, čutiti, da je vsak njegov gib identičen gibanju vesolja. Njegovo telo se giblje kot veje drevesa, ko vrši skozi njih veter, njegovo dihanje postane eno z gibanjem vesolja. Postopno se začenja zavedati gigantskega kozmičnega plesa okrog sebe. On in vesolje postaneta eno, tako kot tai-chi diagram. On je tai-chi in tai-chi je on, on je vesolje in vesolje je on. (Jou 1991: 31)

Gibi različnih borilnih veštin so združeni na način, da pospešujejo pretok notranje energije po telesu in tako so kreatorji veštin e v bistvu fizično poustvarili filozofijo daoizma. Zaradi svoje vrhunske dodelanosti in mehkoobe gibanja je *taijiquan* zelo primeren tudi za ohranjanje zdravja. Na Kitajskem se z njim »rekreativno« ukvarjajo večinoma ljudje v srednjih ali starejših letih, saj so učinki te plemenite gibalne veštine na zaustavljanje procesov staranja, (Kitajci pravijo, da učinkuje pomlajevalno) zelo znani in cenjeni. Daoistična načela zdravja so namreč skoraj identična načelom *taijiquana*. Oboja temeljijo na ciklusih sprememb in naravnem redu vesolja.

Kot borilna veština pa je *taijiquan* prav gotova ena najtežjih veštin in zahteva celo življenje za njeno izpopolnjevanje, njena logika pa je naslednja: če razumemo, kako se situacije in stvari spreminjajo, potem lahko ukrepamo v skladu s temi spremembami.

Osnovno načelo gibanja v *taijiquanu* je, da se najprej giblje center, in vse ostalo mu sledi ob hkratnem zavedanju, da je to, kar vodi in tisto, ki je vodeno, podrejeno spremembam, ki so edina stalnica.

Da bi lahko stopil na to pot, mora človek najprej pripraviti in popraviti svojo osnovno držo, da bo ustrezala napornim kriterijem telesne držbe, ki ima v bistvu podobno funkcijo kot pri meditativnih položajih: omogočiti energiji *qi*, da se pretaka po telesu v skladu z namenom tistega, ki izvaja *taijiquan*. Nekoliko bolj vzravnana hrbtenica, še posebej v ledvenem in vratnem delu, kjer je sicer običajno ukrivljena v obliki črke »S«, je prvi pogoj izvajanja te veštin e. Središče telesa mora

biti v *dantianu*, tako da je ta predel tudi center telesne teže. Iz te točke izhaja vse gibanje, ki mora potekati dobesedno brez zunanje pomoči mišic. Če gi balec uporablja preveč mišične moči, potem je *yin*, določen aspekt energije *qi*, slab. Um je tisti, ki ga je treba okrepiti, da se bo lahko osredotočil in tako sprožil okrepitev energije *qi*. Zato tej večini pogosto pravijo tudi meditacija v gibanju. Gibanje telesa poteka le z rotacijo okrog vzdolžne osi, ki teče skozi središče telesa in izvira iz dantiana.

10.2. Vadba uma

Umu je v *taijiquanu* namenjena enaka pozornost kot telesu. Začetnik tega seveda ne čuti, saj ima že s telesom preveč dela. A vizualizacije in podobe, ki so bistvene za njegov napredek, so mu predstavljene. To so simboli, s katerimi adept ozaveša dotlej nezavedna področja svojega telesa, simboli, s katerimi bo preobrazil samega sebe.⁷³

Hkrati pa mora biti um izvežban tako, da je sposoben razviti stanje »nevezanosti«, s čimer je mogoče dovoliti telesu, da deluje naravno in na sproščen način, kljub morebitnim stresnim okoliščinam.

Qi predstavlja popolno sintezo treh aspektov človeškega bitja: uma, telesa in duha. Gojitelj, ki želi razviti večino na visoki ravni, mora vaditi tako um kot telo in sicer kot celoto. Klasika pravi: »*Yi Dao, Qi Dao; Qi Dao, Li Dao*« - kamor gre namen, tja gre *qi* in kamor gre *qi*, tja gre fizična moč. (Gaffney in Sim 2002: 77) Zato mora gojitelj vizualizirati, da *qi* potone v *dantian*. Nato se mora naučiti razlikovati občutenje polnega in praznega, in zatem še občutenje zgornjega dela telesa kot lahkega in spodnjega kot težkega.

Pri vpeljevanju tega koncepta ali povedano drugače, pri njegovem uteleš nju, adeptu koristi, da telo dobesedno prepoji s temi pomeni. Z metaforami in metonimijami naseljuje vase te pomene, in telo se začne sčasoma nanje odzivati tako, da vzpostavlja strukturo, ki bi bila zmožna ustrezno uresničiti namen takšnih pomenov. Tako kot se odziva nanje um. Če bi se izrazili lacanovsko, bi rekli, da subjekt prek označevalca gibalne, tudi vizualne, podobe z metaforo in metonimijo vdira v označeno, da vanj naseli pomen. (glej Lacan 1994)

Poleg teh so še številne druge vizualizacije, zgornji primeri naj bodo le ilustracije, kako gojitelj *taijiquana* vadi koordinacijo uma in telesa. To koordinacijo olajša počasna izvedba gibanja, tako da ima adept dovolj časa, da se posveti tudi najdrobnejšim podrobnostim.

Ker je načelo komplementarnih nasprotij *yin-yang* osnova gibalne vešine *taijiquan*, se mora ravnovesje med tema temeljnima

⁷³ Omenimo nekatere izmed vizualizacij. Gojitelj si predstavlja svoje gibanje, kakor da plava skozi zrak. S to podobo pridobiva občutek delovanja proti sicer nežni a vztrajni upornosti, in se nauči, kako začutiti učinke gravitacije na človek i gib, kar je naravni predpogoj popolne sprostitve. Pomemben aspekt urjenja je raba *yi*, ki se prevaja kot mentalni namen. Po klasičnih *taijiquana* namreč velja: kamor gre *yi*, tja mu sledi *qi*.

nasprotjema ves čas odražati v delovanju in usmerjenosti adepta. Temeljni pari tega nasprotja v vešini so: polno- prazno, odprto-zaprto, mehko-trdo.

Prvi par se nanaša na porazdeljevanje telesne teže na strukturo telesa, ka daje občutek polnosti, v tistih delih telesa, ki držijo (prevajajo navzdol in v tla) težo in občutek praznosti (lahkotnosti, prostosti) v drugih delih telesa. Kadar je leva polovica telesa polna, je desna prazna oziroma obratno. Lahko je polna spodnja polovica telesa in prazna zgornja itd. Na višjih stopnjah vešine se občutek za to komplementarnost stopnjuje. Lahko sta polni leva noga in desna roka, prazni pa desna noga in leva roka. Kakor se ostri občutek za telo, tako se fragmentirajo tudi občutki polnosti in praznosti. Mojstri vešine lahko menda občutijo (proizvedejo) občutek polnosti in/ali praznosti za vsak prst posebej.

Drugi komplementarni par odprto-zaprto se nanaša na gibanje energije *qi*. Starodavna kitajska modrost pravi, da *qi* sledi tja, kjer se odpira prazen prostor. Če je gib roke odprt, pomeni, da priteka vanj *qi*, če ga zapiramo, teče *qi* iz roke proti središču telesa. To učenje je del takoimenovane notranje alkimije, ki je v *taijiquan* prišla ob združitvi elementov borilne vešine s daoističnimi nauki, in predstavlja bistven del kitajske holistične kozmologije. V *taijiquanu* predstavlja vadba prenašanja *qi* po telesu del kultiviranja energije. Mojstri *taijiquana* počnejo predvsem to: kultivirajo življenjsko energijo v skladu s pravilnimi principi.

Prvi princip za uspešno kultivacijo te energije je sproščenost, a ne v smislu, kot to razumemo na zahodu kot ohlapnost, ampak sproščenost kot nasprotje zakrčenosti in napetosti. Sproščenost telesa (med gibanjem) namreč ne pomeni manj napora. Tako napetost kot ohlapnost sta napačni drži pri *taijiquanu*, saj obe blokirata pretok *qi*. Ključ za občutek sproščenosti pa je, spet smo pri že omenjenem imperativu, enotnost telesa in uma. Zato je treba najprej umiriti um. Če um ni umirjen, zavest ni fokusirana, ampak razpršena, raztresena, mimogrede takšno je naš običajno stanje, kar se bo poznalo tudi na telesu.⁷⁴ Umirjen um poveča zavedanje, sprošeno telo omogoči večjo občutljivost za zaznavanje oziroma, kot pravijo, za doživljanje. Ta kombinacija sčasoma poenoti telo in duha.⁷⁵ Vse je namreč odvisno od

⁷⁴ Princip je namreč, da yang izvira iz yina. Telesu pripisujejo yang, umu pa yin.

⁷⁵ Qi se pretaka skozi sklepe, zato ti ne smejo biti zaprti. Vsi sklepi v telesu morajo biti pravilno raztegnjeni in odprti, enako velja za mišice in kite, da omogočajo pretok *qija*. Tudi to stanje je aspekt sproščenosti. Naslednji predpogoj sproščenosti pa je ti. potonitev. Prizadevati si je treba, da telesni center gravitacije (nekaj centimetrov pod popkom) spustimo čim nižje. Temu spuščanju, ki ga v prvi vrsti, tako kot vse druge zahteve, bolj doživljamo kot občutek, kot pa da se preveč silimo s njegovim fizičnim uresničevanjem, sledi vse telo. To omogoči veliko stabilnost spodnjemu delu telesa, gojitelji uporabljajo izraz ukorenjenost (ne pozabimo, da je *taijiquan* tudi borilna vešina), kar omogoča sproščenost in velike gibalne možnosti zgornjemu delu telesa. S potopitvijo energije zberemo *qi* v enem samem predelu telesa. Ko je energija tako kondenzirana, se njena potencialna moč močno pomnoži. Zato velja: bolje ko znamo potopiti energijo, močnejša bo naša borilna vešina. S tem ko *taijiquanovec* skladišči energijo čim nižje v nogah, krepi kite in kosti na tistem

namena. Če so vsi sklepi odprti in dovoljujejo poln pretok energije potem ima adept moč udariti kjer koli in kadar koli. Gre samo za to, kam želi adeptov um s pomočjo dantiana usmeriti njegovo energijo.

10.3. Načelo sproše nosti

Ključna tako za fizične kot umske aspekte vadbe je relaksacija in večina vadbe je posvečena prav temu protislovnemu prizadevanju za sprostitev. Pri vadbi borilnih tehnik v dvoje postane ta spostitev še pomembnejša, saj se mora gojitelj naučiti, da s telesom ne odreagira »naravno«, v tem kontekstu bi naravno pomenilo takoimenovani *fight or flight* princip (bori se ali beži), ko se nanj izvaja pritisk. Naravni odzivi so namreč instinktivni. Ko se znajdemo pred nevarnostjo, se biokemično, mehanično in čustveno odzovemo instinktivno. Telo preplavi adrenalin, mišice, ki pričakujejo povečanje dejavnosti, se prepojijo s krvjo in napnejo, pripravljeni smo bežati ali pa trgati in gristi, če smo pripravljeni na boj.

Telo se na pritiske instinktivno odzove s tenzijo, pri *taijiquanu* pa se adept nauči, da ostane sproš en in osredotočen tudi pri večjih pritiskih. *Taijiquan* torej niti približno ni veš in a, ki bi učila naravno gibanje, kar je pogosto še ena od zahodnih predstav o tem gibanju, ampak uči gibanje po zakonitostih narave, kozmosa – kakor jih vidijo in razumejo daoisti.

Takša sproše nost zahteva, da mora biti zavedanje nevezano, osredotočeno na nobeno posameznost, ampak se mora hkrati zavedati vsega. Princip tekočega uma, ki ga ne zaustavi nobena podrobnost in je hkrati navzoč povsod, je tudi pri *taijiquanu* ena bistvenih značilnosti veš in e.

Sproš en ost vzvratno še poveča voljnost telesa, da se giblje lahkotno in svobodno, ker se poveča tudi stopnja gibljivosti sklepov. Hkrati s temi transformacijami telesa se začne pojavljati občutek za odprtost in zaprtost giba in ta razlikovalna lastnost je temeljni del veš in e. Vsak gib namreč vsebuje kvaliteto odprtosti ali zaprtosti. Skozi izvajanje giba mora gojitelj čedalje bolj razviti občutek za natančno razlikovanje, kje in kako se gib spremeni iz zaprtega v odprtega, iz *yina* v *yang* in obratno.

Odprt gib teorija veš in e opisuje kot vodenje notranje energije s pomočjo uma iz *dantiana* v ekstremitete, zaprt gib pa kot vodenje energije nazaj v dantian. Odprti in zaprti gibi se lahko svobodno izmenjujejo, tako kot se kot filozofski koncept nenehno izmenjujeta *yin* in *yang*. Načeloma pa velja, da je gibanje odprtost, mirovanje zaprtost, da je raztegovanje odprtost, in krčenje zaprtost, da je sproša nje

območju in hkrati sprosti napetosti zgornjem delu telesa. Če je v zgornjem delu torza namreč preveč napetosti oziroma energije, lahko to še odljivo vpliva na zdravje. Preveč energije v zgornjem delu telesa lahko premočno vzburi vitalne organe v telesu in s tem povzroči izločanje nezaželenih hormonov, ki lahko preveč vzburi srce in ledvice. To pa lahko vpliva na fizično in emocionalno ravnotežje.

energije odprtost in zbiranje energije zaprtost.⁷⁶ Na zunaj (na telesu) pa se kakovost odprtosti in zaprtosti odraža v položaju bokov, ki so generatorji giba.

Naslednja razločevalna lastnost giba je trd ali mehek način izvedbe, ki poteka aritmično. Zaporedju mehkih gibov sledi trd udarec, ali dva in nato znova nekaj mehkih udarcev. Izmenjave te kakovosti niso ritmične, potekajo pa kot metoda vadbe vedno na isti način. V tej zvezi lahko govorimo tudi o hitrem ali počasnem tempu izvedbe. Vse te tri razločevalne kakovosti giba omogočajo neskončno veliko gibalnih možnosti, ki se lahko izražajo skozi dogovorjene forme; Kitajci jih negujejo kot kakš n tradicionalni dokument oziroma kulturni zaklad, ali pa skozi prosto gibanje, kot sestavni del borilne vešine, kjer velja pravilo: nad trdo z mehkim in obratno.

Za taijiquan so značilna krožna gibanja, ki skupaj s »potapljanjem energije« ustvarjajo nekakš o notranjo energijo v kitah in sklepah. Ko je v gibanju, se ta energija ovijajoče giblje po okončinah, dokler se ne prebije navzven. Kadar izvajamo taijiquan kot umetnost bojevanja, izvira glavni vir moči, ki jo uporabljamo pri tehnikah, iz zemlje. Moč se začinja pri podplatih, ukoreninjenih v tleh in se vije navzgor po nogah v dantian in je preko pasu usmerjena v hrbet in skozi rame v roki, kjer se iz notranje energije izrazi kot fizična sila.

10.4. Azijsko vs. zahodno dihanje

Nenehno vzdrževanje ravnovesja (med skrajnostmi) se izkaže kot temeljni cilj vadbe *taijiquana*, saj je to ravnovesje tudi pogoj za ustrezen odgovor v borbeni situaciji. Ob tem velja omeniti še en pomemben aspekt komplementarnosti nasprotij, to je dihanje z vdihom in izdihom. Vdih naj bi služil zbiranju energije *qi* v *dantianu*, z izdihom, rotacijo pasu in odpiranjem kolkov, pa adept pošlje *qi* v ekstremitete. Temu principu v celoti ustreza opazovanje naravnega dihanja pri udarcih: vsak udarec je pospremljen z izdihom in vsako gibanje rok k trupu z vdihom. Na viš stopnji se, pravijo adeпти, teorija nekoliko zaplete.

Pomen dihanja pri gibalnih tehnikah azijske in zahodne kulture je še ena od razlik, ki dobesedno bodejo v oči. Tako je dejstvo, kako malo pozornosti na Zahodu pripisujemo, na splošno, dihanju, za razumevanje našega bivanja, zelo pomembno. Prisposodbično sicer radi rečemo, da dihamo s polnimi pljuči, ali da nam kdo ne da dihati, a globje od tega ne vdihnemo. Dihanje prepušamo nezavednemu, tako kot tudi vse druge fiziološke funkcije organizma, čeprav je dihanje temeljna komunikacija s svetom, ki poteka vsak hip in vse življenje. Vdih in izdih povzročata osnovno gibanje pljuč in za njimi prepone,

⁷⁶Koncept *yin - yang* predstavlja tudi idejo, da je znotraj odprtosti tudi zaprtost. in obratno. Pri gibanju tu pomeni, da je leva stran telesa zaprta, če je desna odprta in obratno. Tako kot pri *yin in yang*, enega ni brez drugega. Če je odprt zgornji del telesa, mora biti spodnji zaprt.

prsnega koša. Dihanju sledi celo telo. Z vdihom se telo skrči vase, z izdihom se odpre okolici.

Dih jemljemo v zahodni kulturi za tako samoumeveno, da njegovo pomembnost opazimo šele, ko nam dobesedno začne zmanjkovati zraka. Celotno profesor antropologije, priznan erudit, dr. Stane Južnič je v svoji knjigi Človekovo telo med naravo in kulturo namenil dihanju eno samo vrstico, (v kateri omenja kitajsko veštin o *qi gong*) in to kljub temu, da je njegova knjiga skoraj enciklopedija metaforiziranja telesa in njegovih sestavin. (glej Južnič 1998: 73)

Drugače je v kitajski in daljnjevzhodnih kulturah. Tam dihanju pripisujejo najvišji pomen med vsemi telesnimi dejavnostmi – in potrebami. Preprosto dejstvo, da smo brez zraka že po nekaj minutah mrtvi, nam mora zadostovati kot dokaz pomembnosti dihanja za naš obstoj.⁷⁷ Že stari so vedeli, da se telesna struktura spreminja vsakič, ko vdihnemo in izdihnemo. Ne gre le izmenjavo plinov, ampak se hkrati s tem dejanjem v telesu dogaja še vrsta drugih fizioloških, biokemičnih sprememb, ki vplivajo tudi na našo zavest. To nam potrjujejo tudi vedenja o različnih tehnikah dihanja, ki sprožajo različne odzive naš zavesti. (ritem hiter vdih – počasen izdih nam denimo pomaga, da se osvežimo, če se počutimo zaspani). Način dihanja torej neposredno vpliva, hoteli to ali ne, na naše počutje in telesno strukturo.

10.5. Mehko in žb ko premaga trdo in močno

Osvežanje načela *yin-yang* vsakem trenutku in vsakem gibu je potemtakem temeljna dejavnost vadbe *taijiquana*, s tem pa gojitelj razvije občutek za nenehno premenjavanje polarnosti: iz *yina* v *yang*, iz polnega v prazno, iz odprtega v zaprto itd. in obratno. Tako je zelo pomembno nameniti pozornost obremenjevanju nog pri prenašanju teže. Premikanje težišča povzroči, da je bila noga v enem hipu še polna (obremenjena), že v naslednjem pa je prazna, kar vpliva na celotno strukturo telesa. Spreminjanje je torej nenehno, in če ni spremembe, to pomeni, da se je gibanje ustavilo.

Standardne forme, kot vadba predpisanega zaporedja figur (z običajno precej poetičnimi imeni), so skrbno in premišljeno sestavljene prav z namenom, omogočiti gojencu, da postopoma vse celoviteje dojema načelo *yin-yang* oziroma nenehno premenjavanje komplementarnih skrajnosti. Z vzdrževanjem ravnovesja med polarnostmi gojenec tako poskuša nenehno ostajati v središču, kar ga dela stabilnejšega, to vse pa naj bi omogočalo neprekinjen pretok notranje energije in moči.

Tudi v primeru *taijiquana* se izraža eden temeljnih konceptov kitajske kulture: ne delovanje z akcijo, ampak vplivanje na razmere, da bodo sprožile določeno učinkovanje. Gojenec *taijiquana* z ustreznim prilagajanjem svoje telesne strukture omogoči življenjski energiji, da

⁷⁷V eseju *O telesnih tehnikah se je Mauss sicer le obrobno dotaknil tudi tehnik dihanja: »Pravzaprav sem prepričan, da so celo na dnu vseh naših mističnih stanj telesne tehnike, ki jih pri nas nismo proučili, ki pa so jih na Kitajskem in v Indiji natančno preučevali že od najstarejših časov.« (Mauss 1996: 226)*

steče po telesu. Na noben drug način pravzaprav ne more na *qi* delovati, saj se ta na prisilo ne odziva, oziroma so posledice prisile celo kontraproduktivne, pravi doktrina vešin e.

Tudi zato, ker gre za notranje delovanje na podlagi telesne strukture, je na zunaj pri mojstrih *taijiquana* in *qi gonga* pravzaprav malo videti. Le kdor je na njihovi ravni pravzaprav lahko zazna njihovo mojstrstvo, za ostale so kot zaprta knjiga.

Taijiquan, kot zmes borilnih tehnik in daoističnih naukov si z daiozmmom oziroma njegovim temeljnim Lao Zijevim delom Dao De Jing deli številne koncepte. Najbolj znani so naslednji izreki:

»Mehko in *š* ko premaga trdo in močno.« (Lao Zi, 36). »Najmehkejša stvar v vesolju premaga najtrše stvar v vesolju.« (Lao Zi, 43).

»Ko se človek rodi je mehak in prožen. Ko umre je tog in trd. Vse stvari, kot rastline in drevesa, so gibke in voljne, dokler živijo. Ko umrejo, so posušene in ovele. Zato sta togo in trdo spremljevalca smrti. Mehko in prožno pa sta spremljevalca življenja.« (Lao Zi, 76)

»Nič na svetu ni bolj mehko in *š* ko kot voda. A vendar ni nič boljšega pri napadanju trdega in močnega. Za to ni zamenjave.« (Lao Zi, 78)

10.6. Daoistična fiziologija

Daoisti človekovo telo smatrajo kot laboratorij za eksperimente in delo v meditaciji. To telo mora biti očišče no vseh strupov (cigarete, alkohol, droge) pa tudi vseh slabih navad. Umik v samoto je tudi tu kot pri vseh drugih oblikah meditacije nujen predpogoj. Poleg zahtev po vzravnani telesni držji, nepremičnem sedenju v lotosu, popolni sproš enosti vseh mišic itd., je tudi zahteva, da se konica jezika ves čas stika s točko na nebu za sprednjima sekalcema. S tem jezik postane most med zadnjim glavnim in sprednjim glavnim meridianom, po katerih teče največ energije *qi*.

S tem daoisti ustvarjajo neprekinjen tok *qi*, ki ga vodijo po telesu skozi ti. mikrokozmično ali makrokozmično orbito. *Qi* usmerjajo iz baze hrbtenice na vrh glave in nato po sprednji strani navzdol čez jezični most v ustih po sprednji strani telesa do spodnjega tantiena.

Teorija o *yin-yang* skupaj s konceptom *qi* prežema ne le kitajske filozofije, ampak je tudi temelj kitajske tradicionalne medicine, katere osnovna strategija v boju proti boleznim je ravnotežno uravnavanje *yin qi* in *yang qi* v telesu. Kitajska tradicionalna medicina se tega loteva na šir i načine: okrepitev *yina*, okrepitev *yang*a, zmanjševanje presežka *yina*, zmanjšanje vanje presežka *yang*a. V ta namen uporablja med drugim akupunkturo, dietetiko, zelišča rstvo, kiropraktiko, masaže, *qi gong* in *taijiquan*. Tudi danes je moč v kitajskih bolnišnic ah pogosto videti bolnike, ki v avlah vadijo določene elemente *taijiquana*.

Podlaga tradicionalne medicine je fiziologija, v kateri osrednje mesto zavzema pretok energije *qi* po telesu. Po kitajski fiziologiji prepreda telo 14 glavnih parov kanalov *qi* in š š st posebnih kanalov, ki se medsebojno mrežno povezujejo in izpolnujejo številne funkcije. Dvanajst parnih meridianov (*š* st *yin* in *š* st *yang*), dovaja energijo

notranjim organom, začenjajo oz. končujejo pa se na prstih na rokah in nogah. Izmed šs tih meridianov, ki potekajo po enem od udov, so po trije *yin* in po trije *yang* in predstavljajo vsak svoj notranji organ. Kadar *qi* teče tekoče, organi funkcionirajo tako, kot je treba, kadar je pretok na nekem mestu oviran ali nepravilen, potem imamo težave z določenim organom, ki je povezan s tem mestom. Dva od 14 meridianov sta zadnji in sprednji, ki potekata, eden spredaj in drugi zadaj po sredini trupa, od presredka do vrha glave. Zadnji je *yang*, sprednji pa *yin*. (glej Milbrat 2004: 264)

Rečeno je, da 12 meridianov tvori reke, 8 meridianov pa nekakšne zbiralne kanale, ki posrkajo vase odvečno energijo iz glavnih meridianov. Med temi osmimi sta poglobitna že omenjena zadnji vodilni kanal in sprednji osnovni kanal. V idealnih razmerah so meridiani prepustni in harmonično napolnjeni s *qi*, ki energetsko pulzira (podobno kot kri po arterijah) v 24-urnem ritmu, z izmenjujočim dveurnim ciklom *yin* in *yang*.

S pomočjo dihalnih tehnik so daoisti, tako kot jogiji, razvili različne oblike energije *qi*. Te energije se lahko uporabljajo za zdravljenje ali v borilne namene. Kadar ga uporabljajo za zdravljenje, razvijajo *qi* s pomočjo *qi gong*, pri katerem izvajajo določene dihalne vaje v povezavi z predmetom meditacije, ki je lahko samo dihanje ali prenašanje energije *qi* skozi telo in določenimi gibalnimi tehnikami, ki okrepijo te prenose energije *qi*. *Qi gong* lahko izvajajo v položaju lotosa ali pa v različnih stoječih položajih. Podobne ali kar enake učinke naj bi proizvajali pri vadbi *taijiquana*.

Podobna načela telesne drže uveljavljajo tudi jogiji, kadar meditirajo. Položaj lotosa in njegove inačice omogočajo jogijem trdno trikotno podlago, ki je pomembna za uravnavanje poti prane (indijska inačica notranje energije). Dlan počiva, obrnjena navzgor, vsaka na svojem kolenu, palec in kazalec se stikata. Poglobitni smisel vadbe joge in tudi njenih meditacijskih tehnik je »ponovna združitev posameznikovega jaza z absolutno zavestjo (brahman), ... ki osvobaja duha vseh občutij ločenost ter iluzije časa, prostora in vzroka«. (Lidell, 1991: 15)

Teorija joge poudarja, da je za prebuditev speče duhovne energije (*kundalini*) potrebna tudi velika koncentracija telesnih energij, da lahko kundalini šne iz svojega ležišča na dnu hrbtenice navzgor v možgane in jih razsvetli. Jogiji pripravljajo svoje telo na to zahtevno nalogo na različne načine. Eden izmed njih je zavzemanje *asan*, jogijskih položajev, s katerimi krepijo koncentracijo, ter razvijajo telo in psiho, s tem da premagujejo duševne in telesne bolezni. Z različnimi položaji in vajami se sproščajo v telesu nakopičene napetosti. Tesnoba, ki je poglobitni vzrok psihonevrotskih motenj, popusti. Ko človek izvede niz *asan*, se počuti svežega in prerojenega, kar jogo tudi razlikuje od drugih oblik fizične vadbe. (glej Mishra 2001: 229)

Jogijski položaji so namenjeni zlasti telesnemu, dušvemu in čustvenemu uravnoveževanju meditanta, a niso sami sebi namen. Samo z vzdrževanjem takšnega ravnotežja, gojenjem pozitivne naravnosti se lahko namreč človek dokoplje do zavesti sebstva,

neomejenega samozaupanja, moči ter zaupanja v sposobnost uspešnega sklepanja in razmišljanja.

Z asanami se namreč tesnoba, ki jo človek občuti kot napetost, premeša in sublimira v fiziološko in duševno energijo. Na ta način telo doseže naravno sprostitiv in odstotnost prvin, ki ustvarjajo napetost. (glej Mishra 2001 : 231)

Medtem ko indijski jogiji govorijo o združitvi posameznikovega jaza z absolutno zavestjo, pa daoisti učijo o prvobitni enotnosti, iz katere se poraja vse ostalo. Takšna prvobitna enotnost se izraža tudi skozi kontinuum treh sil: *qi*, *jing* in *shen*, ki jih poimenujejo s skupnim izrazom Trije zakladi (*san bao*). *Qi* kot zahodnjakom najbolj znana, na splošno označuje vse prežemajočo in vse zaobjemajočo življenjsko energijo, s katero nastane življenje. Ta energija drži svet skupaj. Z diferenciranjem se izraža skozi najrazličnejše oblike stvari in bitij. Zaradi svoje lastnosti vseobsežnega prežemanja je *qi* sila, ki povezuje tudi človeka z vsem stvarstvom. To razumevanje je, menim, eden temeljnih kamnov kitajskega holizma, na katerem temeljijo tradicionalne kitajske vede in veštin e in je najočitnejša razlika od Zahodnega, pretežno dualističnega gledanja na človeka.

Z opisovanjem vitalne energije in koncepta meridianov, po katerih na bi *qi* potovala po telesu in napajala notranje organe, smo načeli tudi kitajski koncept psihofizične strukture, ki konstituira človeško telo. Poleg *qi* sta temeljni konstitutivni sili človeka še *jing*, ki jo prevajajo kot življenjska esenca in *shen* kot duhovna sila. (glej Marchetti 2006: 45)

Jing predstavlja življenjsko esenco substance, ki se v razmerah človeškega telesa izraža na materialni ravni kot moški ali ženski prokreativni fluid in je v bistvu »semenu podobna esenca iz katere se poraja substanca.« (Marchetti 2006: 47) *Shen* je tisti tretji temeljni dejavnik, ki konstituira človeško bitje kot psiho-fizično entiteto, ker mu omogoča temeljne kognitivne procese ter je manifestacija numinoznega: »*Shen* je aktivna, začetna sila, namenjena individuaciji, ki se spusti v človekov fetus z neba malo pred njegovim rojstvom, ostane z njim vse življenje, kot njegova individualna telesna lastnost, zavest in duhovna sila in se nazadnje ob smrti razprši nazaj proti nebu. (glej Marchetti 2006: 48)

10.7. Notranja alkimija

Te tri sile, kot rečeno, niso ločene, ampak tvorijo kontinuum, ki izhaja iz prvobitne enotnosti, in torej prehajajo ena v drugo, kar pomeni, da se lahko tudi medsebojno preobražajo: *jing* se lahko pretvori v *qi*, ta pa v *shen*. Ta zakonitost je postala osnova kitajske alkimije, ki je iskala odgovor na vprašanje, kako doseči nesmrtnost, kar pomeni tudi telesno nesmrtnost. Telo je bilo namreč nekakšen medij za različne fizične in subtilnejše, numinozne, sile, katerim je omogočalo, da se prek njega izrazijo. Bogovi torej ne živijo le na nebu, ampak prebivajo tudi v antičnem kitajskem človeku. Potemtakem je tako kot bogovi

lahko nesmrtno tudi telo.

Alkimistična pot nesmrtnosti je imela več stopenj: dolgoživost, pomladitev in dejanska odsotnost smrti na najvišji stopnji. Kitajski alkimisti so, išoč nesmrtnost, razvili znanost o notranjih (*nei tan*) in zunanjih eliksirjih (*wai tan*). Za razvoj notranjih eliksirjev so v okviru svoje fiziološke alkimije proučevali metode telesnih tehnik in režimov, ki naj spodbudijo proces tvorbe notranjih eliksirjev za podaljšanje življenja. Vključevale so telesne drže in načine gibanja, dihalne tehnike z zadrževanjem dihanja, spolne tehnike z zadrževanjem semenskega izliva, različne diete z abstinenco od žitaric itd. (glej Lu 1973: 71)

Takšna fiziološka alkimija je ustrezala prvima dvema postajama na poti nesmrtnosti, medtem ko je bila za dokončno zmago nad smrtjo potrebna še pomoč laboratorijske alkimije, ki je prispevala vedenje o pripravah različnih zvarikov, od zeliščnih do kovinskih in mineralnih, ki naj bi podplati prizadevanje fiziološke alkimije. Obe metodi sta bili enakovredni in komplementarni za doseganje nesmrtnosti. (glej Marchetti 2006: 52).

Lu Gwei-Djen pa poudarja prepričanje kitajskih alkimistov, da lahko z določenimi postopki znotraj lastnega telesa povzročijo fiziološke spremembe, ki naj pripeljejo do dolgoživosti in celo nesmrtnosti. (Lu 1973: 72). Ključnega pomena za razvoj teh metod je bil daoistični nauk o vračanju v stanje otroštva, ki je spodbudil idejo o obrnitvi procesa telesnega staranja v nasprotno smer. Ta koncept je imel za posledico tehnike obračanja toka nekaterih telesnih tekočin v nasprotno smer, kar so poskušali z vplivanjem na spolno žlezo in žlezo slinavko, ki sta jim predstavljali primarni *yin* in primarni *yang* in sta v tem smislu primerljivi z zahodnimi alkimističnimi poskusi z živim srebrom in svincem.

A če je potekalo Zahodno metalurško-kemično alkimistično združevanje in razdruževanje elementov v okvirih delovanja na psiho, je bil ideal kitajske fiziološke alkimije, torej spet postati kot otrok, mišje povsem fiziološko s pomlajevanjem tkiv. Alkimistične napotke iz 8. in 9. stoletja je mogoče interpretirati kot dejanske dihalne, gimnastične in seksualne tehnike pa tudi povsem metaforično kot interakcije med *yin* in *yang* v njunih *conjunctio oppositorum* oziroma porokah ognja in vode znotraj alkimistovega organizma. (glej Lu 1973: 76)

Brez poznavanja Daota prvobitne enotnosti, ki ga sestavljata en(a) *yin* in en(a) *yang* in treh primarnih vitalnosti, so vse gimnastične tehnike zaman, opozarja priročnik za nesmrtno, ki ga citira Lu Gwei-Djen. Še, ko je tok žlezniških izločkov obrnjen v nasprotno smer in ko doseže svoje skrajne točke - semenska tekočina naj bi po hrbtnjači šnila navzgor v možgane, slina pa navzdol na dno abdomna - naj bi se *yang* spremenil v *yin* in obratno, to pa naj bi omogočilo geriatrični obrat.

Lu Gwei-Djen opozarja na kontrast med budističnim sprejemanjem usode in smrti in daoističnim stalištem, da lahko ljudje z metodami pomlajevanja vplivajo na dolgost svojega življenja. Človek ne more v celoti pripisati dogodkov usodi, povzema Lu avtorja Sun I-Kueja,

ampak lahko, nasprotno, deluje tako, da premaga Naravo. (Sun I-Kuej v Lu 1973: 82) To alkimistično stališe, da lahko prakticiranje notranjega eliksirja prevzame moč naravnega reda stvari, se je dokaj pogosto pojavljalo med kitajskimi alkimisti. Kot takšna pa, opozarja avtorica, postavlja pod vprašaj precej razširjeno mnenje o Kitajskem umu, ki da je vedno pasivno sprejemal naravo, bil z njo sprijaznjen in se ji le prilagajal.

Za našo razpravo je ob tem pomembno poudariti, da je tudi *taijiquan* do neke mere dedič te alkimistične tradicije, saj je nastal kot žlahta zmes borilnih veščin in daoistične gimnastike, ki z eno nogo krepko stoji na alkimističnih konceptih. Odtod izhaja pogosta mistifikacija taijiquana kot nekakšne telesno-duhovne tehnike, ki da odpira vrata razsvetljenju in hkrati premaguje telesno staranje. Med adeпти *taijiquana* je zato srečati tudi ljubitelje mističnega, poznam pa tudi takšne, ki jih bega daoistični fundament veščin, ker čutijo, da nasprotuje njihovemu kršitvi naskemu prepričanju.

Taijiquan daje s svojimi metodološkimi zahtevami po umiritivi duha velik poudarek meditaciji, in lahko (komu) pomeni tudi pot razsvetljenja -na vsezadnje za borilne veščine nasploh vlada prepričanje, da so ena od možnih poti k razsvetljenju - a ob tem ne gre pozabiti, da je najprej borilna veščina. Njegovi gibi so strukturirani z namenom uporabljati daoistične principe v borilne namene in šele perfekcija takšnega strukturiranja odpira vrata za urjenje drugačnih zaznav.

11. Struktura telesa in telesnih tehnik

Mistifikacija po eni strani torej zamegljuje strukturo borilne vešine, na Zahodu je to poleg povsem pragmatičnega -telovadnega- pristopa, to zelo pogost pristop, po drugi strani, pa *taijiquana* ni mogoče vaditi kot povsem običajne borilne vešine, ker temelji na daoističnih načelih, ki sicer ne gredo v takšne ekstreme kot daoistična alkimija, vendar zahtevajo nekaj razumevanja kitajske kozmologije. A to vendar ne pomeni izključevanja zahodnega uma.

Temeljno načelo, to je izostren občutek za premenjavanje kakovosti v gibanju, ki ga morda najlažje ponazorimo s prenašanjem telesne teže oziroma menjavo med poloma *yin* in *yang*, se namreč realizira z občutkom v adeptovem telesu. In čeprav poudarjamo, da je telo kulturni produkt, je v svoji biološkosti tudi univezalno, in občutek, ki ga izkusi, je tudi univerzalen. Kako ga interpretira - to pa je stvar kulture. Zavedanje svoje lastne strukture je sestavni del zavesti, in lastna telesna struktura, s katero se nenehno vrši preizkušanje realnosti, torej vpliva tudi na percepcijo in razumevanje sveta. In tako kot lahko z dojetjem zunanjega sveta vplivamo na počutje telesa, lahko z vplivanjem, zavestnim delovanjem na telesno strukturo vplivamo na dojetje zunanjega sveta.

To izhodišče pa omogoča celo vrsto razmislekov o rabi telesa in vplivu telesne strukture na različna stanja človekove zavesti. Kadar pri človeku prevladuje zaznavanje dobrega telesnega počutja nad zunanjo percepcijo, takrat oba načina zaznavanja nista več v ravnotežju. Stanje zavesti se spremeni.

Morda je prav za stanje transa ali ekstaze značilno, da zaznavanje notranjosti v celoti okupira zavest, saj je v tem stanju človekovo zavedanje zunanjega sveta bistveno zmanjšano. Nasprotno temu pa je stanje, ko smo povsem zatopljeni v neko delo - kot bi bili v nekakšem meditativnem stanju - takrat prevlada v možganih dojetje zunanjega sveta. Po japonskih merilih bi bila takšna zatopljenost nekakšen psevdo *samadhi*.

Mauss, ki je zagovarjal univerzalno sposobnost medkulturnega prenašanja telesnih tehnik, meni, da ta univerzalna sposobnost omogoča tudi prenašanje tehnik za doseganje mističnih stanj. Čeprav, moramo dodati, to medkulturno prenašanje ne poteka kot presajanje drevesa iz gozda v sadovnjak, ampak prej kot cepljenje neke kulture na drugo podlago. Vendar pa za doživljanje mističnih stanj ni nujno presajanje določenih filozofskih konceptov. Stanja - občutki - zanosa in vznosenosti, ki lahko prerastejo v trans, so univerzalna.

O plesih, ki pleščega popeljejo v trans in podobna druga stanja zavesti je veliko znanega. Najbrž ni prehudu pretiravanje če rečemo, da je v vsaki kulturi občasno »izbruhnila« kakšna oblika gibanja, ki je gibalcem pomagala do sprememb zavedanja. V Indiji je znana cela vrsta sekt, ki svoje čašne božanstve povezujejo s transem v plesu, med muslimani so najbolj znani pleščiči i derviši pa tudi v krščanskem svetu, celo v naših krajih, je obstajalo nekakšno poskakovanje, so občasno izbruhnile oblike čašenja boga, ki so ljudi »spravljale ob

pamet« in jih je katolič a cerkev seveda dosledno preganjala.

O spremenjenih stanjih zavesti pa, zanimivo, v današnjem času poročajo tudi iz sveta šor ta. Šor tni naporu prinašj o, v določenih primerih, izkušnje, ki razš jajo običajno polje doživljanja. V ameriški literaturi za takš o razš jeno zavest uporabljajo termin *doživetje cone*. To doživetje opisujejo kot duhovno izkušj o, stanje transcendence, preseganje samega sebe, mistično izkušj o z izjemno močnimi občutki in trajanjem. Nekateri šor tniki, ne glede na vrsto motivacije, poročajo o doživljanju stanja osredotočene energije ali o transcendentalnem stanju izjemno dobrega počutja (so *high*), občutka brezčasnosti oziroma nenehne aktivne prisotnosti v sedanjosti. V ta stanja običajno zdrsej o sredi največjih naporov. Andrew Cooper, psiholog pa tudi zen meditant in vaditelj *taijiquana*, ki je med prvimi začel raziskovati občutenje cone pri šor tnikih, poroča o občutkih poglobljene intuicije, o občutenju nekakšega *slow motiona* in bivanja v toku dogajanja, ki omogoča anticipacijo dogajanja in ustrezno odzivanje nanj. (Cooper 1988: internet)

Takš a stanja, recimo, spremenjene zavesti, so povezana z zaznavo. Spremenjeno zaznavanje sproži stanje spremenjene zavesti. Do spremenjenega zaznavanja pa lahko pride na različne načine. Običajno govorimo o spremenjeni zaznavi, kadar se naš zavest, kot pri določenih opojnih substancah, zoži oziroma se, pod vplivom drugih faktorjev, razš i in rečemo, da je zaznavanje zoženo oziroma razš jeno. Pri šor tnikih, ki padejo v občutek cone, pa sprememba zaznavanja povzroči gibanje. To gibanje pa je neposredno povezano z vpostavljanjem določene telesne strukture.

Tudi mistik, ki želi izstopiti iz socialnega sveta zaznave in zaznavati domnevni svet nadnaravnih pojavov, mora spremeniti svojo zaznavo. Ni pa nujno, da v ta namen uporablja tehnike drogiranja, niti ni nujno, da gre za popačena stanja zavesti, kot meni Tomc. (Tomc 2000: 21) Dovolj so že nekatera telesna stanja, sploh ne nujno ekstremna, ki umirijo in hkrati sprostijo telo, tako da se lahko pozornost obrne od vsakdanje pragmatičnosti, ki je njena prvenstvena naloga, k drugim sferam. A če to dosega brez drog ali drugih elementov, s katerimi potencira čutno doživljanje, kakor denimo šamani, ki se v trans dobesedno podajajo jahajoč na bobnu in z njegovim ritmom, potem ne moremo govoriti o drastično spremenjenem stanju zavesti, ampak o tem, da je zaznava osredotočena na nekaj, čemur sicer v vsakdanjiku ne more posvečati pozornosti, ker jo moti nenehna aktivacija motorike. Mistiku zato nikakor ne moremo pripisovati presežega čustvovanja, saj je njegovo delo temelji prav na čišenj u zaznave od čustvovanja. Mistikova ekstaza ni enaka ekstazi šama na, plešč ega derviš ali vudu maga. Mistikova ekstaza je razsvetljenje. To pa je stanje, ki je povsem drugačno od s pretiranim spodbujanjem čutov zožene zavesti. To je stanje, ki ga označujejo kot razš jeno zavest. Do takš e zavesti ni mogoče priti z drogami ali kakš o drugačnim zlorabljanjem čutov, saj vsaka takš a tehnika vodi do zožanja zavesti. So pa nekatere kulture razvile posebne tehnike, ki vodijo do tega cilja - to so

meditacije. Te pa so znova odvisne od pravilne strukturiranosti telesa, da se lahko porodi občutek celote. Občutek celote, enosti, namreč pomeni predvsem enost uma in telesa, in kadar med njima ni več razkoraka, takrat um nima več razloga, da bi z mislimi taval nekje zunaj aktualnega časa in prostora, ker je povezan v celoto s telesom.

11.1. Zakaj lahko hodimo po ognju ali kako do ekstaze

Prožil za doseganje različnih zaznavnih stanj je veliko, a načeloma jih lahko, podobno kot kitajski alkimisti, razdelimo v dve skupini: laboratorijska in fiziološka. Tako prva kot druga lahko sprožajo enake učinke (glede na širjenje ali ožanje percepcije) v vseh kulturnih okoljih. Problem drugih je, kot že ves čas poudarjamo, da tehnike, ki jih omogočajo, težko v celoti prehajajo kulturne meje.

Uvajanje duhovnih praks je namreč bolj kot uvajanje tehnologij ali telesnih tehnik za upravljanje s temi tehnologijami, odvisno od potrebe in hkrati od zmožnosti kulture, da jih presnovi. Na to zmogljivosti kulture je vezana njena sposobnost absorbiranja tujih miselnih konceptov. Tudi uvajanje gibalnih telesnih tehnik je odvisno od potrebe (rokovanje z določeno tehnologijo, pa tudi rehabilitacije, doseganje drugačnih stanj zavesti) in od zmožnosti posameznika, da jih osvoji.

Ob tem se seveda znova pojavi vprašanje, ali je določene, denimo ekstatične, telesne oziroma kot rečeno, fiziološke prakse moč v kulturo presaditi samo, če je v tej kulturi živa oblika logike, ki te prakse podpira (oz. ji vsaj ne nasprotuje) ali pa gre za univerzalno zmožnost človeka, da se mu ob ustreznem strukturiranju in izkušanju te strukturiranosti telesa, odprejo vrata v drugačno – drugače strukturirano – zavest.

Pogled na ta problem se nam ponuja skozi tehniko hoje skozi ogenj. Ta stara šamanska tehnika, znana po vsem svetu, je postala v sodobnem času zelo popularna za potrjevanje novodobniških idej in napad na klasično znanost - in vsakdanjo človekovo izkušnjo - da ogenj peče in tudi opeče človeka, ki se z njim igra.

Tehnike, ki spodbujajo takšne podvige, kot je hoja po ognju, prebadanje telesa s koničastimi predmeti in druge oblike avtotorture, so skoraj vedno povezane z nekim družbenim dogodkom, ritualom, ki vsebuje bodisi več udeležencev, bodisi množico gledalcev, hrati pa še petje, ples, glasbo (pogosto z močnim ritmom). Vsi ti elementi rituala so očitno namenjeni temu, da bi aktivni udeleženci preklopili v neko posebno stanje duha, trans, ekstazo, ki jim med drugim omogoča, da ne čutijo bolečine.

Čeprav prevladujoče kulturno okolje takšnih praks ne podpira, jih je kljub temu mogoče izvajati in pogosto se jih izvaja celo kljub represiji. Nenavadno je, da denimo zahodna kultura lahko sprejema določene šamanske tehnike (hoja po ognju, magija), čeprav strukturno ne sodijo vanjo.

To lahko pomeni, da so v tej kulturi prisotne, in očitno, še zelo žive, oblike mišljenja, ki takšne postopke omogočajo, kot da je pod železni

zakon kartezijanske miselnosti potlačen ō živeč ostanek neke, divje mitološke misli, v skladu s Freudovo tezo, da se človek ničemur ne odreče – in se torej ni odrekel niti mitskemu modelu razmišlja nja - ampak ga je le potlačil. S tega zornega kota se popularna delitev mišje nja na mitološko in logično ali na krožno in linearno ali na vzhodno in zahodno, izkaže kot netočna.

Lahko pa gre pri hoji po žerjavici ali kakšni drugi obliki delovanja na telo z ognjem - praksi, ki je znana v zelo različnih kulturah - za njeno šro ko sprejemanje, ki utegne biti pogojeno z nekim univezalnim principom, ki ni nujno samo kulturno definiran. Kot vsaj deloma kulturno pogojeno lahko jemljemo simboliko ognja, ki variira od kulture do kulture, medtem ko je samo dojemanja ognja povezano z izkušnj o, ki je tako blizu simpomu kot simbolu, enako blizu telesnemu občutenju kot simbolnemu upomenjevanju.

Psihodinamika takših dejanj je prav gotovo v zvezi z univerzalno lastnostjo ognja, da njegovi zublji pogoltnejo vse in da je pepel gnojilo, ki poraja novo življenje. Ogenj ima v človekovi zavesti univerzalno očiš ujočo moč in ta simbolika, ki je zelo blizu tudi telesnemu izkušnj u, je vedno povezana z binarnimi opozicijami »duhovnosti«: čisto-nečisto, svetloba- tema, življenje-smrt itd.

Hoja po žerjavici je morda le drobec, ki ne zahteva posebej drastičnega prestrukturiranja zaznave, zamaknjenost morda ni posebej intenzivna, medtem ko so nekatere druge oblike igranja z ognjem precej bolj ekstatične. Kung so miroljubno ljudstvo v Kalahariju, ki konflikte rešje o skozi ceremonialne obrede. Prepričani so, da ima vsakdo svojo moč oziroma »medicino«. To je *Num*, substanca, ki, po njihovem prepričanju leži na dnu trebuha, in omogoča ljudem, da so zdravi oziroma se z njeno pomočjo lahko pozdravijo, kadar zbolijo. To esenco je namreč mogoče tudi prenašati od zdravega, ki je v vlogi zdravilca, nekomu, ki je bolan. Prenos substance *Num* od zdravilca na bolnika pa poteka prek obrednega plesa, v katerem plešči padejo v trans. Med plesom plešči občuti, kako se mu ogreva *Num* v trebuhu, dokler ne začne izparevati in se dvigne po hrbteničnem kanalu v možgane, kar spravi pleščega v trans. Plešči se nato odpravi od bolnika do bolnika, polaga nanje roke in jim pošja zdravilno energijo.⁷⁸ (glej Katz 2003: 58 -79)

Plesalci izvajajo svoj ples okrog ognja, ob katerem sedijo ženske, ki jih spodbujajo s petjem in ploskanjem. Plešj o več ur, dokler ne padejo v trans, v katerem pogosto zakorakajo v ogenj, se natirajo z žerjavico po prsih in rokah ali jo pogosto celo zaužijejo. Tisti, ki niso v transu, pazijo na one, ki so, da ne omahnejo v ogenj. (glej Katz 2003: ibid.)

11.1.1. Trans vs. meditacija

⁷⁸ *Transni ples ima, poleg zdravstvenih, tudi druge namene. Za nekatere člane plemena se verjame, da imajo posebne moči, ki jim omogočajo videti duhove ali že umrle prednike, lahko gledajo skozi predmete in se, ob posebnih priložnostih spremenijo v leve in zalezujejo človeške žrtve.*

Transna stanja so različna glede na stopnjo obsedenosti in glede na telesne tehnike, s katerimi akterji vstopajo v trans. Lahko se z njimi stimulirajo bolj ali manj, pogosto si pomagajo tudi s hiperventilacijo. Rouget za primere kot so Ju/wasi (drugo ime za Kung op.a.) pravi, da gre za *frenetičen trans*, medtem kot trans, pri katerem ljudi navdihne denimo Alah, a jih ne obsede popolnoma označi kot *inspiracijski trans*. Za šaman izem pa po Lewisu povzame izraz *ekstatična religija*. (glej Rouget 1977: 235)

Ne glede na zunanji izraz teh stanj pa sta glasba in ples njihova stalna spremljevalca in sta tista, ki omogočata plešočemu identifikacijo oziroma komunikacijo z duhovi, božanstvi, predniki ipd., ki jih obsedajo, in hkrati tudi z družbo, v kateri kult funkcionira. Ta komunikacija in identifikacija pa omogoča tudi terapijo.⁷⁹

Kaj se dogaja z zavestjo pri transnih plesih je veliko vprašanje, na katerega ni zadovoljivih odgovorov, še manj je definirano, kaj je pravzaprav trans.

Če pa zavest orientacijsko nekoliko shematiziram in sicer glede na različna stanja zaznavanja, je mogoče trans uvrstiti na nasprotni konec meditacije. Za slednjo pravijo, da je metoda za šamanjenje zavesti, ki naj bi hkrati vzdrževala v zavedanju čim več zaznavnih informacij. V nasprotju s to zaznavo bi lahko rekli, da je obsedenost zelo zožana zaznava, ki prinaša eno samo informacijo, s katero se obsedeni v celoti poistoveti. Zato trans potrebuje bobne in ples, saj z ritmom pomagata preklopiti iz stanja zavesti v nezavedno. Obsedenost bi torej lahko definirali kot stanje tako zožane zavesti, da na površje lahko priplavajo elementi nezavednega. S tem pa tudi različne duhovne entitete, s katerimi se obsedeni poveže.

Če smem to kratko izvajanje skleniti, bi predlagal naslednji dvopolni model odnosa zavest – telo – nezavedno. Na eni strani imamo telesne tehnike, ki pomagajo zaznavi šamanje območje zavesti. Ta izključuje fokusirajoča prizadevanja. Zavest prodira v telo in se ga zaveda, tako kot okolice, v vse večji meri. Na drugem polu so telesne tehnike, ki pomagajo izključevati zavest. S pomočjo ritmičnih dejavnosti se fokusirajo samo na eno stvar, zavest se umakne in nezavedne vsebine jo preplavijo.

V klasičnem dualističnem diskurzu bi rekli, da v prvem primeru um zagospodari telesu, v drugem pa telesno zavzame um. V prvem primeru se občutek sebe utopi v skupini, dogodku, v drugem primeru se občutenje raztegne čez vse: adepti ga opišejo kot občutek celote, povezanosti z vsem svetom.

11.2. Daoistični princip deluje tudi na Zahodu

Zahodna kultura sprejema tudi terapevtske telesne tehnike, ki temeljijo na drugačnih kozmologijah. Pri tem ne gre le za razne oblike bioenergetskega zdravljenja ali šamanističnih operacij, ampak tudi za

⁷⁹ O tem tudi v podpoglavjih 2.3.2. in 2.3.3.

homeopatijo in akupunkturo, ki sta marsikje na Zahodu priznani tudi v medicinskih krogih. Akupunktura denimo temelji na organskem dojemanju narave, kjer je vse povezano, kar je različno od koncepta zahodne medicine, ki človeka opazuje mehanicistično. Kljub temu je anestetiski učinek akupunkture priznan tudi v takšni medicini. Posebno vprašanje na tem mestu je, ali moramo v teh primerih še v edno govoriti o le učinku placeba?

Tudi zahodni zdravniki, ki so se poglobljali v tradicionalno kitajsko medicino, priznavajo, da je akupunktura učinkovita pri zagotavljanju analgezije in kontroli nad določenimi kroničnimi sindromi. Eisenberg si to učinkovitost razlaga s fiziologijo človekovega osrednjega živčnega sistema, na katerega zabadanje akupunkturnih igel vpliva z spodbujanjem hormonalnega (endorfin, encefalin) izločanja. (Eisenberg 1995: 232)

Kako natanko akupunktura deluje, Zahodna znanost še ni raziskala, Kitajci pa menijo, da deluje po enakem principu kot vaje *qi gong* in *taijiquan*: z okrepitevijo pretoka *qi* oziroma njegovo oslavitvijo v določenih kanalih, z namenom uravnoteženega pretakanja vitalne energije po telesu. Ker je gibanje pri vajah *qi gong* in pri *taijiquanu* v izhodišču povezano z izkušnjo o pravilni postavitvi telesa in vzdrževanju te pravilne telesne strukture tudi med gibanjem ob hkratnem upoštevanju dihalnega ritma, lahko rečemo, da so takšne, prav nič mistične, ampak povsem fizične zahteve po ustrezni strukturi za adepte večine pogoj za ustrezno krepitev in pretakanje energije *qi* po telesu.⁸⁰

Takšne zahteve so daleč od tega, da bi bile arbitrarne. So, po eni strani, v kulturnem procesu pridobljene telesne strukturalizacije. So plod fundamentalnih kozmoloških pogledov antične Kitajske, predvsem daoističnega principa, da so stvari najbolj urejene, kadar življenjska energija neovirano kroži, brez da bi se jo kakorkoli posiljevalo. Klasifikacija telesa, in njej prilagojeno strukturiranje, ki naj takšno kroženje omogoča, sta produkta kulturnih in socialnih interakcij.

Po drugi strani pa so tudi posledica prirojene človekove strukture, ki je,

⁸⁰Na podlagi izkušnj in šudija izvedenci za taijiquan navajajo pri telesni drži vrsto zahtev, ki jih adeпти lahko šle z leti počasi uresničujejo. Napačna telesna drža namreč povzroči neravnotežje in s tem blokira pretok qija. Zato je prav vsak del telesa od glave do nog predmet, podvržen natančni inšpekiji in zahtevam. Nekateri izmed napotkov v stilu chen so naslednji: Glava mora biti pokočno, lahko si pomagamo s predstavo, da je vrh glave z nitjo pripet na nebo, vrat mora biti sproščen, brada rahlo vbočena, oči morajo biti pozorne in ne prazne, pogled ne sme gledati v tla, ampak čim šee, duh mora biti kot pri mački, ki lovi miš ušesa poslušajo območje za hrbtom, usta so rahlo zaprta, a brez napetosti, rame so poravnane in sprošene, ne smemo jih dvigati niti spuščati, saj to pomeni porušnje ravnotežja, roki sta vedno rahlo zaokroženi, komolci pa vedno nekoliko nižje kot rame, prsa so vlekajna, ne izbočena, ter sprošene, kar omogoči, da se celotno telo počuti udobno; hrbtenica ima v taijiquanu izjemno pomembno vlogo in mora biti ves čas ravna, sprošena, iztegnjena, tako, da se prostori med vretenci odprejo in omogočijo pretok qija. Posebna pozornost je namenjena križni kosti, pasu in dantianu, območju tri prste pod popkom, kjer naj bi bil zbirni center qija. Posebne zahteve veljajo tudi za nogi, nožne sklepe in nekatere druge posamezne dele nožne miškulature. (glej Gaffney&Sim, 2002: 45)

čprav jo človek spozna prek osebnega izkušnja, tudi najbolj medkulturno prenosljiva. Gre za materialnost telesnih delov in njihovih funkcij, ki je, tako kot ogenj, medkulturno identična. Roy Ellen opozarja, da je od Durkheima naprej poudarek na kulturnem in socialnem značaju telesnih simbolov, medtem ko je temeljna cerebralna organizacija in fiziologija podcenjena. Takš o poudarjanje pa je običajno plod prizadevanj prikazati, kako so celo najbolj naravne in materialne stvari zreducirane na socialno organizacijo realnost, pravi Ellen, ki ponuja dialektično obravnavo med telesom kot kulturnim in kot prvenstveno fizičnim, materialnim objektom. (glej Ellen 1977: 368)

11.3. Skupna telesna izkušnja

Na strukturo telesa lahko gledamo iz različnih zornih kotov, pač v skladu s tem, kakšne razlike v telesu išemo. Struktura je sistem diferencialnih elementov in razmerij. Diferenciacija telesnih delov pa lahko poteka po številnih kriterijih. Telo se lahko na osnovne diferencialne enote klasificira po zunanjih značilnostih ali navznoter po načinu funkcioniranja. Polarnosti telesa odkrivamo tako na zunanosti kot v notranosti telesa.

Na zunanosti igra velik pomen človekova simetrična zgradba. Zato lahko ločimo desni del od levega, zgornji od spodnjega, levo roko od desne, pa tudi nogo od roke itd. Geometrija človeškega telesa je univerzalna, zato je takš a tudi anatomska klasifikacija, ki je strukturirana skozi geometrijo telesa. Vendar pa način klasifikacije poteka po diktatu družbenega telesa.

Polarnost telesa se zrcali tudi v njegovem delovanju in to prek vegetativnega živčevja, ki se izrača kot delovanje simpatikusa ali parasimpatikusa. Prek njune aktivnosti v hipotalamusu ozavešam o vrsto dvojnosti: gibanje - mirovanje, hitro – počasno, polno - prazno, ki nas skozi telo nenehno opozarjajo na razlikovanje. Čprav telo funkcionira polarno, pa pri tem ne dela razlik med dobrim in slabim, češ vdih je dober, izdih je slab, visok krvni tlak je slab, nizek je dober ipd.

Čprav na človeško vedenje in zaznavo bistveno vpliva uporaba simbola in jezika, pa je nesporno, da človek ozaveša tudi občutke. Zavest o telesu se dogaja preko občutkov, in ti so, če si dobro prisluhnemo, pogosto natančnejš od besede. Odtod tudi izraz, da »za občutke ne najdemo besed«. Zato pa jih zelo dobro zna izražati telo. Izraz obraza pri izražanju čustev je torej tako univerzalen, da ga zlahka prepozna tudi pripadnik povsem tujega civilizacijskega kroga. To sicer ne velja prav za vse izraze in š manj telesne geste, saj so oboji tudi kulturno pogojeni, prav gotovo pa velja za vsaj š st temeljnih čustev. A to kar vsakomur omogoča, da prepozna jeznega človeka ni le njegov obraz, na katerem se riš strast njegovo goreče duš, amp ak je tudi občutek, čustvo, ki ga je opazovalec že izkusil pri sebi in ga torej lahko razume pri drugem človeku. Izkustvo občutka, čustvo je torej tisti posrednik, ki omogoča razumevanje, je torej posrednik med telesom in

tem, kar imenujemo um.

Skupno telesno izkušaj a si ljudje delijo tudi kot člani družbe, in ta skupna telesna stanja so pravzaprav posledice čutnega in komunikacijskega sistema človeške vrste, ki je osnovni pogoj družbene interakcije. Ta skupna telesna izkušaj a je morala kot sredstvo komunikacije obstajati pred jezikom. In čeprav je jezik temeljna sestavina kulturne zgodovine vrste homo sapiens sapiens, prav gotovo ni edina oblika komunikacije. »Temeljni dejavniki v razvoju kulturnih oblik so možnosti skupne telesne izkušaj e, struktur teles, ki si te izkušaje delijo ter ritmi interakcij, ki spreminjajo sploš o izkušaj e notranjih doživetij v zunanje vidne in prenosljive oblike.« (Blacking 1977: 9)

Skupna telesna izkušaj a nastaja predvsem z metodo oponašanja. Gib olajš a procese razumevanja s tem, da omogoča razumevanje odnosov na fizičen način, pravi zdravnica Carla Hannaford: »Ko pridejo triletni otroci do nekega novega objekta, bodo tako postavili svoje telo, da bi se čim bolj prilagodilo fizični obliki objekta, zato da bi ga bolje razumeli.« (Hannaford 2005: 69)

Antropologija telesa lahko torej v precejšnji meri temelji na prepričanju, da so občutki, izraženi kot telesni gibi v času in prostoru, čeprav pogosto brez verbalnih konotacij, temelj mentalnega življenja. A ne le to: čustva so dejansko kognitivna kategorija, če drži, da so racionalne odločitve vedno pogojene s čustvenimi telesnimi odgovori, s katerimi posameznik pri svojem razmišljanju ovrednoti, denimo kot dobro ali slabo, določene pojave. (glej Damasio 1996: 159)

Nevroznanost morda še ni v stanju ponuditi celovitega uvida v odnose med fizičnim in mentalnim, vendar pa ugotavlja, da zavesti ne tvori le dojemanje zunanjega sveta, ampak zavedanje notranjih telesnih stanj, emocij, ki zaznamujejo in vrednotijo zaznave zunanjega sveta kot dobre ali slabe. Antonio Damasio predlaga teorijo po kateri na enak način kot funkcionirajo naš čutila vida, sluha, okusa, vonja in tipa tako, da aktivirajo živčne vzorce, ki odgovarjajo stanju zunanjega sveta, tudi čustva aktivirajo vzorce, ki ustrezajo stanju notranjega sveta (Damasio: *internal milieu*). Za prepoznavanje čustev je odgovornih nekaj možganskih centrov, najbolj možgansko deblo nad hrbtenjačo in hipotalamus. (glej Damasio 1996: 118)

Družbene razmere so s človekovo biološko bazo tudi biološko o determinirane. Če je kultura do določene stopnje torej tudi biološko, pa njena uresničitev temelji na socialni interakciji. A ta ni zmožna v celoti posredovati posamezniku telesnih tehnik, pač pa jih mora posameznik odkriti skozi druge s svojimi občutki. Občutki lahko služijo tudi kot diagnostično orodje, ki pomaga izkušati in razumevati druga telesa skozi lastno telo in se prek njega tudi naučiti več o določenih telesnih stanjih, ki jih sicer lahko približno razumemo, a o njih vseeno zelo malo vemo zaradi neustreznosti verbalnega opisovanja. (spremenjena stanja zavesti, trans, ekstaza, doživljanja ob poslušanju glasbe itd.)

Skupno telesno izkušaj a si ljudje delijo tudi kot člani družbe, in ta

skupna telesna stanja so pravzaprav posledice čutnega in komunikacijskega sistema človeške vrste, ki je osnovni pogoj družbene interakcije. Ta skupna telesna izkušnja je morala kot sredstvo komunikacije obstajati pred jezikom. In čeprav je jezik temeljna sestavina kulturne zgodovine vrste homo sapiens sapiens, prav gotovo ni edina oblika komunikacije. »Temeljni dejavniki v razvoju kulturnih oblik so možnosti skupne telesne izkušnje, struktur teles, ki si te izkušnje delijo ter ritmi interakcij, ki spreminjajo splošno izkušnjo in notranjih doživetij v zunanje vidne in prenosljive oblike.« (Blacking 1977: 9)

Ta skupna izkušnja različnih teles lahko sproži nastanek pravil za določene oblike vedenja in dejanj, s ponavljanjem gibov v prostoru in času, kar se prenaša tudi na nove generacije. Ta zmogljivost je torej že pogoj za nastanek protoritualov.

Skupna telesna izkušnja nastaja predvsem z metodo oponašanja. Na oponašanje kot eno od treh glavnih družbenih teženj je opozoril že Pierre Janet (glej Janet 1968: 71), Freudov sodobnik in prav tako kot Freud pionir sodobne globinske psihologije. Izhodišna točka posnemanja pa je percepcija lastnega telesa (glej Janet 1968: 74), do katerega se vedemo na poseben način. Otrok rad ponavlja svoje dejanja in to je izhodišna točka, ki bo po dolgotrajnem razvoju prizvedla istovetenje tujih teles z našimi lastimi in oponašanje delovanja drugih.

Če je osnovni pogoj človeške družbe posplošno stanje občutka za drugega, ki ga dosežemo skozi občutenje lastne individualnosti (Blacking 1977: 10), potem so neverbalne oblike interakcije temelje. Shema zavesti pa vsebuje tako sistem telesa in sistem simbolnega. Oba se tesno prepletata, v obeh poljih se lahko oblikuje neka oblika samozavedanja. Občutek za jaz oziroma zavest o telesnih in simbolnih mehanizmih pomeni zavedanje celotnega sebe.

11.4. Psiha v primežu telesne strukture

Tako se lahko počasi vprašamo, kakšni so splošni občutki, ki jih naše telo sporoča možganom. Temu področju se poleg nevrofiziologije posveča tudi telesna psihoterapija. Njeno razumevanje človeške psihe temelji na poznavanju fizičnih funkcij organizma. Telesna psihoterapija deluje z izhodišča, da so telesne obrambe in zmogljivosti neposredno utelešene v mišlicah in mišicah. Izkušnje z močnim čustvenim pomenom pa so skoraj vedno prenašajo iz kratkotrajnega v dolgotrajni spomin skupaj z mišičnimi vzorci, ki jih spodbudijo. Zato je pri telesni psihoterapiji uporaba mišičnega samozavedanja ključna za pot do spomina, zatrtih impulzov in travme.

Način, na katerega dojemamo gibanje, je integralen del našega dojetja z drugimi čutili. Mišični, možganski razvoj in razvoj tega (kot naša mentalne strukture) pa so med seboj neločljivi in so odvisni od čutnih in relacijskih feedbackov. Mišice imajo torej tudi svojo psihološko funkcijo. Wilhelm Reich, eden najbolj nadarjenih Freudovih

učencev, je ugotavljal, da mišična a rigidnost predstavlja najbolj bistven del procesa represije, saj izvira iz otrokove privajenosti zatrtja impulzov in izražanja neprijetnih občutkov. Otrok se nauči zakrčiti mišice, da bi zadržal gib ali občutek, izraz obraza ali nezaželjeno vedenje. Ker ta proces ponavlja, postane to zakrčevanje mišic kronično in nezavedno. (glej Carrol 1999: internet)

Kadar smo v harmoniji s samim seboj, mišice utelešajo o mehkobo, fizične spretnosti in vitalnost. Ko smo v konfliktu, se ta odraža na vzorcih mišičnih napetosti, kot različni impulzi in potlačitve, ki delujejo drug proti drugim. Kronični konflikti reducirajo na določenem območju dotok krvi in ustvarjajo zakrčitve. Reich je pri analizi značajev začel ugotavljati, da je človekov značaj tesno povezan z njegovo telesno držo oziroma mišičnim »oklepljanjem«. Z izrazom oklepljanje Reich označuje vzorec kroničnih mišičnih napetosti telesa, s katerimi se posameznik zavaruje pred bolečimi in grozečimi čustvenimi doživetji. (glej Reich po Carrol 1999: ibid.)

Poudarjanje človekovega telesa in njegovo povezavo z duševnostjo in voljo, predvsem pa njegovim značajem je naprej razvil Alexander Lowen, ki se je še posebej zanimal za povezanost človekovega značaja z njegovo telesno držo in hojo. Lowen je človekove obrambne mehanizme, ti nastajajo vrsto let kot posledica različnih bojov, razdelil po plasteh. V plast jaza, ki je najbolj zunanja plast človeka, se vpiše psihična obramba, ki temelji na zanikanju, nezaupanju, grajanju, zavračanju ter racionalizaciji in intelektualizaciji. V mišični plasti so kronične mišične napetosti, ki podpirajo in opravičujejo obrambe jaza ter varujejo človeka pred spodnjimi plastmi zatrtih čustev, ki si jih ne upa izraziti. Čustvena plast občutkov vsebuje tudi zatrta čustva besa, panike ali strahu, žalosti in bolečine. Jedro ali srce, pa je tisti del, od koder izhaja čustvo za ljubezen in biti ljubljeno. (glej Lowen 1988: 108)

Čeprav je beseda najmočnejše orožje, se spričo globoko vsajenih vzorcev obnašanja zdi, da nima toliko moči, da bi predrta te oklepe in razrešila človeka karakternih zakrknjenosti. Potreben je gib. A ne kakršni koli gib. Potreben je gib, ki ga spremlja prav določen namen. To je povečati prostor simbolnega in s tem zavednega v telesu. To pa je že gib, ki je govorica posebne vrste.

Vpliv telesne vadbe na človekovo psihofizično počutje je nesporen. Povečuje se z leti vadbe, intenzivnostjo vadbe, kakovostjo učitelja, zmožnostjo boljšega »oponašanja« učitelja itd. Ob povečevanju teže tega, praktičnega, dela dojemanja vešine, ki temelji na čutenju, se zmanjšuje jo kulturne bariere za prenašanje telesne vešine.

Dokler pa je našo telo za nas samo rezultat govornice jezika, toliko časa nam je nedostopna struktura govornice telesa. Ta se namreč izraža skozi občutenje. Občutenje in vedenje sta dva enakovredna pola naše zavesti, Kitajci bi rekli, da sta kot *yin* in *yang*, ki tvorita celoto. Občutek je *yin* in vedenje je *yang*.

In tudi če gre za znanje o *yin-yang*, to znanje Kitajcem ne pomeni nič, če ni tudi občuteno. Telo pa je tisto, ki možganom prinaša občutke. A tudi občutek je treba razumeti. Prebuditi se mora torej celovito

razumevanje občutkov in misli, brez favoriziranja katerega koli telesnega atributa ali manifestacije.

»Taijiquan je dobra metoda, da se tej modrosti počasi in na celovit način približamo. Enakovredno jo izražajo telo, duh in duša. Prazno učenje gibalnega zaporedja nikamor ne pelje. S pomočjo pravih navodil pa vse bolj razumem notranji princip tega gibalne veštine.« (Silberstorff 2004: 227)

Tisto, kar je prenosljivo med kulturami, je zmožnost vzpostavljanja takšne strukture, ki zagotavlja ustrezne učinke. To strukturiranje je vezano na univezalno človekovo lastnost, to je telo, zato takšno delovanje tudi omogoča. Če se ta zmožnost realizira, pa je v precejšni meri odvisno od medija, ki to znanje prenaša: to pa je simbolna govorica jezika, ki je podvržena medkulturnim barieram.

Zato lahko torej govorimo o univerzalni zmožnosti realizacije različnih stanj zavesti s pomočjo telesne strukture, in omejeni zmožnosti njenega medkulturnega prenašanja, ker je odvisna od predstave posamezne kulture o človekovi psihosomatski strukturi.

11.5.1. Fiziologija pozornosti

Poleg občutkov pa telo sporoča možganom tudi – najpomembnejšo – zahtevo, to je da ostajajo budni. Ta zahteva poteka v nenehni interakciji med živčnim centrom v abdomnu in med centrom zavesti v hipotalamusu, dokler smo budni.

Poglejmo si najprej razlago delovanja centra budnosti v naših možganih, ki jo povzemam po Sekidi. V živčnem sistemu sta dva oscilacijski sledi, ki povzročata budnost, kadar sta vznemirjeni. Obe potekata skozi center simpatikusa v zadnjem delu talamusa, ki ga zaradi tega pogosto imenujemo tudi center budnosti. V enem oscilacijskem ciklu signali potekajo iz centra budnosti v sprednji talamus in se potem razpršijo na vse strani po možganskem korteksu. Območje korteksa usmeri signale nazaj v center budnosti, ga tako znova vzdraži in sproži še več impulzov, ki povratno spodbujajo korteks. To kroženje impulzov se dogaja ves čas znova in znova in ustvarja ti. prvi oscilacijski krog. Drugi oscilacijski krog, ki lahko povzroča budnost pa je naslednji: signali potujejo iz centra budnosti do mrežaste formacije v možganskem deblu, kar povečuje mišični tonus v telesu. Napetost v mišicah pa stimulira proprioceptorje in druge občutljive živčne končiče po vsem telesu, kar sproži čutilne signale, ki se prenašajo nazaj do skorje talamusa in nazadnje v center budnosti. Ta tako preko drugega oscilacijskega kroga spodbuja mišice, občutki iz telesa pa nato znova vznemirjajo center budnosti. (Sekida 1997: 48- 49)

Ta dva oscilacijska toka impulzov vplivata drug na drugega, ko potekata skozi center budnosti. Pojemanje enega bo povzročilo pojemanje drugega. Še posebej če drugi ciklus poneha, to močno vpliva na prvi ciklus in vprašanje je, če je ta sposoben v celoti vzdrževati dejavnost zavedanja. Če v to dvomite, napravite naslednji poskus, svetuje Sekida:

Sedite popolnoma pri miru in poskušajte ne misliti na karkoli. Neizogibno

se bodo v glavi pojavile nekakšne misli in vas okupirale, da boste pozabili sami nase. Nato se boste zdrznili in spet ovedli samega sebe in poskušali znova ne misliti. Še preden bo minilo morda 20 sekund boste znova naš v glavi neko misel in jo začeli obdelovati ter tako vnovič pozabili nase. Ta proces boste ponavljali in ponavljali, dokler ne boste spoznali, da ne morete nadzirati misli, ki se porajajo v vašem umu. In prav to je tisto, kar smo želeli povedati rekoč, da je prvi ciklus nesposoben nadzorovati, kar se dogaja znotraj njega samega. Da bi nadzoroval samega sebe, nujno potrebuje podporo drugega cikla...

Vodilni del prvega cikla, možganski korteks to seveda ve povsem naravno. Ko želi nadzirati svoje lastne misli, takoj vključi napetost dihalnih mišic. Njihova dejavnost priključuje moči centra za budnost in s to močjo mu uspe nadzirati samega sebe. (Sekida 1997: 50)

Na tak način lahko vzdržujemo tudi pozornost. Dejstvo, da je pozornost lahko osredotočena le za nekaj trenutkov, je ravno posledica tega, da lahko te mišice zakrčimo le za nekaj hipov. Da bi torej vzdrževali stalno koncentracijo pozornosti, moramo ponavljati z zatezanjem trebušnih mišic. Ta zahteva pa je tudi temelj dihalni tehniki v zazenu, poudarja mojster zena Katsuki Sekida.⁸¹

Če povzamem po Sekidi, je trebušna a mišična a struktura skupaj s prepono tista, ki vzdržuje možgansko dejavnost. Ko začnejo dihalne mišice delati na ustrezen način, se zbudi mentalna moč. Mentalna dejavnost torej poteka z oscilacijo med možgani in mišicami. Proces je enak kot pri čustvenih izrazih: smeh, jeza ali žalost se ne morejo izraziti, dokler se trebušne mišice ne zakrčijo. Osrednjo vlogo pri preponskem dihanju pa ima tako po japonskem kot kitajskem tradicionalnem prepričanju energetski center *dantian* (jap. *tanden*) kot sedež življenjske energije *qi* (jap. *ki*). Pozornost na dihanje zato pogosto zožijo na predstavo o dihanju s energetskim centrom. Sekida pravi, da se tandenu pripisuje takšna a duhovno moč zato, ker je del oscilacijskega cikla, v katerem so možgani komaj druga poglobljena komponenta. (glej Sekida 1997: *ibid.*)

Kdor je prakticiral meditacijo, ve, da je meditacija na dihanje (popolna pozornost na vdih in izdih) ena najosnovnejših meditativnih vaj, ki naj začetnika uvede v višje stopnje meditiranja. Z nadzorom dihanja najlažje zaustavimo beganje misli.⁸²

11.5. Struktura namena med plesom in borilno vešči no

⁸¹ *Stanje samadhija v zazenu je stalna budnost ob nadzoru misli in maksimalno uporabo mentalnih moči. Fiziološko o bi jo lahko opisali, kot duhovno silo, ki se pojavi v drugem ciklu in izvira iz toka impulzov med dantienom in centrom za budnost. V tem primeru je dejavnost prvega cikla v korteksu popolnoma utišana. Dihanje ima torej izjemno pomembno vlogo pri nadzoru misli v izvajanju zazena.* (Sekida 1997: 51)

⁸² »Ne vem, kaj današnji psihologi in fiziologi pravijo o tej zadevi, toda moja lastna izkušnja v zazenu mi pravi, da je absolutno nemogoče, da bi povprečen človek nadziral svoje misli, brez da bi se postavil ustrezen položaj in ustvaril ustrezno napetost mišic v trebušni votlini. Umetnost dihanja v zazenu je vzdrževati to napetost. Ko so dihalne mišice pokrčene, se znajdejo pod pritiskom mišic celotnega telesa, tako da je tanden vodilna med telesnimi mišičnimi skupinami.« (Sekida 1997: 51)

Kaj natanko mislim pod strukturo gibalne vešine, morda najlaže ponazorim z različno strukturo med plesom in borilno vešino. Načeloma se ples in borilna vešina razlikujeta, ne glede na to, da je lahko borilna vešina videti kot ples ali ples kot borilna vešina. Razlikujeta se v namenu. Čeprav oba terjata pozornost, urita pozornost, kite in mišice, je med njima nepremostljiv prepad. A ta prepad obstaja še prej, že kar na začetku. Človeku so vedno na razpolago vsi potencialni gibi njegovega telesa, da jih izvede in poveže v nekaj, kar bo imelo nek smisel ali pa so gibi samo izraz njegove panike, bolečine, evforije. V prvem primeru izhajajo gibi iz uma, čeprav jih izvežban človek nato vse bolj avtomatizira, in predstavljajo nek simbol, v drugem primeru izhajajo iz telesa in so telesni simptom. Ne gre torej toliko za to, kako gib izgleda, ampak, kaj je njegovo bistvo. Njegovo bistvo pa je namen.

In v tem se bistveno razlikujeta tudi ples in borilna vešina. Noben ples po namenu ne bo nikoli borilna vešina, čeprav se borilne vešine ponekod maskirajo v plesne korake.

Res je gib plesnega koraka lahko popolnoma enak kot gib koraka borilne vešine, a koraka zato ne bosta enaka. Takšna je gibalna tehnika ali umetnost gibanja *capoeira* (braz.: poseka, čistina), afro-brazilska borilna vešina, ki je šele pred desetletji postala znana tudi zunaj Latinske Amerike in poteka ob spremljavi glasbe. *Capoeira* je namreč kombinacija gimnastike, borilne vešine in plesa samba. Skozi njene gibalne zakonitosti se izražajo brazilska glasba, kultura in zgodovina, ki temeljijo na afriških koreninah. Zaradi tega je *capoeira* po stilu drugačna borilna vešina kakor azijske, ki temeljijo na utišanju ali izpraznjenju uma ter poenotenju nasprotij ali zahodnjaške borilne vešine. *Capoeira* se izvaja ob zvokih berimbaa in tolkal, pleše se in zabava. *Capoeiro* skupaj »igrajo« moški, ženske in otroci. Podlaga *capoeire* je glasba, ritem, ki ga vsaj trije igralci, tudi sami capoeiroisti, narekujejo z igranjem na različne vrste tolkal. Igralci stojijo v krogu in se po različnih ključih izmenjavajo v bojih na sredini.

Capoeiro so v 16. stoletju iz Angole prinesli sužnji, nato pa se je v Braziliji razvila kot zlitje afriške in brazilske kulture. Originalna *capoeira de Angola* se izvaja bolj pri tleh, iz imena bi sklepali, da gre za tehnike spotikanja, »čiščenja« nasprotnikovih nog ob zvokih sambe ter bolj poudarja duhovno kvaliteto ter harmoničnost in estetiko gibov. Novejši izpeljave *capoeire* pa so hitrejši, agresivnejši, z akrobatskimi tehnikami skokov in premetov v zraku.

Četudi se capoeirist giblje v ritmu sambe in se s tem deloma podreja strukturnim zahtevam tega plesa, so nameni njegovih gibov drugačni, zato se ne izrazi s plesnim korakom. Plesalec bo svoj korak vadil z drugimi nameni kot borec in četudi bosta oba vložila enako mero pozornosti, bo ta pozornost vseeno različna, ker bo usmerjena na različne segmente stvarnosti.

Namen plesalca bo zbujati pozornost in se izražati, medtem ko bo namen borca odvracati pozornosti in prikrivati čim več izrazov.

Plesalec zato svoje telo podreja ritmu in njegovim zahtevam: poudarku, tempu, metriki. Borec se poskuša izogniti vsaki ritmičnosti, ki bi nasprotniku anticipirala njegove namene. Miyamoto Musashi, najbolj znamenit in nikoli premagan japonski mečevalec iz 17. stoletja, o ritmu na poti *heiho*⁸³ pravi:

V *Heiho* je veliko ritmov. Ena glavnih nalog *Heiho* je, da se najprej naučimo primerne ritma, ki je drugačen od neprimernih ritmov; da lahko ločujemo med ritmi različnih velikosti in hitrosti glede na njihovo primernost; in da se naučimo ritma, ki spreminja okolišni. Dokler ne spoznate ritma, s katerim se lahko izognete nasprotnikovemu ritmu, vaše mojstrstvo *Heiho* ni trdno. V boju *Heiho* dosežete zmago z oceno nasprotnikovega ritma in s poznavanjem ritma abstraktnega.« (Musaš 1999: 54)

Ne gre toliko za količino gibanja, ampak za kakovost. Medtem ko bo plesalec fokusiran na ritem glasbe, tudi če pleš brez glasbe, bo s svojim ritmom hotel predstaviti neko zgodbo (metaforo), zato bo imela estetska vrednost giba v njegovi zgodbi prednost, pri borcu pa bo estetika giba podrejena namenu, ki pa je zelo prozaičen: v končni konsekvenci gre za preživetje. Na eni strani imamo torej estetski in ekspresiven namen ter uporabnost (zdravje, razgibanost, moč) kot posledico, na drugi pa imamo praktičen namen (preživeti, zmagati) in je estetika le stranski produkt tega namena.

Kar razlikuje gib v plesu od drugih aktivnosti, je manipuliranje motoričnih aktivnosti na področju estetike, ki določa kako naj ples doseže svoj namen znotraj določene kulture oziroma subkulture. (glej Hanna 1977: 222-223) Kreitlers pravi, da je namen plesa, poleg estetike same, doseganje užitka, kar vključuje tudi spremenjena stanja zavesti. Ta stanja lahko sprožijo tehnike usklajevanja ponavljajočih ritmičnih gibov s centralnim živčnim sistemom. (glej Kreitlers po Hanna 1977: 222) V enaki meri kot doseganje užitka spremeni stanje zavesti, ga spremeni tudi hotenje »ozavestiti« čim večji del telesa in njegove motorike za namen doseganja njegove čimvečje učinkovitosti. Plesni gibi so načeloma največja transformacija naravnih gibov, gibi borilne vešine pa stremijo k kar največjemu približku naravnemu gibanju.

Namen je torej tisto, kar daje telesnim tehnikam pomen. Ta pa se v gibalno tehniko ne pretoči neposredno, ampak mora gibanje zagotoviti struktura. In če hoče borec uresničiti svoj namen, mora drugače strukturirati svoje telo, kot plesalec, saj morajo biti poudarki njegovega giba drugače in drugačni kot pri plesalcu. (V bistvu je podobno pri glasbi: celo ista kompozicija lahko zveni popolnoma različno, če jo izvajata dva pianista). In vadba teh poudarkov zahteva od borca, da si bo drugače zamislil svoj gib in ga poskušal nato v skladu s tem tudi izpeljati. Njegov um bo zato pozoren na druge zadeve. Poskušal bo čutiti v telesu druge stvari kot plesalec.

In ker je telo samo tam naš, kjer ga čutimo, bo njegovo čutenje telesa drugačno kot čutenje telesa plesalca. Čutenje telesa in s telesom pa neposredno vpliva na naš g a duha, zato lahko ugotovim, da se tudi

⁸³ *Heiho je predvsem pot bojvniškega razreda.* (Musaš 1999:31)

duh plesalca in duh borca med seboj razlikujeta. Razlikujeta se tudi strukturi njunih gibalnih tehnik.

11.6. Govorica giba

Z upoštevanjem pomena dobimo pri specifikaciji telesnih tehnik nov zorni kot. Telesne tehnike lahko sporočajo, lahko so celo zelo izrazne, kot je to značilno za plesne korake, lahko pa so tudi povsem prazne pomena, kot to vidimo pri kakšnih ogrevalnih ali raztezalnih telesnih vajah. A tudi slednje so lahko nabite s pomenom, kakor je to pri jogi, kjer je telo struktumno le bivališče številnih božanskih entitet. Na Zahodu je vadba joge seveda izpraznjena te pomenskosti. Namesto religijske simbolike vstopajo v vadbo predstave in koncepti o blagodejnosti vadbe za zdravje. In ker je pomen nekega simbola (metoda joge je osrednji simbolni sistem indijske kulture tako kot *taijiquan* kitajske) tisto, s čimer simbol komunicira (sicer sploh ne bi bil simbol) vaditelji joge ali *taijiquna* na Zahodu običajno komunicirajo ti telesni tehniki na drugačen način kot v Aziji.

Taijiquan kot celota izraža holistični kozmološki koncept; opazovan kot gibalna govorica, pa je prazen pomena, saj je v funkciji borilne vešine, kjer je vsaka izraznost nevarna, ker se s tem razkrivamo nasprotniku. Vešina »ultimativne pesti« torej izvorno ni gestualni jezik, toda kar je zanimivo, in velja poudariti, je to, da je na Zahodu postala ekspresivna, ker za njeno bistvo jemljejo mehko in počasnost izvedbe. *Taijiqun* na Zahodu izraža neke ideje, ki so bile izvorno samo metoda. Problem pa je v tem, da je s tem vešina izgubila svoj temelj in tudi osnovno strukturo.

Tudi gib je torej lahko razumljen kot govorica in s tega zornega kota se nam razkrijejo zanimive možnosti strukturalizacije telesnih tehnik. Če je telesno izražanje lahko razumljeno kot jezik, pa je treba natančneje definirati za kakšen jezik gre. Lahko gre namreč za jezik čustev, ki se izražajo prek drž in gibov človeka, za jezik določene kulture, ki prav tako vpliva na gibalne sposobnosti človeka ali za jezik posameznikovega karakterja, ki je posledica njegove psihomotorične socializacije. Nobeden od teh jezikov ni univerzalen, da bi lahko veljal kot osnovni človekov gibalni jezik, tako kot tudi ni univerzalnega jezika jezika.

Ima pa govorica jezika vendarle neke univerzalne značilnosti. Takšna je vrojenost jezika človeku. Predispozicije za jezik so človekovo filogenetska dediščina. Govorna sposobnost je dana vsem ljudem kot možnost. Njena konkretizacija pa je možna le v nekem specifičnem jeziku.

11.7. Vzorednice med jezikovnim in telesnim izrazom

Capoeira je dober primer, da z njim ponazorimo, kako motorične funkcije mimike, plesa, borilne vešine, izhajajo iz istega temelja. In iz istega temelja izvira tudi beseda. Pravzaprav je bil gib verjetno š

pred besedo, če se strinjamo, da je beseda simbolni zapis tega, kar je najprej ustvarila roka.

Pri tem velja opozoriti na, po mojem mnenju, neko silno preprosto a pomembno dejstvo: da je namreč govornica jezika v svoji končni konsekvenci tudi govornica telesa, saj so organi, s katerimi proizvajamo govor, nič drugega kot naš telo.⁸⁴

Tudi tisto, kar je jezik proizvedlo, ni nič drugega kot naše telo. Do jezika je prišlo z evolucijo človeškega telesa, predvsem obraza, zob, grla in frontalnih delov možganov, sem nekateri antropologi, Gourhan, prištevajo še zlasti roki in zaradi tega gib štejejo kot začetnika govora. Tako navezanost razvoja govora na gib ponovi vsak otrok v svojem jezikovnem razvoju in s tem bržkone ponovi človekovo evoluiranje do današnjega stopnje razvoja jezika.

V različnih kulturah obstajajo različni jeziki in različne telesne tehnike oziroma specifične telesne kulture in tehnike v posameznih kulturah. A kot trdi Gourhan, imajo vsa gibanja in ritmi, torej človekova estetika, ki je zavedanje oblik in gibanja, svojo prvo podlago v telesu, v človekovi čutilni opremi in njegovem možganskem aparatu za spreminjanje zaznav v simbole. (glej Gourhan 1990: 77) Sinergija ritmov, ki odsevajo človekovo vpetost med svoje zaznave, ritme telesa in zahteve okolja pa

»pri človeku odseva v mreži simbolov in se zato lahko sooča sam s seboj. Skozi človeško evolucijo so odsevani ritmi in vrednosti težili k temu, da bi ustvarili povsem človeški čas in prostor, da bi obnašanje zaprli v kvadriliranje mer in lestvic, da bi se konkretizirali v estetiki v ožjem pomenu. Navzlic temu je biološka podlaga ohranila vsa sredstva in ne bo drugih, ki bi jih dala na voljo umetnostni vrhni strukturi. Tudi estetika je v svojem odsevanem izrazu prej ko slej taka kot svet, iz katerega je izšla, s primernostjo vida in sluha, katerih zoološka evolucija je ustvarila naše čute za prostorsko referenco.« (Gourhan 1990: 77)

Da ima tudi estetsko gibanje svoj temeljni izvor v biološki podlagi, ki se sicer prepleta s kulturno ali etnično in družbeno ter tehnično pogojeno podlago, je pomembno spoznanje. Z njegovo pomočjo se namreč lažje odpovemo diktatu naše zavesti in njenih miselnih vzorcev in prepustimo telesu, da nas samo uči določenih gibalnih tehnik in prek njih tudi določenega razumevanja delovanja tako telesa kot sveta, v katerega smo s tem telesom vpeti.

Seveda pa ne gre zanikati pečata kulture tudi v estetskih okvirih. Kulture se med seboj evidentno ločijo po harmoniji oblik in ritmov. V vsakdanjih praksah je stilistična prepoznavnost globoka in se je ljudje sploh ne zavedajo, »vendar imajo nekatere države, nekateri vljudnostni ali komunikacijski gibi, ritem hoje, umetnost uživanja hrane, higienske geste etnične tonalnosti, ki se prenašajo skozi generacije.« (Gourhan

⁸⁴ V fiziološkem smislu proizvajamo govor s pomočjo trebušne prepone, mišic prsnega koša, pljuč, sapnika, grla, ustne in nosne votline ter seveda jezika in ustnic. Evolucija pa je pripomogla, da je človek prva žival, ki je sposobna zapreti nosne dovode pred drugimi potmi zraka v sapnik, posledica pokončne države pa je nedvomno podaljšano grlo in pa ugodnejša lega govornih organov za tvorbo artikuliranih glasov. (glej Gourhan 1990: *ibid.*)

1990: 72)

Zato se strukture različnih (estetskih, vadbenih, borilnih) telesnih gibanj razlikujejo tako glede na namen pa tudi glede na etnični izvor. Vsem pa je skupna temeljna človekova materialna struktura, ki se odraža tudi v njegovem govoru – to je umu.⁸⁵

Razvoj govornih sposobnosti je, kot rečeno, močno povezan tudi z razvojem motoričnih zmogljivosti. Poleg tega pa je povsem verjetno, da imata jezik in razum isti vir. Ta vir je seveda v možganih. Za njun nastanek mora biti odgovorna posebna organizacija možganov. Ta organizacija se morda še najbolje zrcali z binarnimi opozicijami, ki so jih strukturalisti razvili na podlagi preučevanj lingvistov.

Ferdinand de Saussure, ženevski jezikoslovec, je dal strukturalistom kot nekakšno merilo njihovega doumevanja sveta dva izreka: v jeziku so samo razlike; označevalec je le vsota razlik, ki ga ločujejo od drugih označevalcev. (glej Močnik 1994: 153) Jakobsonova pa je teorija fonema, s katero običajno ilustriramo strukturalistični prijem. Roman Jakobson je namreč poglobil Saussurjevo ugotovitev o razlikah v jeziku, s trditvijo, da glasovi v jeziku ne zastopajo nobene vrednosti, ampak imajo eno samo lastnost, to je da služijo razlikovanju. Ker je splošno »načelo strukturalizma, da z analizo določa najmanjše možne opozicije, ki vzpostavljajo sistem, takšna analiza pripelje do tistih nasprotij, pri katerih se razločevalne poteze razlikujejo le še po obrazcu navzočnost - odsotnost (+,-)« (Močnik.1994: 157)⁸⁶

Enaka pravila, kot jih je postavil Jakobson za nastanek govora, lahko uporabimo tudi pri opisovanju nastajanja govornice telesa. A zato moramo storiti nekaj, česar v vsakdanjem naseljevanju in rabi lastnega telesa ne zmoremo. Telo moramo, tako kot smo to storili z govornico, opazovati skozi strukturalistični pogled. In analogno temu s strukturno analizo določamo v izražanju telesa najmanjši možne razlike, ki vzpostavljajo sistem. Takšna analiza pripelje do tistih nasprotij, pri katerih se razločevalne poteze razlikujejo le še po obrazcu navzočnost/odsotnost.

⁸⁵ Ta materialna struktura je močno odvisna od nezavednih telesnih funkcij, med katerimi je najbolj opazno dihanje. A tudi v to funkcijo se ponekod vmeša kultura z znanjem o različnih načinih dihanja, ki povzročajo različna razmerja kisika in ogljikovega dioksida v krvi. Hiperventilacija vpliva na različna, tudi ekstremna, stanja duha, in je v jogijski ter tudi kitajskih telesnih veščin uporabljena na sofisticiran način za dviganje ravni zavedanja.

⁸⁶ Pokažimo še, kako je mogoče jezikovni sistem generirati s postopnim množenjem in subtiliziranjem, tanjšanjem razločevalnih lastnosti.: »izhodišče sistema je največje možno nasprotje, - nasprotje med zaprtim in odprtim govornim organom. To je maksimalni kontrast – nasprotje med soglasništvom in samoglasništvom. Soglasniški tečaj nasprotja se nadalje razcepi na ustnični in zobniški soglasnik. S tem dobimo dva para nasprotij: Nasprotje soglasništvost/samoglasniškost, ki ga je mogoče opisati kot anatomsko »zaprtost/odprtost« govornega organa; ali pa akustično »osredotočenost energije (v ozkem osrednjem delu spektra)/ razpršenost energije (čez širok frekvenčni pas)«. Jakobson in Halle iz tega nasprotja, ki ga poimenujeta kompaktnost/difuznost ter ustnost/zobnost izgradita postopen model nastanka glasov od glasu A, kateremu postavita nasproti soglasnika P in T in dobita primarni trikotnik, v katerega po zakonitostih nasprotij vmestita nato celotno abecedo.« (Močnik 1994: 157)

Odmisliti moramo torej vse razlike v telesnih tehnikah, vsa kulturno in socialno pogojena razlikovanja v gibanju, odmisliti moramo izraze telesa, kot reakcije na duš vna stanja, čustvene pretrese in podobno. Odmisliti moramo neš evilno množico mišč in motoričnih organov, ki se lahko gibljejo neodvisno drug od drugega in v nešteto smeri. Predvsem pa moramo odmisliti videz, da je celo telo tvorec govornega, gibalnega sporočila. Tako kot pri jezikovnem govoru ni celo telo tvorec glasovnega sporočila, čeprav pri njem sodeluje.

Gib je osnovni fonem telesa, tako kot je gib jezika in sploh govornega aparata osnova za proizvodnjo fonema. Analogno fonemu bi lahko pri gibu iskali *kinem*.⁸⁷ Kadar gibu odstranimo poseben pomen oziroma namen, lahko analogno fonemu ugotovimo v gibu le š prisotnost oziroma odsotnost odprtosti. Vzrok te lastnosti moremo iskati v najbolj temeljnem gibu telesa. To je dihanje. Vdih vleče vase, zgoš a in zapira telo, z izdihom pa telo oddaja energijo in se odpira v okolico. Dihanje je temeljna komunikacija s svetom, ki poteka vsak hip in vse življenje. Vdih in izdih povzročata osnovno gibanje pljuč, in za njimi prepone, prsnega koš itd.. Dihanju sledi celo telo. Z vdihom se telo skrčne vase, gre v svoje središe, z izdihom se odpre okolici. Tako se sprožata in izmenjujeta odprtost ali zaprtost.

11.8. Osnovna telesna abeceda

Oglejmo si naslednje analogije: imamo aparat za proizvodnjo fonemov in aparat za proizvodnjo gibov. Tako fonemi kot gibi so sami zase brez lastnosti, njihova funkcija so le razločevalne lastnosti. Kot z razmerjem nosna votlina/ustna votlina tvorimo zvoke, tako z razmerjem boki/pas tvorimo osnovne telesne gibe iz katerih nastajajo neš evilne kombinacije. Sama odprtost in zaprtost giba kot element artikulacije nima pomena, š e selektivno in distinkcijsko združevanje lastnosti (odprtost/zaprtost, trdost/mehkost, hitrost/počasnost) daje, pogojno rečeno, nekakšne pomenske enote – a le za tistega, ki ta jezik gibov pozna – kakrš e so v taijiquanu posamezne figure v nizu gibalnih form.

Bistvo teh gibov pa je, da jih tako kot foneme, delimo glede na dihanje, na odprte in zaprte. Osnovno pravilo giba je, da je pri vdihu zaprt in pri izdihu odprt. Ta lastnost se nanaš na mišce, kosti, kite, žile, pravzaprav na vse sisteme, ki sodelujejo pri gibanju. Za uvod v naslednjo predstavitev zahodni kulturi tujega modela, si velja znova pomagati z analogijo. Že oče jezikoslovja de Saussure je pri

⁸⁷ Kine je izraz s katerim je prvi definiral najmanjš enoto gestualne kode Ray Birdwhistell. »Kine je abstrakcija takš ega vedenjskega ranga, ki ga proizvede član neke družbene skupine in ga drug član te skupine lahko razloči od drugačnega ranga.« (glej Birdwhistell: 1973: 193)

Z izrazom *kinem* v moji shemi mislim na najmanjš enoto razlikovalnega gibalnega obeležja, ki jo zaznamuje ena odprtost ali zaprtost (Iz kineza: gr. premikanje, gibanje). Celovit gib bi tako sestavljata dva kinema: en odprt in en zaprt. Gibi različnih vešin bi tako dobili osnovo za primerjanje glede na obe fazi giba: fazo odpiranja in fazo zapiranja.

proučevanju fonemov in njihovih kombinacijah v skupinah s soglasniki uvedel zanimivo poimenovanje razlikovanja pri izgovorjavi (oziroma slišnosti) posameznih glasov. Ene soglasnike namreč razločimo kot zaprte in druge kot odprte in sicer glede na položaj v skupini. Zaprtje je poimenoval implozija, odprtje pa eksplozija. (Saussure 1997: 65)

Ta dva izraza v bistvu predstavljata učinek delovanja govornih organov. Različni zvoki nastajajo kot posledica manipuliranja govornih organov z zrakom. S tema dvema izrazoma je Saussure, menim, zaznamoval temeljni lastnosti energije: implozijo, vkrčitev vase in eksplozijo, širjenje na vse strani.

Prav gotovo ni sporno, če razumemo jezik in govorjenje s tega zornega kot manipulacijo z energijo. Ta je v bistvu osnovna funkcija vsakega gibanja, tako tudi gibanja govornih organov. Prav tako sta implozija in eksplozija energetska učinka gibanja v že omenjeni meditativni veščini *taijiquan*.

Sicer pa je, če odmislimo imena figur, ki so predvsem didaktični pripomoček, prav za gibanje v *taijiquanu* značilna redukcija vsega, kar je v gibu pomenskega, tako do ostane le še vdih in izdih pljuč, telesa in giba kot celote brez preostanka. Razkrije se nam v bistvu edina možna neposredna izkušnja realnega, to je izkušnja našega telesa, torej realnosti, v kateri smo! Čeprav si svoje telo lastimo simbolno in ga prek simbolov deloma tudi upravljamo, pa v njem bivamo realno. Vsaj tako nam govori naše čutno izkušnje, čeprav je predstava o tem bivanju, oziroma procesiranje teh zaznav znova kulturno pogojena.

12. Od veščine do športne tehnike

Prav tako kot smo diferencirali borilno veštin o od plesa jo velja razlikovati tudi od šor tnega gibanja. Če smo pri prvem razlikovanju iskali razlike v gibalni strukturi, ki so pogojene z univerzalnimi zahtevami dveh tako prvobitnih gibalnih veštin kot sta ples in boj, pa bomo pri drugem razlikovanju več pozornosti namenili razlikam v strukturi, ki so kulturno pogojene. Ilustrativen je primer preobrazbe kitajskega boksa kot ene najstarejših kitajskih borilnih veštin najprej v japonski karate in nato v takoimenovani šor tni karate.

Na splošno lahko rečemo, da imamo več kot dovolj razlogov, da *taijiquana* ne priš evamo k šor tom. Razlikuje se od vseh š ortov na svetu tudi zaradi drugačnih ravni vadbe in je zato v številnih pogledih povsem nasproten od običajnih oblik š ortnega udejstvovanja. Š ortniki, denimo, uporabljajo močne mišice, medtem ko gojitelj taijiquana uporablja kosti, ligamente in kite za izpopolnjevanje svoje veštine.

Pri *taijiquanu* uporabljamo energijo, ki se spuša, namesto vzpenjajoče se energije, kot jo izrabljajo številni š orti, ker se pravzaprav nenehno učimo izrabljati energijo gravitacije. Pri potiskanju rok v resnici sploh ne potiskamo rok. Pravzaprav bi morali reči potiskanje nog ali hrbtenice ali telesa, saj pravzaprav nogi, hrbtenico ali telo uporabljamo za to, da potisnemo roki. Pri *taijiquanu* notranje zamenjuje zunanje, umska energija zamenjuje fizično, visoko osredotočena energija zamenjuje razpršeno, središ e pa zamenjuje zunanost. To je posebnost *taijiquana*.

Veteran *taijiquana* George Xu pravi:

»Navsezadnje imajo vse kitajske borilne veščine za najviš o raven *yi* ali um, raven, ki je namen. Ta raven je lahko nevarna, saj je *yi* sam po sebi prazen. Ne morete ga čutiti, videti ali se ga dotakniti. *Yi* je znanje. Z njim ni mogoče koga napasti. *Yi* je neviden in samo z znanjem ne moreš napasti ljudi. Znanje moraš uporabiti, da spremeniš svoje fizično bitje, svoje telo in tega nato uporabiš za napad. Umska energija je pomembnejša kot fizična in je vedno pred njo. Je tudi bolj osredotočena in uporabna od fizične... Športi ne razvijajo takšnih kvalit, saj so bolj podobni tigru v kletki, ki ga hranijo z zajci in mu ni nikoli treba uporabiti plenilskih nagonov svobodnega tigr. Zaprti tiger potrebuje le toliko moči, da plane na hrano, ki mu jo mečejo, zato mu ni treba skrivati svoje moči. « (Xu 2002:13)

12.1. Transformacija borilne veščine v š ortno panogo

Posebnost azijskih borilnih veštin je, kot smo že poudarili, njihov duhovni temelj. Shaolinski *kung-fu*, karate, aikido, judo, *tae-kwon-do* in številni drugi stili imajo kljub različnim gibalnim tehnikam skupni temelj. Lahko bi mu rekli kar uteleš nja principov budizma, tako kot smo za *taijiquan* rekli, da je uteleš nje načel daoizma. To bistvo se teh v borilnih veštin ah, kakor jih je prevzel Zahod, preprosto ni moglo prebiti, ker ni bilo niti podobno zahodnjaškim konceptom o tovrstnih

gibalnih tehnikah.

Oswald Spengler je pri dokazovanju, da obstaja nek prevladujoč svetonazor, ki se selektivno odziva na sposojanje kulturnih vzorcev, pokazal, da morajo sposojeni deli kulture skozi nekakš o fazo transformacije, v kateri jih prevladujoča kultura prekroji, da se ji začnejo prilagajati. (glej Spengler po Barnouw 1985: 62) Spengler takš n postopek ilustrira s prihodom budizma na Kitajsko, kjer je s prevzemanjem daoističnih (kot dokazuje Eleiade, pa tudi šm anističnih struktur op. a.), postal nova, čisto drugačna religija - chan budizem.

Načini, na katere dominantna kultura spremeni sposojene vzorce, nam pravzaprav povedo nekaj o prevladujočih vrednotah družbe s to kulturo. Zavračanje nesorodnih kulturnih vzorcev je na nek način diagnostično. Spengler poudarja, da antični Grki, ki so bili v stikih z Egipčani, Babilonci in Perzijci, niso nikoli prevzeli takših kulturnih enot, kot so piramide ali hieroglifska pisava. Na zelo splošni ravni lahko sklepamo, da se takš kulturni dosežki niso prekrivali z grškimi potrebami, š v eč, bržkone niso ustrezali vrednotam grške kulture.

Načeloma je prav gotovo mogoče pritrđiti karateistu, piscu časopisnega članka, v katerem govori o duhovnih vrednotah borilne vešine, ko se skozi vsakodnevni naporni telesni trening telesa začne umirjati tudi adeptov duh in da vadbe borilnih vešin ni brez borbenega duha. Ta pa, pravi pisec, terja v prvi vrsti pomiritev s samim seboj, utišanj e notranjega dialoga, lahko bi rekli tudi izpraznitve mesta idealnega-jaza, da duh lahko prisluhne telesu, a se hkrati ne veže na njegove občutke. Pot do takš izpraznitve pa poteka le prek meditacije, ugotavlja avtor. Popustitev vseh notranjih napetosti, pozorno opazovanje in pripravljenost selekcioniranega odzivanja na dražljaje iz okolice, to je bistvo borbenega duha. Najtežje breme tega duha pa je, da ta notranji mir, praznino, obdrži tudi, ko je v stiku z drugim, ki nanj vpliva s svojimi hotenji in čustvi, kot so jeza, strah, sovrašv o. (glej Sever 2003: Polet, priloga Dela, 25. 9.)

»V tem smislu borbeni duh nikoli ne pomeni zgolj bitke z nasprotnikom, ampak predvsem borbo s samim seboj, a ne tako, da neke stvari pri sebi potlačiš in zatreš, ampak tako, da jih prepoznaš in si kljub temu dovolj močan, da premagaš ali sprejmeš svojo šibkost«. (Sever 2003: ibid.)

A nadaljni potek transformacije vešin e na Zahodu kaže bolj na to, da Zahod te esence vešin e, borbenega duha, - kot piše entuziastičen mojster karateja - ki ga odlikujeta mir in praznina, ni pripravljen sprejeti. Nasprotno, japonska karate filozofija ne ustreza analitičnemu mišjen ju Evropejcev, meni dr. Elke von Oehsen⁸⁸ v izvlečku recenzije knjige dr. Rudolfa Jakhla *Moderni šor tni karate*. (Jakhel 1994) Le podajanje, ki se ne orientira po »japonskih učnih strukturah«, tako recenzentka, omogoča analitično evropski pristop h karateju.

Karate je res tipičen primer, kako so se nekatere daljnevzhodne vešine, tudi judo, razvile v šor tno panogo. Karate so iz kitajske borilne vešin e napravili Japonci. Vešini so spremenili ime - vzrok je bil nacionalistične narave - ideogram za karate se je pred tem v

⁸⁸Šor tna pedagoginja, nosilka 4. dan karate wado-ryu

izvirniku bral kot »kitajska roka«, pismenka, s katero so ga nadomestili, pa pomeni »prazna roka«. Japonizacijo karateja je izpeljal mojster Funakoshi Gichin, imenovan Shoto (po njem se imenuje tudi pri nas popularen stil *shotokan*), ki je izraze, ki so bili za Japonce nerazumljivi, nadomestil z japonskimi, uvedel stopnje pouka po pasovih ter vešino tudi zelo poenostavil in skrajšal učni čas. Vešina je s podporo države postala nacionalni šport, tako poenostavljena pa je postala primerna tudi za uvedbo v vojaške kroge.

Po drugi svetovni vojni se je v Deželi vzhajajočega sonca, poraženi od sil Antante in poteptani v njenem nacionalnem ponosu, razvila nova borilna vešina, ki je poudarjala harmoničen odnos med posameznikom in vesoljem ter nenasilje. To je bil *aikido*, ki je z omenjenima konceptoma popolnoma drugačen od karateja, je pa prav tako služil kot takratnim potrebam japonske družbe.

Po prvi reformaciji karateja, japonizaciji, so postopno začeli vanj uvajati tudi novo obliko preizkusa sposobnosti vaditeljev, to je športno borbo. S tem pa so karateju omogočili, da ga je po drugi svetovni vojni začel prevzemati tudi Zahod, saj je s pravili, ki so regulirala tekmovanja, postal primerljiv z drugimi športi. Zahod ga je na nek način močno osiromašil s določenih etičnih in filozofskih načel, hkrati pa naprej razvil njegove športne aspekte in ga populariziral. Tako v karateju kot v judu, ki sta oba izvorno azijski vešini, danes s svojimi tekmovalnimi ratingi prevladujejo športniki z Zahoda.

Čeprav imamo danes opravka z različno športno zvrstjo, pa je ta razumsko še precej nedojeta, saj temelji na izročilih daljnovzhodnih tradicij, trdi družboslovec dr. Rudolf Jakhel, tudi sam mojster karateja. (Glej Jakhel 1994: 16)

»Nejasnosti okoli nje (te zvrsti, op. a.) so zadosti velike že vsled dejstva, da ne obstaja en samcat karate šport, temveč mnoge stilske smeri ali šole, od katerih vsaka zase trdi, da edina zastopa tisti pravi, pristni karate – ne da bi to hkrati tudi razumljivo razložila. Velika privlačnost karateja za mladino temelji bolj na njegovi eksotičnosti – in pridihu mistike, ki ga je ohranil iz svojih predšportnih časov – kot na njegovih športnih lastnostih.« (Jakhel 1994: 16)

Da bi zagotovil razumljivost vešine po kriterijih »analitičnega mišljenja Evropejcev« (von Oehsen v Jakhel), predlaga Jakhel naslonitev na nauk o gibanju: »Iz tega smo razvili dosledno racionalni pristop na podlagi katerega se je pouk oz. trening karateja na aachenski univerzi izboljševal iz semestra v semester.« (Jakhel 1994: 17)

Jakhel zagovarja tezo, da so zakonitosti, po katerih se giblje človekovo telo, povsod iste, spreminja da se le uporaba posameznih gibalnih sklopov za posebne namene različnih športov. Avtor odkriva, kot pravi, presenetljive podrobnosti med karatejem in drugimi gibalnimi sistemi: »ne samo pri posameznih akcijah, temveč v celotni strukturi gibanja nasplo – pri ritmični športni gimnastici, umetnostnem drsanju in celo pri baletu.« (Jakhel 1994: 35)

Ker primerja le gibalne sklope v različnih športnih zvrsteh, ne pa tudi načina njihove izvedbe, ki je odvisen od namena, lahko ugotavlja, da je na primer izmet krogle pri metalcih krogle v atletiki enak diagonalnemu

sunku z roko pri karateju (*gyaku tsuki*).⁸⁹

Takša vzporejanja Jakhlu omogočijo z analitičnim mišljenjem strukturirati tisto iz česar naj bi bil gib sestavljen. Gibalne podobnosti z zahodnimi športnimi panogami pa naj bi mu pomagale pri sestavi vadbe, ki bi bila kar najbolj učinkovita, predvsem pa razumljiva vaditeljem.

Pri tem pristopu, ki mu sicer ne gre odrekati izvirnosti, in bržkone tudi učinkovitosti pri poučevanju motorike določenih gibov, je najbolj opazna njegova osredotočenost na motorični aspekt. Motorične sposobnosti človeka so gotovo zelo pomembne za človekovo gibalno izraznost, a se ne morejo udejanjiti, če ne sodelujejo z njimi tudi druge sposobnosti, ki jih kot celoto poimenujemo psihofizične sposobnosti.

12.2. Tekmovalna usmerjenost športa

Cilj športnega karateja je usposobitev tekmovalcev za udeleževanje v športnih tekmovanjih, kar pomeni reguliranje s pravili. Šport je v ožjem smislu namreč definiran kot tekmovalna dejavnost in kot takšna potrebuje športni karate tudi tekmovalna pravila, s katerimi se določajo pogoji in način tekmovanja pa tudi merjenje rezultatov, pravi Jakhel. (glej Jakhel 1994: 20)

Te zahteve seveda vplivajo na izbor borilnega repertoarja, ki dobi v športnem karateju povsem drugačne značilnosti, kot v tako imenovanem *budo* karateju, ki želi ohranjati duha borilne veštine in usposablja vaditelje za resnično borbo brez pravil. Borilni repertoar v športnem karateju je, zaradi varnosti tekmovalcev, precej ožji kot v borilni veštini, pripraven predvsem za borbo z enim samim nasprotnikom in med drugim, očisti vsega, kar ni neposredno uporabno v športni borbi, ki je regulirana s predpisi.

Tekmovalna usmerjenost je temeljna značilnost tako športnega karateja kot športna nasploh. Temeljni namen te tekmovalne usmerjenosti pa je seveda težnja po izmerljivih in predvsem dobrih rezultatih.⁹⁰ Takoimenovani šport za dosežek potrebuje tekmovalnost, ki je kanalizirana v natančno opredeljene, merljive in primerljive poligone. Najbolj tipična institucija športa za dosežek so Olimpijske igre z znamenitim geslom Hitreje, višje, močnejše, ki se dlakocepsko izraža v izmerjenih desetinkah sekunde, centimetrih in gramih.

⁸⁹ Vsa gibanja v karateju oziroma športu nasploh avtor analitično razdeli na ciklična (tek) in aciklična (met). Prva po njegovem mnenju nastajajo iz zažemanja telesa (zasuk, zavijanje, torzija) v eno in drugo stran s hkratnim intenzivnim prenosom telesne teže z vsakim korakom naprej. Pri tem gibanju se spojita zaključek prejšnje akcije ter uvod v naslednjo. Aciklično gibanje pa sestavljajo prvine, kot so zažemanje in razžemanje oz. odvijanje telesa, prenos teže, nagibanje, sukanje in izravnavanje trupa in glave. (glej Jakhel 1994: 37 - 38)

⁹⁰ Jakhel uvršča tekmovalnost in primerljivost rezultatov med najpomembnejše lastnosti športa, za njima pa še težnjo po izpopolnjevanju, iskanju možnosti za boljše rezultate, težnjo po izboljšanju telesne pripravljenosti, skrb za zdravje in za utrjevanje pozitivnih strani značaja. (Jakhel, 1994: 20)

12.2.1. Kapitalistična produkcija rezultatov

Olimpijske športe označujejo, po Eichbergu določene oblike tekmovalnosti in bojevanja, ki spodbujajo agresijo in brutalnost, zato jih pogosto primerjajo s kapitalistično konkurenčnostjo; produkcija rezultatov, ki podreja radost gibanja temu cilju; kvantifikacija rezultatov, ki ustreza kvantifikaciji na drugih področjih, kot so izobraževanje, bruto nacionalni produkt itd.; funkcionalna fragmentacija športa z ločevanjem na športne in nešportne dejavnosti, na panoge, moške in ženske, mlade in stare itd.; fragmentacija časa glede na ločitev dela in prostega časa; diskriminacija žensk in njihovo podrejanje moškemu vzorcem. (glej Eichberg 1998: 101)

Takšne značilnosti so privedle, opozarja Eichberg, do agresivnosti in brutalnosti, kot temeljev elitnega športa, manipuliranja športnikov s kemičnimi sredstvi, profesionalnega drila otrok, ki ne morejo braniti svojih pravic, standardizacije vrhunskih športnih zmogljivosti, ki so tako drage, da izključujejo številne države t.i. tretjega sveta, množične vpletenosti znanosti, ki dosežke posameznikov pripisuje kar celotnemu sistemu, če najštejemo le nekaj najočitnejših posledic.

Eichberg poudarja tesno vpetost olimpijskega športa kot najmočnejšega predstavnika elitnega, vrhunškega športa v okvirje kapitalističnega razvoja na Zahodu v zadnjih 200 letih, s tem pa tudi njegovo (neo) kolonialno naravo. Ni naključje, pravi Eichberg, da so se Olimpijske igre rodile na višku kolonialne dobe.⁹¹ Kolonializem se izraža v prevladi Zahodnih športov med olimpijskimi, ki prav s pomočjo olimpijske ideje prodirajo v afriške, azijske in latinskoameriške kulture ter izpodrivajo tamkajšnje domače igre in športe. (glej Eichberg 1998: 101)

Nastanek sodobnega športa se torej povezuje s kapitalizmom, natančneje s kapitalističnim načinom proizvodnje, pa tudi nastajanjem nacionalističnih gibanj. Povezava med nacionalnimi identitetami in telesno kulturo je od tlej ves čas zelo močna. Tako je nemški nacionalizem že od leta 1810 svojo »fizično podobo« gradil z gimnastičnim gibanjem *Turnen*. Tudi cionizem in židovska gimnastika sta se povezala že leta 1890 in se nato znašla tudi na skupnem braniku pred nacistično represijo, piše Eichberg, ki v zvezi z nacionalističnimi gibanji omenja vrsto gimnastičnih združenj tudi v skandinavskih deželah. Rastočemu nemškemu nacionalizmu so Čehi, za njimi pa tudi Slovenci in Hrvati nasproti postavili sokolsko gibanje. »Južni sokol je bil ustanovljen kot gimnastično društvo ... skozi njegovo delovanje pa se je izkazalo, da telovadba predstavlja le sredstvo telesnega discipliniranja članov v nacionalne subjekte.« (Starc 2003: 60)

Na nastajanje sodobnega športa je vplival tako vznik nacionalnih idej, kot tudi nekih novih moralnih pogledov, ki so se pravzaprav napajali,

⁹¹O pojavu vrhunškega športa lahko govorimo od druge polovice 19. stoletja z ustanavljanem mednarodnih športnih zvez in še posebej z ustanovitvijo Mednarodnega olimpijskega komiteja in nato organizacijo prvih Olimpijskih igr moderne dobe 1896 v Atenah.

tako kot vzplamtela nacionalna čustva, v romanticizmu 19. stoletja. To so bile ideje, ki so izhajale iz fascinacije nad grško antično vzgojo s pomočjo športa in jih je napajal mit o plemenitosti športnih praks, ki naj bi učinkovale na moralni razvoj posameznika, pravi Starc. K temu velja dodati tudi iz protestantske etike zraslo spoznanje o nujnosti telesne aktivnosti kot pogoja moralnega zdravja ljudstva.

Telesni športi so tako postali orodje nacionalnih držav za dokazovanje superiornosti nad drugimi, stadioni in igrišča pa so postali bojna polja, na katerih odtelej države merijo svoje moči. Tekmovalni šport z vsemi svojimi pravili torej nadomešča ljudem pravi spopad, v katerem bi sicer lahko bili drug drugemu nevarni. Je torej nekakšen nadomestek neposrednega spopada z določenimi simbolnimi dejanji, ki potekajo, kot rečeno, po natanko določenih pravilih in naj bi služil kanaliziranju agresivnosti.

Osnove športnega tekmovanja izvirajo iz naših zgodnjih bioloških in kulturnih temeljev, trdi Simonič, ki šport generično definira kot simboliziran, natanko določen ritualni spopad. (glej Simonič 2003: 33)

Izvore športa je razen v človeški agresivnosti mogoče iskati tudi njegovi ritualnosti, vezani na religiozno častenje. Grške olimpijske igre so bile namenjene počastitvi bogov oziroma vrhovnega boga Zeusa, kot pove samo ime, na Olimpu in nastop na igrah je bil za atlete dolžnost. Že antična zgodovina pa govori tudi o razrašanju profesionalizma, komercializaciji in pretvarjanju religioznega kulta v spektakel, ki se je nato v rimskem obdobju z znamenitim geslom *Panem et circenes* razmahnil do neslutnih vrhov.

In če je bilo tekmovanje grških atletov del religioznega rituala, v katerem so bile njihove telesne prakse simboliziran poklon oziroma žrtvovanje bogovom (tekmovalci so nastopali goli, tekmovanja pa so potekala na posvečenih tleh poleg svetišč), se je z razmahom spektakularnosti v igrah pojavil tudi užitek v gledanju oziroma užitek ob vzbujanju občudovanja opazovalcev. Funkcija spektakla je bila v potrjevanju rimske imperialne ideologije in v krepitvi kohezivnosti imperija, ki so ga sestavljali različni razredi narodi in kulture, pravi Lev Kreft. (Kreft 2003: 11)

Tako kot so rimski spektakli predstavljali nekakšno popularno kulturo tiste dobe, je tudi sodobni vrhunski šport pomemben del današnje popularne kulture. Pri tem se opira zlasti na moč medijev, zato pridobivajo na popularnosti zlasti športi, ki so medijsko atraktivni oziroma so športni strokovnjaki prisiljeni razmišljati, kako svoje športe napraviti čimbolj »televizične«. Določena športna tekmovanja predstavljajo po eni strani samostojen televizijski format z natančno dodelanimi pravili, kako napraviti predstavo čimbolj gledljivo, z junaki in antijunaki, s komentatorji, navdušenci, celo atentatorji, in navsezadnje športnimi stavami. Slednje pa neizpodbitno potrjujejo, da je, vsemu obrobnemu blišcu navkljub, zmaga še naprej bistvo tekmovalnega vrhunskega športa.

To je pomembno poudariti, saj so temu cilju podrejene vse telesne prakse na tem področju, prav tako pa tudi vstop znanosti v polje

šorta. Če so š v 19. stoletju šor tno kulturo kot torišče svojega delovanja izbirali nacionalni buditelji, politični ideologi in različni preporodovci, ki so skušali prek discipliniranja teles z različnimi vajami povezati ta telesa v neko šš bodisi nacionalno bodisi moralno telo družbeno telo, je 20. stoletje v znamenju znanosti, kot so kineziologija, biomehanika, psihologija, in navsezadnje medicina šor ta, ki pomagajo graditi institucijo š orta. Šor tnikovo telo je postalo biološki stroj, ki ga te znanosti razstavijo do prafaktorjev, da bi ga lahko usposobile za najboljše dosežke.

12.3. Ideologija giba v športu in taijiquanu

Prav tako kakor se sodobni šor t povezuje s kapitalistično ideologijo, *taijiquan* pa z holistično, daoistično, kozmologijo, se razlikujeta tudi koncepta giba v teh gibalnih veščinah. Temeljna ugotovitev je, da brez giba ni š orta. Gib je torej najbolj pomembna komponenta šor ta, medtem ko je pri *taijiquanu* zadeva nekoliko bolj zapletena. Temeljna komponenta te veščine je namreč premena. Ta se na telesu lahko izrazi kot gib, lahko pa se zgodi samo v telesu in je na zunaj (skoraj) ni videti. Miminaliziranje zunanjšega gibanja je pravzaprav vrhunski odlika dobrega taijiquanovca.⁹²

Š ortni gib je običajno že pomensko zaznamovan. Njegova temeljna značilnost je ekstremnost in sicer z namenom doseči nek cilj. Gib je torej v šor tu orodje za doseganje cilja. Poljak Mosz š ortnikov cilj definira s premagovanjem upornosti snovi ali drugega šor tnika, ki ima enak cilj. (Mosz 1997: 117)

Tudi v primeru »umetniških« šor tov, pri katerih je namen giba doseči lepoto, izraženo skozi kar največjo harmonijo telesa, slednje postane orodje za izvedbo kompozicije. Lepota je le sinonim za natančnost in odlično izvedbo, pravi Mosz in kot primer gibanja, ki gravitira k lepoti, navaja gimnastiko. Slednjo zaznamujeta dve hkratni funkciji, to je praktična uporaba in estetska izkušnja s konceptom lepote. A ta je sekundarna, ker je skrita za namenom giba, ki je premagati nasprotnika z ekstremnimi oblikami giba. Če gibanju torej odvzamemo njegov estetski aspekt, ostane le š njegov namen.

»Bistvo giba v š ortu je njegov namen, in zato je tudi telo, ki ga oblikuje šor t (š ortno telo), orodje za izvedbo nekaterih dejavnosti, z namenom doseči določen cilj. Telo torej ni obravnavano kot sredstvo za izražanje (tudi) človekovega duha. To je razlika med funkcijami, ki jih izvaja telo plesalca in onimi, ki jih izvede telo gimnastika, čeprav sta morda videti enaka.« (Mosz 1997: 119)

Moszeva izjava v bistvu meri na š n aprej prevladujoč princip dualnosti telesa in duha v šor tu, saj poudarja instrumentalizacijo giba in celotnega telesa kot orodja, ki mu vlada um.

Taijiquan zasleduje drugačne cilje kot premagovati upor neke snovi ali

⁹² *Taijiquan se včasih vadi tudi samo v mislih. Adept se uri v vzdrževanju pravilne telesne strukture, tako da v njej miruje, hkrati pa si v mislih predstavlja gibanje v formi.*

drugega subjekta. Cilj vadbe v *taijiquanu* je v vsakem trenutku uresničevati temeljni princip, z večjim ali manjšim uspehom, ne pa uresničevati nekega zamišljenega idealnega modela zastavljenih ciljev. To pa pomeni, da se je taijiquanovec pripravljen vsak hip prilagajati toku in njegovemu spreminjanju, saj princip ni oddaljen od fizične realnosti tako kot idealno zamišljeno stanje. *Taijiquan* zato telesa ne more obravnavati kot orodje, ampak kot bitje (v nastajanju in spreminjanju).

12.4. Nove paradigme telesne kulture

Šport po eni strani res spodbuja občutek za telo oziroma za življenje v telesu, pomaga k boljšemu zdravju in sproščanju napetosti, a to slednje se, po Simoniču, dogaja kot »simboliziran, natanko določen ritualiziran spopad«. Ko športnik vstopi v tekmovalne odnose, ki od njega zahtevajo nenehno vrhunsko pripravljenost, kar pomeni garanje prek vsake sprejemljive meje, je njegov cilj le še zmaga. Takšna usmeritev postane vir stresov in napetosti, ne pa sprošča nje in dobrega psihofizičnega počutja.

»Celo pri rekreativnih športnikih, ki ne tekmujejo z nikomer, opazamo določeno raven obsedenosti s tekmovanjem – tokrat s samim seboj – ki veliko bolj kot ideal harmonije izraža vsesplošno tekmovalnost, s katero je prepredena struktura našega doživljanja. Gre za hipertrofijo zavestnega, 'hotečega' elementa v osebnosti, ki se lahko v določenih situacijah odkrito pokaže kot tiran, v odvisnost priganjajoči del osebnosti, ki tako deluje tudi takrat, ko ostane prikrit. Gre za skrajno obliko odnosa 'imam telo – vladam telesu', katere skrajni spomenik je in ostaja vrhunski šport.«(Simonič, 2003: 92)

Kakor se z avtorjem generalno lahko strinjamo, pa se zdi zadnja trditev precej polemična. To, da sodobni človek vlada telesu, je verbalni konstrukt, ki ga je moč hitro relativizirati. Sodobni človek vlada le tistemu delu telesa, bodisi zunanjemu bodisi notranjemu (kirurgija, lepotna kirurgija), preko katerega ga nadzoruje družba. Na nezavedno delovanje, in njegove ritme pa sodobni človek nima večjega zavestnega vpliva. Tudi zato se, mimogrede, zdi vprašljiva tudi formulacija »Imam telo«, ki pa je nujna kot temeljni kamen dualističnega pogleda na človeka kot um-telo.

Jaz si lahko telo tako predstavlja kot orodje, s katerim biva v materialnem svetu in nanj vpliva. Jaz je tisto, kar se zaveda, telo pa je konkretno meso, tisto, kar biva na konkretnem kraju in v konkretnem času. Telo preoblikuje materialni svet kot nekakšen stroj in tudi samo tako funkcionira, ko črpa kri, uravnava temperaturo, metabolizem in se giblje.

Tovrsten dualizem, Kretchmar ga imenuje objektni dualizem, je bil v 20. stoletju zaradi konsekvenc, ki so predstavljale več problemov kot rešitev, večinoma zavržen. Več problemov ima filozofija šor ta z vedenjskim dualizmom. Tudi ta izraz je Kretchmarjev, z njim pa označuje opise razlag, kako pojasniti večine ali mojstrstva človekove

dejavnosti. Vedenjski dualisti verjamejo, da gre v vsaki takšni večini (bodisi telesni bodisi mentalni) za dvopolnost: teorija – praksa ali mišje nje – delovanje. Preden nogometaš zadene gol, si mora napad zamisliti v glavi in pripraviti strategijo. Najprej poteka torej mentalna dejavnost, nato pa fizično preigravanje in strel na gol. Takša ločitev je pravzaprav logična konsekvence podobe človeka kot stroja, pravi Kretchmar, saj vsak stroj potrebuje nekoga, ki ga krmili.⁹³ (Kretchmar 1994:49)

Čeprav je dualizem produkt sodobnega racionalizma, kot njegovega očeta najpogosteje omenjajo Descartesa z njegovo razdelitvijo človeka na um in telo, pa ga je mogoče v malce drugačni obliki zaslediti že v Antiki. Že Platon je telo zaradi njegovih apetitov in strasti označil kot najslabši del osebnosti, ki mu ne gre zaupati in zato potrebuje vodstvo razuma s pomočjo duha. Razmišljanje je, trdi Platon, močnejša plat človeka, kot čutna zaznava, ki je podvržena neobvladanim čustvom. In s pomočjo razmišljanja se mora človek usmeriti k gotovosti, trajnosti in odličnosti, kot njega vrednim ciljem. (glej Platon po Kretchmarju 1994: 42)

Holističen pristop k človeku poskuša dualizem preseči z vizijo, da je osebnost celovito psiho-socialno bitje in pri tem poudarja, da je fizični aspekt osebnosti neločljiv del vsake človeške misli; da je miselni aspekt človekove eksistence neločljivo povezan s telesno strukturo, zdravjem in gibanjem; da je celovita osebnost več kot seštevek njenih sestavnih delov. (Kretchmar, 1994, 69)

A čeprav je v takšem duhu vzgajanih od začetkov 20. stoletja že več rodov psiholoških strokovnjakov, se doktrina nekako ne »prime«. Problem je po eni strani v tem, da je jezik, s katerim naj bi izrazili to holističnost, še vedno dualističen. Kretchmar zaznava težavo z izrazi, kot so *Zdrav duh v zdravem telesu* ali *Enotnost uma, telesa in duha* ali *Izobraževanje skozi fizične aktivnosti*. Takšne in podobne fraze so namreč v svojem bistvu še vedno dualistične, saj predpostavljajo, da je nekaj, kar imenujemo um, prostorsko locirano v nečem, kar imenujemo telo. Klasifikacija uma in telesa (pa tudi duha) kot komponente človeka je v svojem bistvu torej izrazito dualistična. Prav tako se kot dualistična razkriva fraza o izobraževanju (vzgoji) skozi fizično kulturo, saj predpostavlja telo kot nekakšen mehaničnega posrednika do (višje) pomembnejše komponente človeka, ki bo prejela to vzgojo.

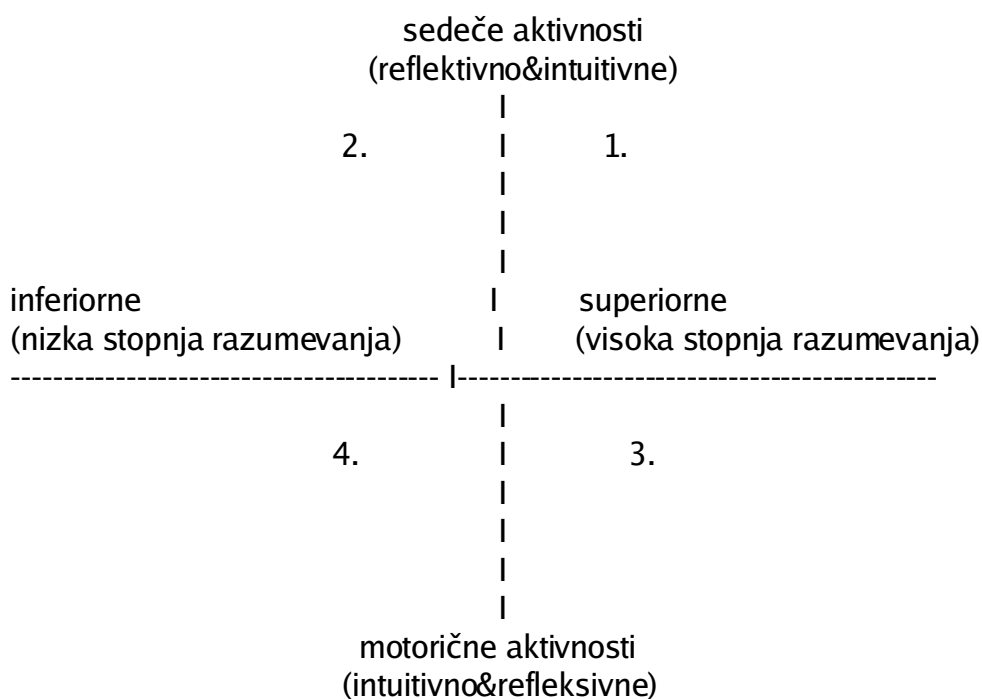
Kretchmar ugotavlja, da so takšni izrazi holizma dualistični predvsem zato, ker še vedno interpretirajo človekovo osebnost na vertikalni osi, kjer je um zgoraj in telo spodaj, zato predlaga novo paradigmo, ki naj bi upoštevala naslednje ugotovitve: fizično nenehno vpliva na vse, kar smo in počnemo; enako velja za vplive zavesti; ni neodvisnega obravnavanja enega ali drugega; so pa različne ravni vedenjske inteligence; ta se izraža skozi različne aktivnosti.

Kretchmar vertikalno razdelitev človeka med umski in telesni del

⁹³V dualizem so ujete tudi tipične predstave zahodnega človeka o naravi, kot o mehanizmu, ki ga je moral nekdo sestaviti, ga zasnovati, in ga tudi uravnava. Predstave o Božjem stvarniku, ki obstaja zunaj svojega stvarstva, in ga usmerja kot Veliki krmar, so v tem dualističnem konceptu neizbežne.

zamenja s horizontalno razdelitvijo med na eni strani kakovosten in na drugi nekakovosten način izražanja človekove dejavnosti in tako vzpostavlja ravnotežje med različnimi načini izražanja človekove kreativnosti, pri katerih šteje predvsem to, v kolikšni meri so inventivni, kompleksni, šš zaznavni, oziroma preprosti, ponavljajoči in rigidni. S to paradigmo predvsem poskuša reševati vprašanje, na kakšen sploh pogledati na človeka.

Njegova horizontalna shema (Kretchmar 1994: 78), ki jo povzemam (shema 12.1.), pa ponuja na področju klasifikacije gibalnih dejavnosti relevanten okvir tudi za samokultivacijske tehnike, ki vsebujejo poleg gibalnih aktivnosti tudi zahteve po nepremični meditaciji, kar je bilo nemogoče klasificirati v klasične okvire gibalnih aktivnosti: šport, rekreacija in igre.



Shema 12.1.: Horizontalna razdelitev izražanja osebnosti po Kretchmarju

Vprašanje, ali je človek telo in um oz. obratno, je predvsem vprašanje, v kolikšni meri se človek izraža enkrat bolj skozi telo in drugič bolj skozi umsko dejavnost. Pri tej paradigmi ne gre več za to, da več uporabljamo svoj um kot svoje telo ali obratno, ampak gre za kakovost človeškega vedenja, ki ni v tem, da izvajamo fizične aktivnosti, ampak se izraža v načinu, kako jih izvajamo. Enako naj velja za intelektualno stran življenja: ne gre za to, da smo pri miru in izvajamo refleksivne dejavnosti, ampak za način kako to počnemo. (glej Kretchmar 1994: 80).

Da telo ni le biološki fenomen, ampak je predvsem kulturno telo, so že

pred Kretchmarjem začeli, kot poroča Eichberg (1998: 118), v družbeni praksi uresničevati Danci. Ti so paradigmo o kulturnosti telesa institucionalizirali že leta 1976, ko so urejanje področja *šor* ta prepustili resorju ministrstva za kulturo, na akademski ravni pa se je ta nova paradigma izrazila z združitvijo sociologije *š* orta s kulturno sociologija na kopenhagenski univerzi.

Ko pa je prevladala paradigma *š* orta kot izrazne dejavnosti, so vanj začeli uvrščati tudi meditativne vaje, telesne terapije, aktivnosti na prostem ter tradicionalne ljudske in sodobne igre.

Izkristaliziral se je trialektičen princip, ki naj bi pomenil preseganje klasičnega dualizma, s tremi področji: *š* ort za dosežke, ki temelji na produkciji tekmovalnih rezultatov; *šor t* za fitness, ki temelji na produkciji zdravja in dobrega počutja ter *šor t* kot telesna izkušnja in družbena občutljivost. V to tretjo skupino so uvrstili tudi novovalovske telesnokulturne trende, kamor sodijo tudi razni plesi, joga, *taijiquan* ipd. Eichberg o tej skupini pravi, da gre za polje

»presenečenja in smeha, nedirigiranih zgodovinskih sprememb in njihove subverzivnosti. Strokovnjaki, ki ukazujejo in inšuirajo, so tu nezaželeni, so pa tu drugačni specialisti: mojster in žongler, akrobat in burkež. Prostor tega tipa telesne kulture pa je zunaj, na zelenih površinah ali na ulici, v labirintu plesa, v opuščenih industrijskih objektih, in spontanih prizoriščih športne aktivnosti za vogalom, v najbližji bližini vsakodnevnega življenja.« (Eichberg 1998: 123)

Takšna logika presega dualistična izključevanja s tem, da daje polno veljavo pojavom, ki jih ni moč stlačiti v vnaprej določene sheme, ker so kot vse žive stvari mešanci, hibridi, ki terjajo diferencirane pristope. Tako lahko tudi na borilne veščine pogledamo z najmanj treh zornih kotov, tekmovalnega, zdravstvenega in »novovalovskega«, nobeden pa ni čist pojav, ampak se v vsakem prepletajo tudi elementi drugih.

In tako moramo tudi *taijiquan* na Zahodu obravnavati kot materijo, iz katere vsakdo zajema po svojih preferencah – celo *šor t*niki, ki stremijo k rezultatom, ga včasih uporabljajo za mehčanje svojih gibalnih vzorcev. Večinoma pa se giblje na drugih dveh krakih trileističnega trikotnika: kot gibanje, namenjeno dobremu počutju, dolgoživosti in kot gibalna metoda za iskalce globjih resnic.

13. Dvosmernost globalizacije

Čeprav je nova paradigma š ort, kakršna je trielističen pogled, ki je razmejil človekovo ustvarjalnost na gibalnem področju glede na namen, zaobjela š horizonte, pa tudi ta ne more absorbirati, nečesa, kar ni preš medkulturne meje. *Taijiquan* je preš skozi zaznavne filtre Zahoda samo v tistih delih, ki so združljivi z paradigmi zahodne gibalne kulture. Ta seveda ni le šor t, pa tudi ne le ples ali delo, je pa zato vedno neločljivo od družbe: včasih kot njena zrcalna podoba, morda pa tudi kot indikator sprememb, ki jih družbeni *mainstream* š ni ozavestil.

š ort kot del gibalne kulture je namreč podvržen enakim determinantam časa in prostora, kot njegov družbeni okvir. Sodobni š ort je tako vidna, živa prispodoba sodobnega sveta, saj temelji na nenehni produciranju rezultatov in na vsestranskem merjenju in primerjanju teh rezultatov. Značilnost našga časa je hitrost, ki je imperativ tako v šor tu kot v družbi. Fascinacija z hitrostjo, pospeš vanjem in stresom ostaja in bo verjetno tudi ostala aktualna š posebej v š ortnih spektaklih, hkrati pa je v popularnih množičnih aktivnostih že zaznati tudi temeljne sprememb v gibalni kulturi.

Eichberg poleg teka (takšnega, ki ni namenjen izboljševanju tekmovalnih rezultatov) omenja narašaj oč vpliv azijskih vešin kot sta joga in *taijiquan*. Ob tem pa opaža tudi, da postaja šor t vse bolj domena starejših akterjev, kar pa ni le posledica spremenjene demografske strukture, ampak tudi premikov pri iskanju in potrjevanju osebne identitete. (glej Eichberg, 1998:155)

13.1. Okoliši ne uveljavljanja *taijiquana* na Zahodu

Ti premiki so bržkone povezani z novimi pogledi na preživljanje in doživljanje ne le prostega časa, tudi ta pojem danes že izgublja pomen dihotomnega protipola delovnega časa, ampak kar na telesno izkušnje časa in prostora v okvirih vsakdanjega življenja. Pomembno je tudi, da se je ukvarjanje s gibalno kulturo preselilo iz posvečenih š ortnih objektov v ambiente parka za vogalom ali pa kar v domače dnevne sobe.

Takšna produkcija nedosežkovnega, netekmovalnega š ort, uvajanje počasnosti, kot vrednote itd. je prav gotovo znanilec nekih globjih sprememb v zahodni družbi, o katerih je mogoče za zdaj le špekulirati. Poudariti pa velja predvsem zmožnost gibalne kulture, da te spremembe izraža in je lahko zato tudi pomemben indikator stanja »družbenega telesa« – vključno z njegovim umom, če se izrazim v dualistični prispodobi.

Taijiquan je bil v času nastanka smrtonosna vešina, ki so jo posamezne družine ljubosumno skrivale pred svetom, saj je v bitkah odločala o življenju in smrti. Smiselno je torej postaviti vprašanje, kaj naj počnemo s to daoistično, sicer meditativno a tudi borilno vešino

dandanes, ko nas zunanji sovražnik ne ogroža več iz neposredne, fizične bližine. Če hočemo pravilno razumeti to kulturno dediščino, je dovolj, da razširimo pojem sovražnika na vse, kar ogroža naš življenje. To so utrujenost, izčrpanost, stres, lenoba in zanemarjanje svojega telesa in duha. Vse borilne veščine so v bistvu zasnovane tako, da nam pomagajo preživeti, tudi *taijiquan* nam pomaga preživeti tako, da nas varuje pred stresi in podobnimi neprijetnostmi, ki nas dolgoročno prav tako učinkovito ubijajo.

Takšni so najpogostejši argumenti učiteljev in adeptov *taijiquana* v prid vežbe te veščine na osebni ravni. Prav gotovo pa lahko tudi na družbeni ravni iščem o razloge za popularizacijo tehnik, ki poudarjajo počasne, mehko-tekoče gibe in netekmovalni značaj. Nemški filozof Peter Sloterdijk je prepričan, da je odgovor v nezmožnosti zahodne kulture odgovorjati na najnovejši izzive. V svoji knjigi *Evrotaoizem* zagovarja tezo, da pojem napredka v sodobnem svetu obsega le to, kar ima za posledico še več gibanja. To gibanje je užo svetu izpod nadzora in to zaradi same narave gibanja. Kdor se giblje, pravi, premika vedno več kot le sebe. In tega, kar človek premika poleg samega sebe, seveda ni sposoben nadzorovati, zato grozi, da ga bo pokopalo. (glej Sloterdijk 2000: 37)

Alternativa temu črnemu scenariju je vse, kar lahko ustavi ali vsaj ublaži neznosno kinetičnost našega časa, pravi Sloterdijk, ki je v ta namen skoval izraz *evrotaoizem* kot neko novo evropsko miselnost, ki naj se napaja pri novih virih, saj vrnitve na stare poti, vključno s grški o metafizično smerjo ni več.

Sloterdijk meri na nekakšno (zahodno) kulturno renesanso, ki naj bi bila opredmetenje starih kultur z novim predznakom. Ker je to, po njegovem mnenju tisto, kar Zahod ta hip najbolj potrebuje: namreč menjavo ontoloških predznakov.

»Za naš čas je značilen način biti, ki je ontološko določen s formulo bit-k-gibanju, ontološki skupni imenovalec smisla biti za tokove staroazijskega mišljenja pa je »biti kot biti-pri-miru-v-gibanju. Celo tam kjer je, kot pri jogi, na delu najvišja mobilizacija sil v smislu mistične fiziologije, je središč e zavesti zmeraj k vzponu k tišini.«(Sloterdijk 2002 80)

Za zahodne »uporabnike« veščine je bistvena značilnost *taijiquana* počasno izvajanje gibov. Tudi za mislece, kot to vidimo pri Sloterdijku, je počasnost, ta opazna posebnost gibanja, poglobljena značilnost. Še posebej ker ima natanko obraten predznak kot hitrost.

Okov dihotomnega dualizma očitno ni prav lahko streti in Sloterdijku lahko v tej zvezi očitamo determiniranost s temi okovi. Za poznavalce borilnih veščin je ta počasnost *taijiquana* le metoda vadbe, ne pa bistvo veščine, saj ta, v originalnem stilu chen, vsebuje prav toliko hitrosti kot počasnosti, prav toliko je *yin*, kot je *yang*.

13.2. Azijska renesansa le kot potroš o blago

Diskutabilna pa je tudi druga predpostavka njegovega evrotaoizma, to je tendenca k azijski renesansi (o)stare(le) Zahodne kulture. Res je,

da kult Azije prežema Zahodni intelektualizem že več sto let. Pri indijskih filozofijah so se napajali tudi klasični nemški filozofi kot, denimo, Schopenhauer. Trend uvažanja azijske modrosti nenehno narašča, a ta prenašanja ne potekajo kot izmenjava med dvema enakovrednima civilizacijskima konceptoma, ampak, če jih opazujemo skozi kalejdoskop novodobniške duhovne ponudbe, bolj kot nekakšna kramarski sejem, na katerem se najde za vsako oko kakšna zanimiva stvar.

Jennifer Rindfleish, ki je preučila poglede šestih tih znanih zahodnih avtorjev in praktikov⁹⁴ vzhodnjaške duhovnosti, ugotavlja, da je takoimenovana duhovnost *Vzhod-sreča-Zahod* pojav, ki se je razvil kot odgovor na vrsto socialnih sprememb in izzivov, značilnih za Zahodno porabniško kulturo.

»Če so vzhodnjaške religije kot sta Hinduizem in Budizem tradicionalno naravnane k temu, da preko določenih praks pomagajo posamezniku zmanjšati oziroma odstraniti njegove želje, kar so, da bi poudarili pomen tega procesa, poimenovali 'smrt ega', pa *Vzhod-sreča-Zahod* duhovnost v Zahodni porabniški kulturi bolj poudarja sprejemanje in transformacijo posameznikovega ega kot pa njegovo smrt.« (Rindfleish 2007: 65)

Rindfleishova navaja, da se v procesu prilagajanja azijskih religioznih prepričanj zahodnjaškemu socialnim okvirjem veliko te vsebine zreducira na začasno iskanje 'sebstva' oziroma skrb za samorazvoj, kar v zahodni kulturi ni nič zgodovinsko novega.

Hinduist Deepak Chopra denimo govori o konceptu biti v stiku z resnično esenco, kar opisuje kot preseganje ega in uči preprosto duhovnost za prijetno počutje, brez omenjanja imperativa po odpovedi egu. V njegovem učenju se moč neskončnega podredi naši osebni volji. Pema Chodron meni, da je bolje od odpovedovanja lastnemu egu, da ta postane predmet našega poglobljenega zanimanja. Tudi Lama Surya Das uči, da gre za napačno prepričanje zahodnjakov, da je namen *Dharma* (budovo učenje op. a.) izničenje ega, ampak, da gre za okrepitev samozavedanja in ozdravljenje ega. Ta ozdravljeni ego naj bi bil avtentični Jaz. Prav tako je do zahodnega koncepta Jaza spravljal Kornfield, ki meni, da se znebiti sebe, nižjega Jaza, ni mogoče, ker nismo fiksna bit, ampak nenehno spreminjajoč se proces. (glej vsi po Rindfleish 2007: 70 - 71)

Drug pomemben aspekt zahodnjaške adaptacije azijskih religioznih prepričanj je odločno zavračanje tradicionalnih oblačil in kulturnih simbolov teh religij pri zahodnih avtorjih, opaža Rindfleishova, ki meni, da je

»nevidnost prakticanja vzhodnjaških religioznih praks, kot je meditacija, pomemben aspekt nagovarjanja individualcev v Zahodnem družbenem kontekstu..., ker takšna delna neopaznost kakovosti prakticanja omogoča praktikantom, da povzamejo določene aspekte teh prepričanj v svoje življenjske stile, brez da bi morali izzvati njihove Zahodne identitete ega.« (Rindfleish 2007: 72)

⁹⁴ Deepak Chopra (hinduist), Pema Chodron (budistična nuna), Andrew Cohen (praktik vzhodnjaške duhovnosti), Lama Surya Das (budistični lama), Geshe Michael Roach (budistični učitelj) in Jack Kornfield (budistični učitelj).

Adeptom je omogočeno, da zadovoljijo potrebe ega, s tem da zadržijo in razvijejo individualne simbolne stile pri oblačenju, frizurah in obnašanju, kar naj bi štelo za bolj avtentično v Zahodnem postmodernističnem kontekstu. Za sodobno potrošniško družbo je morda najbolj osreden občutek negotovosti, ki narekujejo človeku pretirano obsesijo s samorazvojem.

Avtentičnost Jaza je vprašljiva, saj je človek hkrati podvržen (pre)š evilnim odnosom in s tem tudi identitetam, pravi raziskovalka in sklene: »Aspiracije po polni in svobodni individualni identiteti v Zahodni potrošniški kulturi so podlaga za spreminjanje in prilagajanje najrazličnejših tradicionalnih religioznih prepričanj.« (Rindfleish 2007: 75)

13.3. Tradicija in sodobnost, lokalno in globalno

Zahodni svet se, kot je videti iz te analize, kljub navideznemu prepušča nju azijski modrosti, krčevito oklepa svojega koncepta ega, in vseh drugih konceptov, ki so s tem neposredno povezani. Tu gre predvsem za koncept substance, nečesa temeljnega na čemer naj bi zahodni svet počival. In substanca človeka naj bi bil prav njegov ego.

Po drugi strani pa je s tradicijo močno zaznamovana tudi sodobna kitajska filozofija, v kateri še vedno močno odmeva zanikanje substance – praznina, oziroma poudarjanje odnosov kot strukturnih razmerij, ki so v nenehnem spreminjanju. Roškerjeva opaža, da »to, kar je Zhang Dongsun, denimo, poimenoval z izrazom 'struktura', deluje na podoben način kot chan budistični koncept vseprevevajočega razmerja kavzalne povezanost. Vpliv chan budistične epistemologije ostaja potemtakem močan tudi v sodobni kitajski filozofski misli.« (Rošker 2006: 170)

Filozofska misel daoizma ni le antična dediščina, na kateri so kitajski modreci zasnovali večino *taijiquana*, ampak je, kot kaže, trden okvir tudi sodobnim kitajskim filozofskim pogledom, pa tudi določenim vrednotam, ki (še) vztrajajo v kitajski kulturi. Morda najbolj značilen primer za trdoživost tradicije je tradicionalna kitajska medicina, katere celoten referenčni okvir temelji na daoistični filozofiji. Poleg tradicionalne soobstaja tudi Zahodna medicina, a se med seboj ne povezujeta, prej bi lahko rekli, da se izključujeta.

Skupni obema medicinskima pristopoma so le pacienti. Ti večinoma trpijo za enakimi simptomi in enakimi okvarami organov, piše ameriški zdravnik David Eisenberg, ki je preživel nekaj let na čudi ju tradicionalne medicine na Kitajskem. (glej Eisenberg 1995: 237) V precejšnji meri je ostal značilen tudi tradicionalističen pristop do duševnih bolezni, ki se jih Kitajci sramujejo in jih niti ne priznavajo. Vzroke duševnih obolenj iščejo v neravnovesju *yina* in *yang*a v telesu, ki da je krivo za nepravilno delovanje notranjih organov, kar menda povzroča težave tudi v glavi. Eisenberg poroča, da nevrastenijo označujejo kot oslabitev v kanalih (kjer se pretaka duh). Pripišejo jo slabostim energije *qi* v srcu, jetrih, ledvicah, vranici. Predpisano tretma

pa je okrepitev teh organov. Pacient se s tem izogne socialni stigmatizaciji, saj ima le fizično bolezen.⁹⁵ (Eisenberg 1995: 172)

Tudi analiza kitajskega karakterja, kakor se izraža skozi popularno kulturo, razkriva nekaj tipičnih »tradicionalnih« pogledov na razmerje med akcijo, jemanjem usode v svoje roke, in pasivnostjo. Deskriptivna analiza sedmih Kantonskih filmov, ki so jih vrteli v komercialnem kinu v newyorškem Chinatownu v obdobju nekaj mesecev, prikazuje mlajše moške, ki so glavni junaki v teh filmih, za zahodni okus kot nekoliko neučinkovite. (Weakland 1953: 292)

Njihovo usodo imajo v svojih rokah starejši bogatejši in močnejši mošje, proti katerim so mladi lahko uporniško nastrojeni, a ne ukrepajo. Ker je junak neizbežno nesamostojen, tudi čustveno odvisen, lahko računa le na pomoč starejšega moškega. Mlada ženska ponavadi striktno sledi dani vlogi v življenju. Kadar postane položaj čustveno nevzdržen, lahko javno pove svoje ali pa napravi samomor.

»Pomen usode in neizbežne teže okolišnin je v filmih poudarjen, in daje slutiti, da Kitajec gleda na usodo kot na nekaj neizbežnega, a tudi povsem neosebna. Morda je, zato ker je neosebna in odvisna od okolišnin, tudi ni mogoče spreminjati. V povezavi s temi gledanji, a v širši razsežnostih so tudi k ciljem namerjena prizadevanja prikazana kot nekaj slabega: to prakticirajo zlobni ljudje in običajno se ne konča dobro, medtem ko je pozitivno reagiranje na trenutne okoliščine in zahteve situacije prikazano kot nekaj dobrega. Sredstva se mora spodbujati, cilje pa ignorirati, saj bodo naravna posledica samih sredstev. To v svojih delih poudarja že Konfucij.« (Weakland 1953: 295)

Najbrž je pomembno povedati, da je bila ta raziskava delana sredi 20. stoletja in da gledalci, ki so se še identificirali s takimi junaki, niso več med živimi. Napak bi ravnali, če bi današnjo Kitajsko gledali le kot dedinjo svoje tradicije. Kitajska sodobnost je obremenjena tako z mednarodnimi trendi industrializacije, nacionalizma, razvoja množičnih medijev itd. in je prav toliko produkt sodobnih diskurzov, ki izvirajo z Zahoda in domačih institucij kot lastne družbeno zgodovinske pogojenosti.

Med svojim obiskom na Kitajskem, poleti 2006, sem tudi sam obiskal ambulanto tradicionalne medicine in prvi odziv tamkajšnjih zdravnikov je bil, da bi bilo najbolje, da obiščem zdravnika zahodne medicine. Na enako reakcijo sem naletel, ko sem iskal zdravilna zelišča v tradicionalni lekarni. Poslali so me v apoteko čez cesto in šle, ko sem vztrajal, da bi želel preizkusiti njihovo medicino, so me poslušali in mi nato namešali ustrezna zelišča. Takšna reakcija pa ni bila le posledica tega, da sem Zahodnjak, ampak tudi tega, da se Kitajci, kadar so to finančno lahko privoščijo, pogosto raje prepustijo tretmaju Zahodne medicine kot pa tradicionalne.

Podoben odnos kot do tradicionalne medicine je opaziti tudi pri *taijiquanu*. V okviru kampusa sem spoznal le enega privrženca te

⁹⁵ *Takšna somatičen pristop, ki ga lahko opazujemo tudi kot popoln kontrast zahodnim konceptom duševnih bolezni, je tudi vzrok, da na Kitajskem psihoanaliza (š) ni razvita.*

vešine, poleg učitelja, ki je vodil poletni tečaj za tuje študente, ki s(m)o v poletnih mesecih obiskovali univerzo. Tečaj *taijiquana* je bil, razen prvega dne, ko je radovednost prignala številne, predvsem korejske, študente, povsem prezrt. Obiskoval sem ga samo jaz. Učitelj, 28 let, mi je povedal, da je *taijiquan* (takoimenovana Pekinška forma, kot imenujejo sodobno predelavo vešine) obvezen v kitajskem šolskem sistemu, nisem ga sicer dobro razumel, če tudi na univerzi, a da ga mladi ljudje ne marajo vaditi. Zanimajo da jih predvsem igre z žogo. Takšen je bil tudi moj vtis. Nekoliko drugače je s starejšimi, ki so v parkih občasno vadili *qi gong*. Drugačen pa je položaj v prestolnici Beijing. V tamkajšnjih parkih je, če posebej zjutraj, čisto opaziti številne skupinice in to ne le starejših ljudi, ki vadijo različne stile *taijiquana*, *qi gong*, pa tudi druge gibalne vešine. Priljubljeni so tudi plesni tečaji.

Za pojmovno zmedo v zvezi s *taijiquanom*, ki danes prevladuje v svetu, in celo na Kitajskem, pa ni kriva (le) globalizacija. Da je *taijiquan* izgubil drugo plat svojega značaja, hitrost in ostrino, gre kriviti najprej Kitajsko socialistično oblast, šele nato pa Zahod, ki je imel o tej vešini svoje predstave. Kitajske socialistične oblasti so za časa takoimenovane kulturne revolucije globoko zarezale v svoje korenine z anatemiziranjem vsega, kar je dišalo po tradicionalnosti. Za tradicionalnega je veljal tudi *taijiquan*, in številni mojstri te vešine, pa tudi drugih borilnih vešin in *qi gonga* so končali kot žrtve čistk v zaporih in taboriščih. Marsikomu tega obdobja, ki ga zaznamuje tudi huda lakota, ni uspelo preživeti. Družina Chen je, tako kot drugi klani, svoje vešine takrat vadila na skrivaj.

Potem ko so odpravili, takorekoč prepovedali tradicionalni *taijiquan*, pa tudi druge tradicionalne borilne vešine, so kitajski oblastniki v letu 1956 blagoslovili novo inačico *taijiquana*, ki so jo oklestili borilnih elementov, in vešino s tem pravzaprav deformirali. Takšna je potem služila za telesnokulturno vzgojo ljudstva. Enako so storili s kitajskim *wushujem*, ki je postal nekakšna gimnastika s hladnim orožjem (meči, sulice itd.) Novi stil *taijiquana*, poimenovali so ga pekinška forma in je postal zelo razširjen, saj so ga morali vaditi v šolah in tovarnah, se je nato razširil na Zahod, ki ga je kot takšen sprejel kot meditacijo v gibanju in če danes, ko so znova dovoljeni tudi tradicionalni stili, marsikdo, ki vadi *taijiquan*, ne ve, da je to izvorno borilna vešina.

S tem ko so *taijiquanu* odvzeli borilne elemente, so ga praktično odrezali od njegovih korenin, in brez teh elementov ga praktično ni mogoče razumeti. Vendar pa je proces širjenja (tudi) takšnega amputiranega *taijiquana*, kot rečeno eden od odgovorov na globalizacijo in s tem potrjuje, da globalizacija (kot proces širjenja ideologije kapitalizma) ni enosmeren proces.

Kitajska pa v skladu s tem prežemanjem ni le izvoznica telesnega gibanja, ampak tudi prejemnica globalnih porčnih trendov. Globaliziranje kitajske kulture ima tudi samo po sebi dvosmerno značilnost. Kakor globalizacija uničuje številne segmente tradicionalnih kultur, pa te kulture, in kitajska ni izjema, iz tega procesa

tudi črpajo, kar jim pride prav in sposojene elemente tudi preoblikujejo v skladu s svojimi potrebami.

13.4. Vpliv košarke na konfucijanske vrednote

Vse, kar prihaja z Zahoda, ima za sedanje generacije Kitajcev neko posebno presežno vrednost. To velja tudi šport. Do nedavnega košarka in zdaj vse bolj tudi nogomet sta športa, ki imata ogromno popularnost. V univerzitetnem kampusu univerze v obmorskem mestu Qinhuangdao, na Severu Kitajske, sem (poleti 2006) naštel kar 32 igrišč za košarko in štiri nogometna igrišča, (eno je bilo kombinirano z atletskim stadionom), teniških igrišč pa je bilo le kakšnih pet.

Na področju športa se v kitajski kulturi globalizacija najbolj nazorno izraža v košarki, ki je pravzaprav globalizacijski fenomen *par excellence*, ugotavlja Andrew Morris (glej Morris 2002: 10) In kakor predstavlja kultura košarke, kot kulturni fenomen Združenih držav Amerike, po eni strani kulturno grožnjo tradicionalnim kulturnim sistemom, pa hkrati omogoča prejemnikom te globalne kulture, da jo uporabijo za razumevanje njihove identitete in skupnosti.

»Tako je tudi globalizirana NBA/košarkarska kultura, kot je sprejeta v urbani Kitajski danes zagotovo dejstvo, ki uničuje in kvari prejšnje norme in obnašanja. Hkrati pa je, ko se je zasidrala na Kitajskem, ta košarkarska kultura hitro začela delovati kot subjekt redefiniranja in rekonstituiranja v rokah kitajskih prejemnikov in igralcev.« (Morris 2002: 11)

Čeprav je košarka skupinski šport, jo po zaslugi trendov v ameriški profesionalni košarki (Liga NBA), obvladujejo individualne mega zvezde kot so Michael Jordan, Shaquille O'Neal, Dennis Rodman, itd. Ta močna individualnost igralcev je postala tudi osrednji koncept kitajske košarke. Kitajski ljubitelji in igralci košarke menijo, kažejo Morrisove ankete, da lahko prek košarke izrazijo svoj lasten individualen stil, da (se) pokažejo drugim, kdo so. Čeprav se v okvirih kitajske lige CBA propagira timski duh igranja košarke, kot nekakšna kitajska kvaliteta, ki naj bi nasprotovala ameriški individualni igri, pa tudi znotraj lige prevladuje mnenje, da je le individualistična igra učinkovita na košarkarskem trgu.

Poseben izraz tega duha je tudi »zabijanje košarke«, kot najbolj individualen element košarkarske igre, ki predstavlja Kitajcem poseben izziv. Da »zabije košarka« je za marsikaterega mladega igralca največji življenjski cilj, ugotavlja Morris: »mladim postsocialistične Kitajske ni več vrednota služiti drugim, ampak zabiti nasprotniku v obraz.« (Morris 2002: 14)

Za marsikaterega mladeniča je košarka več kot le fizična vadba, je delovanje, ki ga uči, kako živeti, imeti močno voljo in duha, kako premagati nečimrnost in se znati bojevati do zadnjega. Za takšne predstavlja košarka njihovo življenje, to pa je koncept, ki si ga je bilo nemogoče predstavljati, dokler so bili tržni mehanizmi in informacije podrejene politiki.

»Na tak način je postala košarka ena izmed destabilizacijskih sil, ki so omogočile Kitajcem pozabiti na rigidne politične zapovedi, hkrati pa sodelovati v globalnih skupnostih in ideologijah. Le malo globalizacijskih realnosti pa ima takšno moč kot prav nova košarkarska kultura za ustvarjanje resnično globaliziranih sebstev in identitet.« (Morris 2002: 12)

Košarkarski navijači in navdušenci nenehno primerjajo nacionalno Kitajsko ligo (CBA) z ameriško profesionalno ligo (NBA) in v okcidentalističnem diskurzu je slednja zahodni Drugi, ki je metafora za osvoboditev. V takšem diskurzu pa gre opazovati tudi identifikacijo mladih igralcev s popularnimi ameriškimi košarkarji, kot je Dennis Rodman, znan po svojih ekscesih in naj bi bil zato virtualen sinonim za neubogljiv a marketinško-prijazen individualističen duh, še ugotavlja Morris. »Mladi kitajski Jaz, ki so ga dengovske reforme osvobodile političnih in ideoloških obveznosti, je trdno zvezan z novo atomizirano tržno skupnostjo, v kateri se individualne identitete svobodno kupujejo in prodajajo.« (Morris, 2002: 24)

Individualnosti v košarkarski kulturi gre brez dvoma na roke globalnim gospodarskim igralcem na tem področju, kot sta Nike in Adidas. Kljukica kot zaščitni znaki družbe Nike, je eden najpomembnejših prestižnih simbolov sodobne Kitajske, tako med tistimi mladimi, ki si takšne prestižne stvari lahko privoščijo, kot tudi tistimi, ki lahko o njej le sanjajo.⁹⁶

Primerjava prodiranja košarkarske kulture na Kitajsko s prodiranjem budizma in drugih »meditativnih« sistemov na Zahod, kaže neke tipične reakcije, ki jih ne gre spregledati, saj so, kot kaže univerzalne: kadar se človek znajde v novih razmerah, za katere njegova kultura nima izdelanega zanesljivega odgovora, in je zato ogrožena njegova individualna identiteta, si pomaga s povzemanjem vzorcev iz drugih kultur.

13.5. Konflikt kulturnih izbir?

Ne le na Kitajskem, povsod po svetu, in torej tudi na Zahodu, je posameznik v primežu nenehnih sprememb, katerim se mora prilagajati tako navzven, kot tudi navznoter z iskanjem kompromisov med, kot bi rekli psihoanalitiki, notranjimi silami, ki so v nenehnem konfliktu.

Gibalne aktivnosti so v vsaki konkretni družbeni situaciji torej tudi odgovor na to družbeno realnost, ki ni nujno afirmativen, ampak je lahko tudi zanikovalen. Izbira kulturnega vzorca posameznikov je lahko odgovor glede na njegove individualne psihološke potrebe, ki so tudi družbeno pogojene, lahko pa je, kot trdi Mary Douglas, posameznikova izbira tudi izraz bodisi privrženosti bodisi protesta proti nezaželenemu

⁹⁶ Kot sem tudi sam opazil med obiskom Kitajske, so Nikeove trgovine v najelitnejših mestnih predelih, cene Nikeovih artiklov pa so v primerjavi s podobnimi kitajskimi izdelki za povprečen žep nedosegljivo visoke. Nenavadno veliko je tudi število kitajskih ponaredkov, ki imitirajo Nikeovo zaščitno kljukico.

modelu družbe. (Douglas 1999: 36)

Po mnenju Douglasove velja v kulturi načelo opozicije, po katerem se mora neka kultura, če hoče ostati razpoznavna, definirati v opoziciji do drugih kultur, vsak kulturni tip pa da je v konfliktu z drugimi. Teorija kulture, pravi Douglasova, »pozna šir i značilne načine organiziranja, šir i kulture, izmed katerih je vsaka v konfliktu z drugimi. Ko izbiramo blago, izbiramo med kulturami: izberemo eno in zavrtnemo druge.« (Douglas 1999: 92)

Teorija, ki jo razvija Douglasova, je zanimiva, ker njeni kulturni tipi temeljijo na odnosu do materialnosti in duhovnosti. Eni dajejo več prednosti duhovnim vrednotam, drugi pa materialnim. Indeks duhovnosti, kot tej lestvici med duhovnimi in materialnimi vrednotami pravi Douglasova, pa je po njenem mnenju »vprežen v socialno rangiranje hierarhične družbe«. (Douglas 1999: 43)

Za primer vzame odnos med klasično in alternativno medicino. Slednja naj bi bila spiritualna in holistična v nasprotju s klasično, ki je materialna. Medtem ko se holizem zdravnikov konča na mejah telesa, se komplementarna medicina napaja iz starodavnih teorij o tem, kako so živa bitja povezana s kozmosom, pravi Douglasova in sklene: »Kadar ena teorija o tem, kakš n je svet in kako se vedejo telesa, nasprotuje drugi, osebna preferenca ni kaj prida pojasnilo. Kadar je ena in ista populacija razdeljena po pripadnosti temu ali onemu svetovnemu nazoru, je tu kulturni spopad.« (Douglas 1999: 36)

Ločnica, po kateri poteka spopad med klasično in alternativno medicino, razmejuje tudi šor tna gibanja od telesno-mentalnih tehnik. Vendar pa je treba dodati, da je ta meja vse pogosteje zelo tanka tako v medicini kot pri telesnih aktivnostih. Vse več je zdravnikov, predvsem pa pacientov, ki posegajo po obeh vejah medicine, pa tudi šor tnikov, ki jogo in *taijiquan* vadijo kot dopolnilo oziroma uravnoteženje njihovi vsakdanji šor tni vadbi. Med znanimi slovenskimi šor tniki *vadi taijiquan* tudi aktualni svetovni vice prvak v metanju kladiva (za leto 2007) Primož Kozmus.

Bolj kot za kulturni spopad gre, bi lahko rekli, za prežemanje kultur v okviru ene in iste populacije. Če pa že gre za kulturni spopad, je ta vse bolj posledica nasprotij med globalnim in lokalnim. A povsem sprejemljiva je misel Douglasove, če jo parafraziram, da bi bil tudi indeks globalnosti, če potegnem analogijo z njenim indeksom duhovnosti lahko »vprežen v socialno rangiranje hierarhične družbe«.

14. Sklepna beseda

Kakor je človeško telo, čeprav ima biološke temelje, tudi socialni konstrukt, tako so tudi telesne tehnike »sestavljene, zmontirane po družbeni avtoriteti in zanjo« (Mauss 1996: 224). V različnih kulturah obstajajo torej različne oziroma posebne telesne kulture in tehnike. Pri klasifikaciji telesnih tehnik, ki so predmet tega dela, sem se ravnal po razumevanju telesnih tehnik kot sestavnem elementu kulture. Pri tem prepoznavam samokultivacijske telesne tehnike kot tiste, ki so najbolj kulturno pogojene, in s tem najbolj zanimive za opazovanje njihove zmožnosti medkulturnega prenašanja.

Otrok se rodi v jezik in prav tako se rodi v svoje telo. Kot mora spoznavati jezik mora spoznavati tudi svoje telo. In kot se nauči jezika, se nauči tudi svojega telesa. Pravzaprav mu govorica pomaga razparcelirati telo in ga poimenovati. Po teh poimenovanjih človek spozna svoje telo. Če se strinjamo, da je bil gib verjetno še pred besedo, potem je beseda simbolni zapis tega, kar je najprej ustvarila roka.

Bi potemtakem sploh smeli trditi, da je telo podrejeno govoric? Kot so pokazali Foucault in drugi, je telo brez dvoma podrejeno družbenemu. To družbeno pa se izraža predvsem z jezikom. Torej je ustroj telesa in njegovo delovanje v veliki meri odvisen od njegovega razumevanja v določeni družbi.

Telesno-mentalne tehnike reprezentirajo tudi simbolni set katerega neločljiv del so ter s tem hkrati vrednote družbe, kateri so lastne. Prav ta njihova »simbolnost« pa je omejujoča za transkulturno prenašanje telesnih tehnik, saj simboli dobijo svoj pomen šele v kontekstu z drugimi simboli v simbolnem vzorcu. Zato je presajanje telesnih tehnik, namenjenih ukvarjanju z lastnim telesom, z njegovim izpopolnjevanjem, v drugo kulturo nujno povezano z izvorno kulturno kodo, v kateri so nastale. V skladu s temi razmišljanji je bila postavljena naslednja hipoteza:

1.

Telesne tehnike, katerih lastnost je, da tvorijo celoto z referenčnim simbolnim okvirjem, in s tem same predstavljajo kulturni simbol matične družbe, so zaradi te svoje lastnosti medkulturno težko celovito prenosljive. Njihovo prenašanje je iz ene kulture v drugo nujno povzročijo spremembe - v skladu s potrebami adeptov in kulturno oddaljenostjo novega okolja - bodisi kot deformacije, bodisi kot nastanek nečesa povsem novega.

Kot primer takšne telesno-mentalne tehnike sem vzel kitajsko veštin o gibanja *taijiquan*, ker je tradicionalna, ker predstavlja referenčni simbolni okvir kitajske miselnosti, ker je postala silno popularna na Zahodu in navsezadnje, ker imam z njo osebne izkušnje.

Na dlani je, da se veščina, ki jo vadi Zahod, v marsičem razlikuje od kitajskega izvornika. Te razlike sicer niso enotne, odvisne so od razgledanosti adeptov, a najbolj pogosto gre za zavračanje kitajskega

koncepta *qi*, kot vitalne energije in metode meditacije, ki naj pomaga adeptu pri vadbi uma. Namesto tega Zahod sprejema značilno počasno izvajanje gibov kot osnovni koncept, čeprav je originalno le metoda, ki naj pomaga izuriti adepta, da bo sposoben tudi hitrega gibanja. In ker to metodo pojmuje kot osnovno načelo, smatrajo tečajniki na Zahodu to počasno, plavajoče gibanje za meditacijo. Zahod tako o *taijiquanu* pogosto govori kot o meditativni vešini gibanja, za Kitajce pa predstavlja ultimativno borilno vešino.

Odgovor na vprašanje, zakaj takšna različna tolmačenja, ponujajo po eni strani številne raziskave zahodnega orientalističnega diskurza, ki je obremenjen z zahodno kolonialistično premočjo, vedno prevajal t.i. tretji svet in Azijo v skladu s svojimi pojmovnimi predstavami. Eden izmed problemov orientalizma je, da Azija govori skozi imaginacijo Evrope in z njeno pomočjo. Orientalcu namreč skozi ves čas orientalističnega diskurza do srede 20. stoletja ni bilo dovoljeno pripovedovati njegove lastne zgodbe. Njegovo zgodbo je govoril Okcident v svojem jeziku. Ko pa je, kot pravi Wu »drugo izrečeno z istim jezikom ali jezikom istega, potem to *kot takš* o izgine in se spremeni v isto.« (Wu 2006: 69)

Po drugi strani pa primerjava kitajske logike in jezika z evropsko logiko in evropskimi jeziki pokaže, da gre dejansko tudi za razlike v načinu razmišljanja, ki preprečujejo možnosti neposrednih primerjav in razumevanja. Gre torej za določeno mero nesoizmerljivosti metodoloških sistemov kitajske tradicije in zahodne kartezijanske logike. Eden izmed dominantnih načinov sklepanja v tradicionalni kitajski logiki je bil t.i. analogizem, ki ni povsem identičen logičnemu sklepanju, kot ga priznava Zahod. Specifični kitajskega mišljenja je predvsem tuje temeljno načelo tradicionalne evropske logike, t.i. zakon identitete. Tradicionalna kitajska miselnost se namreč osredotoča na interpretacijo simbolov, ne meneč se za »substančne osnove« stvarnosti. In medtem ko je v evropski miselnosti pojem substance tesno povezan s pojmom boga, kitajska miselnost ni razvila niti tega pojma in niti pojma »biti«.

Namesto tega namenja skozi vso svojo zgodovino mišljenja veliko pozornosti pojmu praznine. Praznost je namreč potencial, ki omogoča učinku, da se zgodi. Prav tako pa se učinek ne more zgoditi, kadar je polnost že zasičena. Kadar je praznost elimirana, je tudi interakcija, ki jo omogoča, uničena, in učinek se ne more izraziti. Interakcija med praznostjo in polnostjo (*yin* in *yang*) je torej tisto, kar omogoča vsak učinek. Temeljna metoda učinkovanja v kitajski tradiciji je prilagajanje situaciji in iskanje učinka tam, kjer ga razmere omogočajo, medtem ko je temeljna zahodna metoda forsiranje učinka z akcijo.

Taijiquan je utelešenje vseh teh konceptov, ki ponujajo drugačne odgovore na reševanje problemov stvarnosti kot zahodni koncepti. Takšno je utelešenje načela *yin-yang* oziroma nenehnega premenjavanja polarnosti iz *yina* v *yang*, iz polnega v prazno, iz odprtega v zaprto itd. in obratno. To premenjavanje v vsakem gibu je temeljna zahteva vadbe *taijiquana*, poleg tega so gibi različnih

borilnih veščin združeni v skladu z učenjem o pospešvanju pretoka notranje energije *qi* po telesu in tako so kreatorji veščin e v bistvu fizično poustvarili filozofijo daoizma.

Qi teče tja, kjer se odpira prazen prostor. Tudi to učenje je v *taijiquan* prišlo ob združitvi elementov borilne veščine s daoističnimi nauki, in predstavlja bistven del kitajske holistične kozmologije. V *taijiquanu* predstavlja vadba prenašanja *qi* po telesu del kultiviranja energije. Prvi princip za uspešno kultivacijo te energije je sproščenost, ki jo Kitajci razumejo kot nasprotje zakrčenosti in napetosti, ne pa kot ohlapnost, kot je pogosto razumljena na Zahodu.

To sproščenost adept *taijiquana* doseže z ustreznim postavljanjem svoje telesne strukture, s tem pa naj bi omogočil življenjski energiji, da steče po telesu. Tudi v primeru *taijiquana* se torej izraža koncept kitajske kulture, ki zavrača delovanje z akcijo, spodbuja pa vplivanje na razmere, da bodo sprožile določeno učinkovanje. Takšna strukturalizacija telesa-duha je plod daoističnega principa, da so stvari najboljše urejene, kadar življenjska energija neovirano kroži, brez da bi se jo kakorkoli posiljevalo.

V povezavi s temi koncepti vidim *taijiquan* kot osrednji kulturni model simbolnega mišljenja kitajske družbe, ki prek gibanja ponuja celovito izkušnjo kitajske holistične kozmologije. Gibanje *taijiquana* lahko opazujem tudi kot nek prvinski ritual kitajske kulture.

Z enako logiko lahko tudi šport, kakršnikoli se je širil po svetu z Zahodno kolonizacijo in globalizacijskimi procesi, označim kot neke vrste kulturni ritual. Olimpijsko gibanje kot najmočnejši predstavnik elitnega, vrhunskega športa je tesno vpeto v okvire kapitalističnega razvoja na Zahodu v zadnjih 200 letih, s tem pa tudi v njegovo (neo)kolonialno naravo. V veliki meri ga zaznamujeta tekmovalnost in bojevanje, kar je povsem primerljivo s kapitalistično konkurenčnostjo.

Tudi druge značilnosti so zrcalo kapitalistične miselnosti: produkcija rezultatov, ki podreja radost gibanja temu cilju; kvantifikacija rezultatov, fragmentacija športa z ločevanjem na športne in nešportne dejavnosti, na panoge, moške in ženske, mlade in stare itd.; fragmentacija časa glede na ločitev dela in prostega časa; diskriminacija žensk in njihovo podrejanje moškim v zorcem. (glej Eichberg 1998: 101)

Ne le filozofija športa tudi sam gibanje v športu je že pomensko zaznamovan. Njegova temeljna značilnost je ekstremnost in sicer z namenom doseči nek cilj. Gibanje je torej v športu orodje za doseganje cilja. Poljak Mosz je športnikov cilj definiral s premagovanjem upornosti snovi ali drugega športnika, ki ima enak cilj: »Bistvo gibanja v športu je njegov namen, in zato je tudi telo, ki ga oblikuje športnik (športnikovo telo), orodje za izvedbo nekaterih dejavnosti, z namenom doseči določen cilj. (Mosz 1997: 117)

Telo torej ni obravnavano kot sredstvo za izražanje (tudi) človekovega duha. V športu je prevladujoč princip dualnost telesa in duha, saj poudarja instrumentalizacijo gibanja in celotnega telesa kot orodja, ki mu vlada um. Takšnim metamorfam je bil podvržen karate, ko se je pri prehajanju borilne veščine najprej iz Kitajske na Japonsko in od tam v

20.stoletju na Zahod preobrazil v športni karate.

Taijiquan zasleduje drugačne cilje kot je premagovati upor neke snovi ali drugega subjekta. Cilj vadbe v *taijiquanu* je v vsakem trenutku uresničevati temeljni princip, ki je nenehno prilagajanje spremenljivemu toku dogajanja. *Taijiquan* zato telesa ne more obravnavati kot orodje, ampak kot bitje (v nastajanju in spreminjanju). Spričo vseh razlik, ki delijo kulturno izkušnjo Zahoda in Azije, bi težko zanikali hipotezo, ta pa je, da telesno-mentalna tehnika s težavo prenaša prek kulturnih barier tudi svoj simbolni referenčni okvir. Zato pri takšnem prenašanju na drugi strani vedno nastane nekaj drugačnega. To je lahko osiromašeno, deformirano ali predelano, a hkrati, kar velja posebej opozoriti, zadovoljuje neke bodisi osebne bodisi družbene potrebe.

Potrditev te hipoteze pa vendar ne pomeni, da so zahodnjaku vrata v svet te gibalne veštine zaprta. Takšna izjava bi bila pravzaprav le še en orientalističen diskurz. Pomenila bi namreč mojo izključenost iz opazovanja Vzhoda.

Čeprav v načelu drži, da je družba tista, ki narekuje človekov pogled na njegovo telo in načine uporabe, pa to ne izključuje možnosti, da se človek ne more naučiti telesnih tehnik, ki imajo izvor iz druge kulture. Povsem smiselna je namreč primerjava, da kot se lahko nauči kitajšine, se zahodnjak lahko nauči tudi *taijiquana*. Tako kot je univerzalna struktura uma (čeprav ima kultura kot kažejo raziskave o razlikah v razvitosti določenih možganskih centrov tudi nekaj vpliva na strukturalizacijo tega uma) je univerzalna tudi človekova telesna struktura.

Človekovo izkušnje s telesom namreč vedno znova potrjuje povezanost vsakega pojma z vsemi drugimi. Dogodki na levi strani telesa so povezani z dogodki na desni strani telesa. Telo izkušnjo resnico stare mitske miselnosti, da so nasprotja komplementarna in ne izključujoča, medtem ko racio deluje na principu aristotelovske logike izključevanja (A ni enako ne-A). Če pristanem za trenutek na dualistični diskurz, ga prav s tem opozorilom na izkustveno moč telesa obrnem na glavo: telo je pravzaprav tisto, ki omogoča holistično izkušnjo, racio pa le izolirano.

Princip izkušnje velja tudi v *taijiquanu*: temeljno načelo, to je izostren občutek za premenjavanje kakovosti v gibanju, ki ga morda najlažje ponazorimo s prenašanjem telesne teže, oziroma menjave med poloma *yin* in *yang*, se namreč realizira z občutkom v adeptovem telesu. Pogoj za to pa je vzpostavitev ustrezne strukture.

V skladu s tem sem postavil drugo hipotezo:

2.

Medkulturno je prenosljiva zmožnost vzpostavljanja takšnih telesnih struktur, ki zagotavljajo identične učinke. Ker so vezane na univerzalno človekovo lastnost, to je telo, omogočajo univerzalno zmožnost realizacije različnih stanj zavesti s pomočjo telesne strukture (bodisi v gibanju bodisi v mirovanju). Kar transkulturnost tehnik omejuje, pa so predstave posamezne kulture o človekovi psihosomatski strukturi.

Zavedanje svoje lastne strukture je sestavni del zavesti, in lastna telesna struktura je tista, s katero bivamo v realnosti in z njo to realnost preizkušamo, s tem pa vplivamo tudi na lastno percepcijo in razumevanje sveta. Prav tako kot lahko z dojemanjem sveta vplivamo na počutje telesa, lahko z delovanjem na telesno strukturo vplivamo na dožemanje zunanjega sveta.

Primeri takšnega vplivanja so tako imenovana spremenjena stanja zavesti, ki jih sproži spremenjeno zaznavanje. Do spremenjenega zaznavanja pa lahko pride na različne načine. Običajno govorimo o spremenjeni zaznavi, kadar se naša zavest, kot pri določenih opojnih substancah, zoži oziroma se, pod vplivom drugih faktorjev, razširi in rečemo, da je zaznavanje zoženo oziroma razširjeno. Pri psihotropnih, ki padejo v občutek cone, pa sprememba zaznavanja povzroči gibanje. To gibanje pa je neposredno povezano z vpostavljanjem določene telesne strukture.

Prožila za doseganje različnih zaznavnih stanj lahko, podobno kot kitajski alkimisti, razdelimo v laboratorijska in fiziološka. Tako prva kot druga lahko sprožajo enake učinke (glede na širjenje ali ožanje percepcije) v vseh kulturnih okoljih. Problem drugih je, da tehnike, ki jih omogočajo, težje prehajajo kulturne meje, ker so vezane na specifično razumevanje telesne fiziologije. V načelu pa niso nedosegljive, niti niso mistične, ampak so produkt človekove zmožnosti upravljati z lastno zavestjo.

Da bi to misel podkrepil, ponujam shematiziran model zavesti glede na različna stanja zaznavanja. V tem modelu si trans in meditacija stojita na nasprotnih polih. Meditacijo definiram kot metodo za širjenje zavesti, ki naj bi hkrati vzdrževala v zavedanju čim več zaznavnih informacij. V nasprotju s to zaznavo definiram obsedenost kot zelo zoženo zaznavo, ki prinaša samo eno informacijo, s katero se obsedeni v celoti poistoveti. Zato trans potrebuje bobne in ples, saj z ritmom pomagata preklopiti iz stanja zavesti v nezavedno, s čimer priključimo različne duhovne entitete, s katerimi se obsedeni poveže.

Na eni strani imamo torej telesne tehnike, ki pomagajo zaznavi širiti območje zavesti. Zavest prodira v telo in ga ozavešča v vse večji meri. Na drugem polu so telesne tehnike, ki pomagajo izključevati zavest. S pomočjo ritmičnih dejavnosti se fokusirajo samo na eno stvar, zavest se prepusti in nezavedne vsebine jo preplavijo.

V klasičnem dualističnem diskurzu bi rekli, da v prvem primeru um zagospodari telesu, v drugem pa telesno zavzame um. V tem primeru se občutek sebe utopi v skupini, dogodku, v prvem primeru pa se občutenje raztegne čez vse: adepti ga opišejo kot občutek celote, povezanosti z vsem svetom.

Tisto, kar je prenosljivo med kulturami, je zmožnost vzpostavljanja takšne strukture, ki zagotavlja ustrezne učinke. To strukturiranje je vezano na univezalno človekovo lastnost, to je telo, zato takšno delovanje tudi omogoča. Če se ta zmožnost realizira, pa je v precejšni

meri odvisno od medija, ki to znanje prenaša: to pa je simbolna govorica jezika, ki je podvržena medkulturnim barieram.

Zato lahko govorimo o univerzalni zmožnosti realizacije različnih stanj zavesti s pomočjo telesne strukture, in omejeni zmožnosti njenega medkulturega prenašanja, ker je odvisna od predstave posamezne kulture o človekovi psihosomatski strukturi.

Dokler je naše telo za nas samo rezultat govorice jezika, toliko časa nam je nedostopna struktura govorice telesa. Ta se namreč izraža skozi občutenje. Občutenje in vedenje sta dva enakovredna pola človekove zavesti, Kitajci bi rekli, da sta kot *yin* in *yang*, ki tvorita celoto. Tako pogosto razumem tudi sam: občutek je *yin* in vedenje je *yang*.

Odgovori na zastavljena vprašanja se mi zdijo smiselni a tudi nekako pričakovani. Zato pa se mi prav tako pomembna zdijo vprašanja, ki se ob tej temi še zastavljajo.

Najpomembnejše se mi zdi vprašanje, v kolikšni meri lahko takšna telesna tehnika kot je *taijiquan* vpliva na posameznika in ga preobrazila. Drugo vprašanje, ki sem ga konkretno sicer zastavil, a je preobrazo za namene tega dela, pa je vprašanje metode analiziranja telesnih tehnik s pomočjo definiranja telesnih gibov glede na čutenje polnosti in praznosti. Struktura telesa se namreč izraža skozi občutenje, to občutenje pa je predvsem čutenje razlike in kjer čutimo razliko, tam pripisujemo pomene. V jeziku se pomen izrazi s simbolom, v telesu pa se izrazi z namenom. Namen je torej lahko temeljni kriterij za razlikovanje telesnih tehnik. Če primerjamo ples in borilno veščino, je namen tisti, ki kakovostno loči gibe enege in druge tehnike, ne pa (nujno) njihov izgled.

Notranja kakovost giba je torej tista, ki lahko pomembno pripomore k preučevanju telesnih tehnik. *Taijiquan*, ki gibe po kakovosti loči na prazne in polne, nam s tem ponuja analitično orodje, s katerim bi lahko preučevali strukture telesnih tehnik in njihove usklajenosti z nameni.

Sklepna misel:

Tudi pri *taijiquanu* gre predvsem za srečanje, in ne za medkulturno prenašanje. Pogoj srečevanja pa je seveda dialog, ki poteka na stičnih točkah. V našem predmetu preučevanja je dialog najprej možen in verjeten na telesu kot stični točki. Telo je iz osebnega pogleda predvsem čutenje razlike. To občutenje pa je izkušnja.

Samo osebna izkušnja lahko potemtakem pomaga ustvarjati dialog z drugo kulturo.

15. Povzetek

Pričujoče delo, ki se bavi z možnostjo transkulturnega prenašanja telesnih tehnik, vsebinsko pokriva tri sklope. Najprej izpostavim nekaj vidikov telesnega in telesnih tehnik v odnosu tako do njegovega biološkega temelja kot do njegove družbene pogojenosti in postavim ključni hipotezi, ki sta si vzajemni in navezani na prav to človekovo determiniranost med biološkim in družbenim: zmožnost realizacije različnih stanj zavesti s pomočjo telesne strukture je univerzalna in hkrati omejena zaradi barier medkulturnega prenašanja. Uvedem kitajsko gibalno veštin o *taijiquan*, ki temelji na daoistični simboliki, hkrati pa je razširjena tudi na Zahodu, kot telesno tehniko, ki naj služi razpravi o medkulturnem prenašanju telesnih tehnik.

V nadaljevanju opozorim na kulturno-civilizacijsko posebnost Kitajske družbe in na zahodnjaški kolonialistični diskurz obravnavanja neevropskih kultur, katerega najbolj značilen predstavnik je orientalizem. Ker je *taijiquan* izvorno borilna veščina, pokažem, kako je logika teh veštin globoko povezana z duhovnim temeljem Kitajske in Japonske, s katero si dodatno pomagam pri tej razlagi. Pri tem odprem tudi problem mitologizacije borilnih veštin, ki se začneja že na azijskih tleh ter njihove »portizacije« ko se selijo na Zahod.

V posebnem sklopu obravnavam nekaj vprašanj strukture človekovega telesa in telesnih tehnik, ki relativizirajo popolno pogojenost človeka z njegovo kulturo. Pri tem izpostavim nekaj tehnik (hoja po žerjavici) in postopkov (akupunktura), ki funkcionirajo tudi v zahodnem kulturnem podnebjju, čeprav zanje ni kulturnih pogojev.

Na koncu se dotaknem še vprašanja, kaj je pravzaprav tisto, kar določeni telesni tehniki odpre pot v neko njej tujo kulturo. Na ta vprašanja je mogoče pogledati z zornega kota družbenih skupin, ki se borijo za vpliv v družbi tudi s kulturnimi vsebinami in so jim uvožene telesne tehnike del tega kulturnega arzenala ali pa z zornega kot posameznika, ki zaradi konfliktno psihodinamične situacije, sprožene z naglimi spremembami v njegovem okolju, izbira vsebine, ki mu pomagajo redefinirati svojo podobo, da bo učinkoviteje odgovarjala na te spremembe.

16. Literatura in viri

Ančnik Tone (2001): *Taijiquan*, Pekinška forma, Ljubljana: Dojo Ančnik.

Barnouw, Victor (1985): *Culture and Personality*, Illinois: The Dorsey Press.

Barthes, Roland (1997): *L'Aventure semiologique*, v *Govorica znakov*, Pisava in njena dvojnica (Georges Jean), Ljubljana: DZS.

Barthes, Roland (1989): *Carstvo znakov* (*L'Empire des signes*), Zagreb: Avgust Cesarec.

Birdwhistell, L. Roy (1973): *Kinesics and Context, Essays on Body-Motion Communication*, Pennsylvania: Penguin University Books.

Blacking John (1977):: *Towards an Anthropology of the Body*, A.S.A. Monograph 15, v *The Anthropology of the Body*, London: Academic Press.

Božovič, Miran (2002): *Telo v novoveški filozofiji*, Ljubljana: Založba ZRC.

Campbell, Joseph (1962/1985): *Oriental Mythology, The Masks of God*, USA: Penguin Books.

Carrol, Roz (1999): *Thinking Through the Body*. Dostopno na <http://www.thinkbody.co.uk/papers/is-the-ego-more.htm> (28. september 2007)

Cavendish Richard in Trevor O. Ling (1998): *Mitologija*, Ilustrirana enciklopedija, Ljubljana: Mladinska knjiga.

Charlotte Jones (2006): *Studies on Health Benefits of Tai Chi*, v *Tai Chi Magazin*, august, Los Angeles: Wayfarer Publications.

Cheng Francois, Tadjadod Nahal (1990): *The Sound of Silence Chinese Painting _Between the Visible and the Unvisible*, UNESCO Courier. Dostopno v FindArticles.com: (http://findarticles.com/p/articles/mi_m1310/is_1990_Dec/ai_9339038)

Cooper, Andrew (1988): *Playing in the zone exploring the spiritual dimensions of sports*, Boston: Shambhala Publications. Dostopno na <http://www.athleticinsight.com> (12. 04. 2005)

Da Liu (1974): *T'ai Chi Chuan and I Ching*, London : Routledge&Kegan.

Damasio, Antonio(1996) : Descartes Error, Emotion, Reason and the Human Brain, London: Papermac

Douglas Mary (1996): Natural Symbols, Exploration in Cosmology, London and New York: Routledge.

Douglas, Mary (1999): Miselni slogi, Kritični eseji o dobrem okusu (Thought Styles, Critical Essays on Good Taste, 1996), Ljubljana: Založba /*cf.

Eichberg, Henning (1998) : Body Cultures, Essays on Sport, Space and Identity, London and New York: Routledge.

Eisenberg, David (1995): Encounters with Qi, Exploring Chinese Medicine, New York: W. W. Norton Company.

Ellen, F. Roy (1977): The Semiotics of the Body, v Blacking, John (ur.): The Anthropology of the Body, Academic Press, London
Firth, Raymond (1973): Symbols, Public and Private, New York: Cornell University Press

Fontana David (2004): Zen meditacija, Mladinska knjiga Založba, Ljubljana
Foucault Michel (1984): Nadzorovanje in kaznovanje, Nastanek zapora (prevedel: Braco Rotar), Ljubljana: Delavska enotnost.

Geertz, Clifford (1973): Interpretations of Cultures, Selected Essays, New York: Basic Books, Inc. Publishers.

Godina, V. Vesna (1991): Socializacijska teorija Talcotta Parsonsa, Antropološki zvezki 2, Ljubljana: Sekcija za socialno antropologijo pri Slovenskem sociološkem društvu.

Gourhan, André-Leroi (1990): Gib in beseda II., Ljubljana: ŠUC , Filozofska fakulteta.

Grossrichard Alain (1985): Struktura seraja (Structure du serail, 1979), Ljubljana: Založba Škuc.

Hanna, Judith Lynne (1977): To dance is human, v Blacking, John (ur.), London: The Anthropology of the Body, Academic Press.

Hannaford, Carla (2005): Smart Moves, Why Learning Is Not All In Your Head, sec. ed., Salt Lake City: Great River Books.

Hayer, Virginia (1953): Relations Between Men and Women in Chinese Stories, Mead, Margaret in Metraux, Rhoda: The Study of

Culture at a Distance, Chicago: The University of Chicago Press.

Henning, Stanley (1999): Academia Encounters teh Chinese Martial Arts, China Review International, University of Hawai'i Press, Vol. 2, No.2, dostopno tudi na en.wikipedia.org/wiki/Chinese_martial_arts (25. 07. 2007)

Henning, Stanley (1994): Ignorance, Legend and *Taijiquan*, Journal of Chen Stlye Research Association of Hawaii, Vol. 2, No.3, dostopno na seinenkai.com/articles/henning/index.html (25. 07. 2007)

Henning, Stanley (1995): On Politicaly Correct Treatment of Myths in the Chinese Martial Arts, Journal of the Chen Stlye Research Association of Hawaii Vol. 3, No. 2, dostopno na seinenkai.com/articles/henning/politicallycorrect.pdf (25. 07. 2007)

Hodan, B. (1997): To the Problem of the »Sense« of Physical Exercise, Philosopy of Physical Culture, Olomouc: Palacky University.

Gaffney, David & Siaw-Woon, Sim (2002): Chen Stlye *Taijiquan*: The Source of Taiji Boxing, North Atlantic Books, Berkeley, California.

Jakhel, Rudolf (1994): Moderni športni karate, Tehnične in taktične osnove, Fakulteta za šport, Univerza v Ljubljani.

Janet, Pierre (1968): Ljubav i mržnja, Zagreb: Naprijed.

Jaspers, Karl (1980): Sokrat, Buda, Konfucije, Isus, Beograd: Vuk Karadžić.

Jones, Charlotte (2006): Health Benefits of Tai Chi, v Tai Chi Magazin, august, 2006, Los Angeles: Wayfarer Publications.

Jožjasaki, Kendžiro (2002): Notranje popotavanje tujca (prevod Slobodan Vujanović), Ljubljana: Amalieti&Amalieti.

Jou, Tsung Hwa (1991): The Tao of Tai-Chi Chuan, New York: *Taiji* Foundation, Warwick.

Jou, Tsung Hwa (2000): The Tao of Meditation, Way to Enlightenment, Scottsdale: Taiji Foundation.

Jullien, Francois (2004): A Treatise on Efficacy, Beetween Western and Chinese Thinking, University of Hawaii Press, USA.

Jung, G. Carl (2002): Človek in njegovi simboli, Ljubljana: Mladinska knjiga Založba.

Južnič, Stane (1998): Človekovo telo med naravo in kulturo, Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Katz, Richard (2003): Boiling Energy, Community Healing Among the Kalahari Kung, England: Harvard University Press.

Kovačev, Asja Nina (1997): Govorica roke, izraznost roke med naravo in kulturo, Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Kreft, Lev (2003): Vzgoja telesa in filozofija športa v Filozofija športa, Zbornik, Ljubljana: Fakulteta za šport, Inštitut za šport.

Kretchmar, Scott, R. (1994): Practical Philosophy of Sport, Human Kinetics, USA.

Lacan, Jacques (1994): Spisi, (prevedli Tomaž Erzar et al.), Ljubljana: DTP, Analecta.

Laing, R. D (1967): The Politics of Experience, Routledge & Kegan Paul, dostopno na <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/en/laing.htm> (24. 09. 2007)

Lao Zi: Dao De jing (transl. Sanderson Beck) dostopno na www.bellum.nu (27. 09. 2007)

Lasan, Mirjam (2002): Stalnost je določila spremembo, Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za šport.

Lidell, Lucy (1991): Joga (The Book of Joga) Ljubljana: Založba mladinska knjiga.

Lie Zi (2006): O praznini, Prevod: Maja Milčinski, Ljubljana: Založba Sophia.

Lowen, Alexander (1988): Bioenergija, Ljubljana: Cankarjeva založba.

Lu, Gwei Djen (1973): The Inner Elixir (Nei Tan), Chinese Physiological Alchemy v Changing Perspectives in the History of Science, Essays in Honour of Joseph Needham, London: Heinemann.

Malej, Lucija (2006): Relativizem v sociologiji znanosti, Doktorska disertacija, Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.

Marquardt, Frank (2004): Medizinische Untersuchungen des *Taijiquan*, v Silberstorff, Jan: Chen, Muenchen: Wilhelm Heyne Verlag.

Maselj, Brane (2006): The Chinese Mythe in the Loop of Western

- Need, v *Asian and African Studies*, Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Mauss, Marcel (1996): *Telesne tehnike, Esej o daru in drugi spisi*, (Essai sur le don, prevedel Rastko Močnik), Ljubljana: ŽUC Filozofska fakulteta.
- Mishra, S. Rammurti (2001) : *Filozofija in psihologija joge*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Marchetti, Andraž (2006): *Perceptions of the Human Body and the Quest fo Immortality in Ancient China, Asian and African Studies (Myths and Legends)* ,vol. X, Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Močnik, Rastko (1994): *Levi-Strauss med paradoksi antropologije v Strauss, Claude Levi: Rasa in zgodovina, Totemizem danes*, Ljubljana: IHS, ŽUC, Filozofska fakulteta.
- Milbrat, Gerhard (2004): *Der Medizinische Standpunkt der chinesischen Tradition*, v Silberstorff, Jan: Chen, Muenchen: Wilhelm Heyne Verlag.
- Morris, Andrew (2002): *Basketball Culture in Postsocialist China*, v Link, Madsen, Pickowicz: *Popular China, Unofficial Culture in a Globalizing Society*, USA: Rowman&Littlefield Publishers.
- Milčinski Maja (2006): *Strategije osvobajanja*, Ljubljana: Založba Sophia.
- Musaši, Mijamoto (1999): *Knjiga petih prstanov*, Ljubljana: Amalietti.
- Musek, Janek (2005): *Psihološke dimenzije osebnosti*, Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Needham Joseph (1984): *Kineska znanost i zapad, Velika titracija (The Grand Titration)*, prevedla: Branka Žodan, Zagreb: Školska knjiga.
- Obeyesekere, Gananth(1981): *Medusa's Hair*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Obeyesekere, Gananth (1990): *The Work of Culture*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Ovsec J. Damjan (1991): *Slovanska mitologija in verovanje*, Ljubljana: Domus.
- Payne Yvonne Daniel (1991): *Changing Values in Cuban Rumba, A Lower Class Black Dance Appropriated by the Cuban Revolution* *Dance Research Journal*, Vol. 23, No. 2.

- Peck Alan (1996): T'ai chi, The essential introductory guide, London: Vermilion.
- Qingtian, Cui in Xiaoguang, Zhang (2005: Chinese Logical Analogism, v Asian and African Studies, IX, 2 (2005) str: 27 -54, Chinese Logic and Chinese Culture Research in Traditional Chinese Logic, Ljubljana: University of Ljubljana.
- Rindfleish, Jennifer (2007): The »Death of Ego« in East-Meets-West Spirituality: Diverse Views from Prominent Authors, Zygon, vol. 42, no. 1, marec, dostopno na <http://www.blackwell-synergy.com> (29. 08. 2007)
- Rošker Jana (2005a): Na ozki brvi razumevanja, Mekulturna metodologija v sinološki študijah, Ljubljana: FF Univerze v Ljubljani.
- Rošker Jana (2005), Iskanje poti 1. Spoznavna teorija v kitajski tradiciji, Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Rošker, Jana (2006), Iskanje poti, Spoznavna teorija v kitajski tradiciji, II.del, Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Robertson, A. F. (2004): Journal of ritual Studies, 18 (2), dostopna na <http://www.pitt.edu/~strather/Gilbert Lewis Review Forum.pdf> (25. 07. 2007)
- Rouget, Gilber (1977): Music and Possession Trance, The Anthropology of the Body (edited by Blacking, John) London: Academic Press.
- Said, W. Edward (1996): Orientalizem, Zahodnjaški pogledi na Orient (Western Conceptions of the Orient, 1978), Ljubljana: ŽUC, Filozofska fakulteta.
- Sapir Edvard (1984): Ogledi iz kulturne antropologije, (Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality, 1949) Beograd: Prosveta.
- Saraswati, Swami Satyananda (1999): Kundalini tantra, Ljubljana: Tara Yoga Center.
- Saussure, Ferdinand (1916/1997): predavanja iz splošnega jezikoslovja, ISH, ŽUC, Filozofska fakulteta.
- Sekida, Katsuki (1997): Zen Training, Methods and Philosophy, New York: Weatherhill inc.
- Semenzato, Camillo (1979), Svet umetnosti, Ljubljana: Založba

Mladinska knjiga.

Senčar, Eva (2007): S starodavno vešino *taijiquan* v boj proti sodobnemu sovražniku, nezdravemu življenju, v *Nedelo* (25. februarja)

Sever Jernej (2003): Karate med tradicijo in športom v Polet, priloga *Dela*, (25. septembra)

Shoji, Yamada (2001): The Myth of Zen in the Art of Archery, *Japanese Journal of Religious Studies* 28/1 -2, Nagoya: Nanzan Institute for Religion&Culture. Dostopno na www.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/publications/jjrs/pdf/586.pdf (29. 09. 2007)

Simonič, Anton (2003): Šport kot filozofska panoga, *Filozofija športa*, Zbornik, Ljubljana: Fakulteta za šport, Inštitut za šport.

Sloterdijk, Peter (2000) *Evrotaoizem*, Ljubljana: Cankarjeva založba.

Smalheiser, Marvin (2004): *Using Science to Study Qigong, T'ai Chi*, v *T'ai Chi Magazine*, avgust, Los Angeles: Wayfarer Publications.

Soho, Takuan (1997): *Unfettered Mind, Writings of the Zen Master to the Sword Master*, (trans.: William S. Wilson), Barnes&Noble, dostopno na www.angelfire.com/extreme4/kendo/TheUnfetteredMind.pdf (29. 09. 2007)

Starc Gregor (2003): *Discipliniranje teles v športu*, Ljubljana: Fakulteta za šport.

Sumedho, Ajahn (1996): *Štiri plemenite resnice*, Hertfordshire, England: Amaravati Publications, Amaravati Buddhist Monastery.

Sun Cu (1996): *Umetnost vojne*, Ljubljana: Založba Amalietti.

Šterk Karmen (1998): *O težavah z mano*, Ljubljana: Študentska organizacija Univerze, Študentska založba.

Tohei, Koichi (2000): *Ki v vsakdanjem življenju (Ki in Daily Life)*, Ljubljana: Amalietti&Amalietti.

Tomc Gregor (2000): *Šesti čut, Družbeni svet v kognitivni znanosti*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Tsai Chih Chung (2005): *Wisdom of the Zen Masters, The Quest for Enlightenment*, Beijing: Traditional Chinese Cultural Series.

- Velika stara sanjska knjiga (1994), Ljubljana: Sanjska knjiga.
- Wile, Douglas (1996): Lost Tai-chi Classics from the Late Ch'ing Dynasty, New York: State University of New York.
- Yijing, Knjiga premen (1992), prev. Maja Milčinski, Ljubljana: Založba domus.
- Zimmer, Heinrich ((1937/1985): Of the Significance of the Indian Tantric Yoga, Spiritual Disciplines, Papers from Eranos Yearbooks (edit.by Joseph Campbell), Princeton: University Press Princeton.
- Weakland, John Hast (1953): An Analysis of Seven Cantonese Films, v Mead, Margaret in Metraux, Rhoda: The Study of Culture at a Distance, Chicago: The University of Chicago Press.
- Urek Mojca (2005): Zgodbe na delu, Ljubljana: Založba *cf.
- Willhelm, Richard (1950/1989): I Ching or Book of Changes, Foreword by C. G: Jung, , London: Arkana.
- Wu Xiaoming(1997): Deconstruction and China, unpublished PhD Dissertation, Sussex: University of Sussex.
- Wu Xiaoming(2006): Filozofija i Zhexue, Put k drugome i natrag, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučiliš a.
- Xu, George(2002): The Arto of the Predator and T'ai Chi, v T'ai chi Magazin, Los Angeles: Wayfarer Publications.
- Yeshe, Lama(2004): The Peaceful Stillness of the Silent Mind, Boston: Lama Yeshe Wisdom Archive.
- Zhi E'xiang (2005): The Basic of Traditional Chinese Culture, Beijing: Foreign Languages Press.
- Zhuang Zi (2006): Klasik dežele južne rože, Prevod: Maja Milčinski, Ljubljana: Založba Sophia.
- Zhang Yun (2007): Qi in taijiquan applications, Tai Chi magazin, August 2007, vol.31, no. 4, Los Angeles: Wayfarer Publications.
- Zgonik, Tina (2007): Če ti joga ustreza, vadi, če ne, jo pusti, v Delo (30.05. 2007)