Вера Знање Сумња

2023

Приредиле:

Зорица Кубурић
Љиљана Ћумура
Ана Кубурић Зотова

ЗБОРНИК РАДОВА

ЗБОРНИК РАДОВА

23. Međunarodna konferencija „VERA, ZNANJE, SUMNJA“

Centar za empirijska istraživanja religije (CEIR, Novi Sad) u saradnji sa brojnim obrazovnim ustanovama i organizacijama, tradicionalno, od 2000. godine, organizuje godišnje i od nacionalnog značaja naučne konferencije. Ovogodišnja, 23. po redu, međunarodna naučna konferencija pod nazivom „Vera, Znanje, Sumnja“ održana je 14. i 15. maja 2023. godine u Narodnoj biblioteci Srbije, uz onlajn uključenja učesnika - izlagača. Konferencija je obuhvatila interdisciplinarni pristup tematici iz ugla filozofije, sociologije, teologije, književnosti, religije, medicine, medijskih studija, istorije, prava, psihijatrije itd. Nakon svake konferencije objavljuju se zbornici radova koji se štampaju u papirnatoj formi, a elektronska izdanja su dostupna na veb sajtu: **www.ceir.co.rs.** Izlaganja su dostupna na linku: https://www.youtube.com/user/CEIRBalkan.

Međunarodni programski odbor konferencije

* prof. dr Zorica Kuburić, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu
* prof. dr Miloš Vesin, Bogoslovski fakultet u Libertvilu, Ilinoj, SAD
* prof. dr Đuro Šušnjić, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu
* dr Mirko Blagojević, Institut društvenih nauka, Beograd
* dr Snežana Joksimović, Institut za pedagoška istraživanja, Beograd
* akademik dr Ivan Cvitković, Fakultet političkih nauka Univerziteta u Sarajevu, BiH
* prof. dr Dragoljub B. Đorđević, Mašinski fakultet Univerziteta u Nišu
* prof. dr Milan Vukomanović, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu
* prof. dr Sergej Flere, Univerzitet u Mariboru, Slovenija
* prof. dr Ankica Marinović Bobinac, Institut za društvena istraživanja, Zagreb, Hrvatska
* prof. dr Zilka Spasić Šiljak, IMIC Sarajevo, BiH
* prof. dr Pavle Milenković, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu
* prof. dr Slađana Zuković, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu
* prof. dr Aleksandar Prnjat, ALFA Univerzitet u Beogradu
* prof. dr Rastko Jović, Bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu
* prof. dr Aleksandar S. Santrač, North-West Univerzitet Republika Južna Afrika
* prof. dr Daniel Stojanović, Adventist Study Center, Jerusalim, Izrael

Organizacioni odbor naučnog skupa:

* msr Ljiljana Ćumura, doktorand, Centar za empirijska istraživanja religije
* dr Ana Kuburić Zotova, Centar za empirijska istraživanja religije
* Željko Stepanović, Centar za empirijska istraživanja religije

ZBORNIK RADOVA

VERA, ZNANJE, SUMNJA

23. MEĐUNARODNA KONFERENCIJA

CEIR, Novi Sad
Porodični razgovori, Beograd
2023.

Izdavači:
Centar za empirijska istraživanja religije (CEIR), Novi Sad
Porodični razgovori, Beograd

Priredile:
prof. dr Zorica Kuburić
msr Ljiljana Ćumura
dr Ana Kuburić Zotova

Recenzenti:
prof. dr Milan Vukomanović
prof. dr Dragan Todorović
prof. dr Rastko Jović

Dizajn:
lardanio.bg@gmail.com

Štampa:
Čigoja štampa, Beograd

Tiraž:
200

Izdavanje ove publikacije omogućilo je
Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije

CIP - Каталогизација у публикацији
Библиотеке Матице српске, Нови Сад

316.74:2(082)
001(082)

МЕЂУНАРОДНА конференција "Вера, знање, сумња" (23 ; 2023 ; Београд)
Zbornik radova / 23. Međunarodna konferencija " Vera, znanje, sumnja", održana 14. i 15 maja 2023. godine u Narodnoj biblioteci Srbije, Beograd. ; priredili Zorica Kuburić, Ljiljana Ćumura, Ana Kuburić Zotova. - Novi Sad : Centar za empirijska istraživanja religije - CEIR ; Beograd : Porodični razgovori, 2023 (Beograd : Čigoja štampa). - 502 str. ; 21 cm

Ćir. i lat. - Bibliografija.

ISBN 978-86-84111-51-9

а) Религија -- Друштво -- Зборници б) Знање -- Зборници

COBISS.SR-ID 131879689

SADRŽAJ

BESEDE

Đuro Šušnjić, 9
SEĆAM SE

Saša Popović, 13
TIHOVANJA ĐURA ŠUŠNJIĆA – IDEJA ZA ŽIVOT

Eliezer Papo, 17
BESJEDA O ČOVJEKU KAO BOŽANSKOM EKSPERIMENTU NA TEMU VJEŠTAČKE INTELIGENCIJE (JEDNO SAVREMENO ČITANJE MAJMONIDESA I MAJMONIDIJANSKO ČITANJE TORE)

NAUČNI RADOVI I ISTRAŽIVANJA

Милош Весин, 21
ВЕРУЈЕМ ГОСПОДЕ, ПОМОЗИ МОМЕ НЕВЕРЈУ (Мк. 9,24)

Бојан Јовановић, 51
СУМЊА КАО ЧИНИЛАЦ ОСПОРАВАЊА И ПОТВРЂИВАЊА ВЕРОВАЊА И ЗНАЊА

Daniel Dragan Stojanović, 59
ISUS, TOMA I SUMNJA

Dražen Pavlica, 75
KJERKEGOROV FIDEIZAM I ŽRTVOVANJE ISAKA

Aleksandar Santrač, 85
KJERKEGOROVA SUBJEKTIVNOST VERE I ISTINE

Вук Јовановић, 91
ОБРАЗАЦ ЗА ВЕРУ ИЛИ НЕШТО ДРУГО? О ИНТЕРПРЕТАТИВНИМ ТЕШКОЋАМА *ЖРТВОВАЊА ИСАКА* (ПОСТ. 22,1-18)

Јасмин Милић, Сергеј Беук, 103
SOLA FIDE: ТРИДЕСЕТ ДЕВЕТ ЧЛАНОВА ВЕРЕ АНГЛИКАНСКЕ ЦРКВЕ (1571)

Zorica Kuburić, 119
BOGOMOLJAČKI POKRET - AUTENTIČNA VERA

Vanja Stepanović, 135
OPRAVDANI VEROM ILI OPRAVDANI HRISTOM

Давор Жабарц, 147
ИЗВЕСНОСТ У ХРИШЋАНСТВУ

Željko Stepanović, 161
BOG ILI KREDO

Стево Лапчевић, 175
СУМЊА У ЕФИКАСНОСТ - СЛОБОДА КАО ОДРИЦАЊЕ СТРУКТУРЕ (ИЛИ: О ПРАВУ НА „АПСТРАКТНИ“ АРГУМЕНТ)

Slobodan Prodić, 213
SUMNJA KAO ELEMENT U ODNOSU RELIGIJE I POLITIKE NA PROSTORIMA BALKANA

Nonka Bogomilova, 223
NEPOZNATA RELIGIJA: F. ŠLAJERMAHER I R. OTO

Šejla Avdić, 233
EROS I OZBILJENJE DUŠE

Maja Stojanović, 245
VERA KOJA SPASAVA U ONOG KOJI SE NE UKLAPA U KALUPE

Далиборка Вукасовић, 261
МИСАО О БОГУ У ФИЛОЗОФИЈИ КАНТА И АРИСТОТЕЛА
Amra Halilović, 269
ODNOS VERE I RAZUMA U ISLAMU – GAZALIJEVA KRITIKA ISLAMSKE FILOZOFIJE
Ognjen Stanković, 283
SUMNJA I VERA U LJUDSKU AGRESIJU – POVEZANOST ELEKTRONSKIH MEDIJA SA AGRESIVNIM PONAŠANJEM MEDIJSKIH KORISNIKA
Ronald Ferdinand Grossarth-Maticek, Bojan Godina, Martin Matyk, 295
TRENING AUTONOMIJE I IMAGINACIJE – OSNOVA TERAPIJE IMAGINATIVNOG PONAŠANJA
Snežana Joksimović, 315
NEPOTPUNO ZNANJE I NEOSNOVANA UVERENJA KAO IZVOR PREDRASUDA
Milica Butigan, 325
SINHRONICITET IZMEĐU VERE I SUMNJE
Александра Димитријевић, 329
ПРИКАЗ ПУТА ПРОМЕНЕ У ПСИХОТЕРАПИЈИ И ПРЕОБРАЖАЈА У ВЕРИ
Milena Blagojević, Teodora Hrnjaković, 339
PORODIČNA LOJALNOST: OD NESVESNOG KA PODSVESNOM U SVETLU VERE, ZNANJA I SUMNJE
Bojan Godina, 349
IDENTIČNE OSNOVNE IDEJE O BOGU RAZLIČITIH SVJETONAZORA NA OSNOVI DUBINSKE RELIGIJSKE STRUKTURE
Vladislava Gordić Petković, 359
UPOZNATI EVROPU: VERA, (SA)ZNANJE I SUMNJA U ROMANIMA ANTALA SERBA I ANDRAŠA HEVEŠIJA
Gordana Todorić, 369
JUDA, ROMAN AMOSA OZA
Svetlana Janković, 379
VERA I SUMNJA U OPUSU KSENIJE ATANASIJEVIĆ
Ненад Д. Плавшић, 389
ПИТАЊЕ БОЖИЈЕ ЕГЗИСТЕНЦИЈЕ У РОМАНУ *БРАЋА КАРАМАЗОВИ*
Julijana Kojić, 429
HERMENEUTIKA SUMNJE U KNJIZI "U SPOMEN NJOJ" ELIZABET ŠUSLER FIORENZE
Zorica Mršević, 441
ŠTOLPERŠTAJN – KAMENOVI SPOTICANJA – SEĆANJE NA ŽRTVE HOLOKAUSTA
Снежана Дачић, 459
ЧИТАЊЕ СПОМЕНИКА ЈАСЕНОВАЧКИМ ЖРТВАМА – ОД ЗНАЊА О ЗЛУ ДО ПОВРАТКА ВЕРЕ У ЖИВОТ
George R. Wilkes, 469
VERA, ZNANJE I SUMNJA U RELIGIOZNIM PRISTUPIMA IZGRADNJI MIRA
Slobodan Martinović, 481
ZAŠTO SUMNJAM

TABLE OF CONTENTS

SPEECHES

Đuro Šušnjić, 9
I REMEMBER
Saša Popović, 13
THE SILENCES OF ĐURO ŠUŠNJIĆ – THE IDEA FOR LIFE
Eliezer Papo, 17
MAN AS A DIVINE EXPERIMENT ON ARTIFICIAL INTELLIGENCE (THE MODERN READING OF MAIMONIDES AND THE MAIMONIDIAN READING OF THE TORAH)

SCIENTIFIC PAPERS AND RESEARCH

Miloš Vesin, 29
I BELIEVE LORD, BUT HELP MY UNBELIEF (MK. 9:24)
Bojan Jovanović, 51
DOUBT AS A FACTOR OF CHALLENGING AND CONFIRMING BELIEFS AND KNOWLEDGE
Daniel Dragan Stojanović, 59
JESUS, THOMAS AND DOUBT
Dražen Pavlica, 75
KIERKEGAARD'S FIDEISM AND THE BINDING OF ISAAC
Aleksandar Santrač, 85
KIERKEGAARD'S SUBJECTIVITY OF FAITH AND TRUTH
Vuk Jovanović, 91
PATTERN FOR FAITH OR SOMETHING ELSE? ON INTERPRETIVE DIFFICULTIES OF *SACRIFICING OF ISAAC* (GEN.22)
Jasmin Milić, Sergej Beuk, 103
SOLA FIDE: THE THIRTY-NINE ARTICLES OF FAITH OF THE ANGLICAN CHURCH (1571)
Zorica Kuburić, 119
GOD WORSHIPER MOVEMENT
Vanja Stepanović, 135
JUSTIFIED BY FAITH OR JUSTIFIED BY CHRIST
Davor Žabarac, 147
CERTAINTY IN CHRISTIANITY
Željko Stepanović, 161
GOD OR CREED
Stevo Lapčević, 175
DOUBT IN EFFICIENCY – FREEDOM AS THE RENUNCIATION OF STRUCTURE (OR: ON THE RIGHT TO THE "ABSTRACT" ARGUMENT)
Slobodan Prodić, 213
SUSPICION AS THE ELEMENT OF THE RELATION BETWEEN THE RELIGION AND POLITICS IN THE AREA OF BALKAN
Nonka Bogomilova, 223
THE UNKNOWABLE RELIGION: F. SCHLEIERMACHER AND R. OTTO
Šejla Avdić, 233
EROS AND BECOMING REAL SOUL
Maja Stojanović, 245
SAVING FAITH IN ONE WHO DOES NOT FIT THE MOLD

Daliborka Vukasović, 261
THE THOUGHT OF GOD IN THE PHILOSOPHY OF KANT AND ARISTOTLE
Amra Halilović, 269
THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND REASON – GHAZALI'S CRITICISM OF ISLAMIC PHILOSOPHY
Ognjen Stanković, 283
DOUBT AND FAITH IN HUMAN AGGRESSION – THE RELATION BETWEEN ELECTRONIC MEDIA AND AGGRESSIVE BEHAVIOUR OF MEDIA USERS
Ronald Ferdinand Grossarth-Maticek, Bojan Godina, Martin Matyk, 295
AUTONOMY AND IMAGINATION TRAINING - BASIS OF IMAGINATIVE BEHAVIOR THERAPY
Snežana Joksimović, 315
INCOMPLETE KNOWLEDGE AND UNBASED BELIEFS AS A SOURCE OF PREJUDICES
Milica Butigan, 325
SYNCHRONICITY BETWEEN FAITH AND DOUBT
Aleksandra Dimitrijević, 329
A PART OF CHANGE IN PSYCHOTHERAPY AND TRANSFORMATION IN FAITH
Milena Blagojević, Teodora Hrnjaković, 339
FAMILY LOYALTY: FROM THE UNCONSCIOUS TO THE SUBCONSCIOUS IN THE LIGHT OF FAITH, KNOWLEDGE AND DOUBT
Bojan Godina, 349
IDENTICAL ESSENCE STRUCTURES ABOUT GOD IN DIFFERENT WORLDVIEWS BASED ON RELIGIOUS DEEP STRUCTURE
Vladislava Gordić Petković, 359
MEETING EUROPE: FAITH, (RE)COGNITION AND DOUBT IN THE NOVELS BY ANDRÁS HEVESI AND ANTAL SZERB
Gordana Todorić, 369
JUDAS, A NOVEL BY AMOS OZ
Svetlana Janković, 379
FAITH AND DOUBT IN KSENIJA ATANASIJEVIĆ'S OPUS
Nenad Plavšić, 389
THE QUESTION OF GOD'S EXISTENCE IN NOVEL *THE BROTHERS KARAMAZOV*
Julijana Kojić, 429
THE HERMENEUTICS OF SUSPICION IN ELIZABETH SCHUSSLER FIORENZA'S *IN MEMORY OF HER*
Zorica Mršević, 441
STOLPERSTEIN – STUMBLING STONES – MEMORY OF THE VICTIMS OF THE HOLOCAUST
Snežana Dačić, 459
READING OF THE MONUMENT TO THE VICTIMS OF JASENOVAC – FROM THE KNOWLEDGE OF EVIL TO THE RETURN OF FAITH IN LIFE
George R. Wilkes, 469
FAITH, KNOWLEDGE AND DOUBT IN RELIGIOUS APPROACHES TO PEACEBUILDING
Slobodan Martinović, 481
WHY I DOUBT

ĐURO ŠUŠNJIĆ[1]

SEĆAM SE

Danas sam pristao da pogledam sebe vašim očima. Sada je trenutak da vam kažem kako ja vidim samoga sebe.

Živeo sam i radio povučeno i nezapaženo u ovom svetu golih interesa, nasilja i zabluda. Rano sam zapazio granice koje naša stvarnost postavlja duhu sklonom čitanju, razmišljanju, mašti i igri. Sećam se da sam skinuo naočare dok sam navodio misao iz knjige *Tragično osećanje života* Migela de Unamuna: „Pustite me da sanjam. Ako je taj san moj život, ne budite me". Jedan student me iznenada prekinu i upita: „Profesore, zašto nosite naočare a tačno i tečno čitate bez njih". Odgovorio sam mu da nosim naočare jer ne mogu da gledam stvarnost kakva jeste, već kakva *može* i *treba* da bude. Ovim rečima sam nagovestio svoje shvatanje društvene i kulturne stvarnosti (ontološki stav).

Danas zvuči zastarelo i netačno ono što je zapisao Fridrih Engels u *Ludvigu Fojerbahu i kraju klasične nemačke filozofije*: „Materijalni svet, koji očima opažamo i kome mi pripadamo, jedini je stvarni svet". Umberto Eko, dajući upute kako se piše diplomski rad, ističe: „I kvadratni koren je predmet iako ga niko nikad nije video". Na drugom mestu, u *Anti-diringu*, Engels pojačava: „Fiziko, čuvaj se metafizike". Verner Hajzenberg, u delu *Fizika i metafizika*, upozorava da *nauka govori o materiji, ali sam pojam materije nije materijalan*. Da materijalni svet nije jedini podseća nas, između ostalih, Justejn Gorder u romanu *Sofijin svet* (istorija filozofije u obliku romana). On navodi razgovor između jednog ruskog astronauta, koji je zadrti ateista, i jednog veoma poznatog i priznatog ruskog neurohirurga, koji je duboki vernik. Astronaut, siguran u ono što govori, ističe: „Ja sam nekoliko puta leteo u kosmos, ali nisam video ni boga ni anđele". A neurohirurg mirno uzvraća: „Ja sam operisao mnoge pametne glave, ali nisam video nijednu misao". Sledi neoboriv zaključak: *Postoji svet koji ne možemo čulima opažati, ali on zbog toga nije manje stvaran. Misli su stvarne kao i stvari, samo na drugi način. Misao se ne vidi, ali ona izaziva vidljive posledice, što znači da je stvarna. I sama nauka je „potvrda stvari nevidljivih", jer sva značenja su nevidljiva.*

Stvarnost se sastoji od onoga što se vidi i od onog što se ne vidi: vidljivo i nevidljivo *tek zajedno* čine našu stvarnost! Ono što se ne vidi za mene je važnije od onog što se vidi. Čovek može da gleda, a da ne vidi: gleda pojavu, ali ne vidi suštinu! Ivo Andrić je sjajno zaključio: „Ako ne mogu da vidim, neću ni da gledam". Čovek, koji se bavi naukom kao životnim pozivom, koji nije kadar da poveže

1 Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, olivera.susnjic@gmail.com

vidljivo i nevidljivo u celinu, negde je učinio omašku, ispustio istinu. Ovo je moj vrednosni (aksiološki) stav prema složenoj stvarnosti. *Logika ne trpi stvarnost*.

Sada postaje jasnije zašto su moja predavanja uvek bila molitve na drugi način, obredi na jednom drugom oltaru, pojmovno ispovedanje, iskreno i otvoreno. Jedna bivša studentica, posle dvadesetak godina, sretne me na ulici, i usput oda priznanje: „Dragi profesore, Vaša predavanja bila su toliko zanimljiva da sam ja dovodila svoje dečke da Vas čuju". Ja sam uzvratio: „Sad mi je jasno zašto je dvorana uvek bila puna".

Bio sam učitelj svih koji su želeli da uče i nauče ono što nisu razumeli i znali, a da u isto vreme postanu etički, estetički i ekološki pismeni. Moja ideja vodilja uvek je bila: raditi na sebi celog života nije samo pravo, nego i obaveza za svakoga ko drži do sebe! Svest o vlastitom neznanju, neuporedivo šira i dublja od onoga što znamo, trebalo bi da bude naša stalna pratilja. Ono što znamo samo je kap, ono što ne znamo jeste okean. Istočna mudrost potvrđuje: „Najveći deo ovoga što znamo jeste najmanji deo onoga što ne znamo". Znanje je ograničeno, neznanje je neograničeno. Eto glavnog razloga zašto ljudi iz nauke, po prirodi stvari, moraju biti skromni. Dobro reče Sonja Tomović Šundić u pesmi „Poetika mrtvih": „Ne mogu vam pomoći, znanje je moje oskudno, neznanje, bliže istini". Mudrost je više od učenosti, jer ima učenih koji nisu mudri.

Izumire renesansni, duhovni čovek, nazvan čovekom sa više glava. Na njegovo mesto stupio je uski stručnjak – uvreda za celu kulturu i vlastite snove. To ustručavanje odvodi u neku vrstu ludila koje još nema pravog imena. Sve što je čovečanstvo naučilo u svom iskustvu kroz vekove, i pohranilo u svoj jezik, običaje i ustanove, nalazi se nadohvat ruke svakoj mladoj duši, koja se tek otvara pred životom. Jer vredna teološka, filozofska, umetnička i naučna dela uvek su mlada, trajno zeleno drveće spoznaje, cvetovi duha koji ne venu, i koji deluju onoga trena kad im se približi radoznali um. Reč je o povratku čoveka istinskim vrednostima života nakon dugog zanemarivanja, odbacivanja i zaboravljanja, naročito u nauci. Jer ovde se ne odgovara samo na strogo naučna pitanja, nego se zahteva i *odgovornost* za ono što nauka radi ili ne radi, a trebalo bi da radi: da ima svest o samoj sebi i granicama svoje metode! Tako se ona otvara za dijalog sa filozofijom, religijom i umetnošću reči. Bez kritičke svesti svet ulazi u stanje nove nepismenosti, nove neodgovornosti, temeljnog neznanja – u tzv. kulturu čula. *Bez uopštavanja svako znanje se svodi na lično iskustvo*.

Način na koji pišem govori nešto o stvarnosti koju želim da opišem: iznad činjenica koje opisuje hladni naučni razum, lebdi oblačić toplog ljudskog sna, ali i taj san spada u stvarnost, jer bi bez njega ona bila bitno siromašnija. Borislav Pekić umeo je reći: „Ne sanjam, o snu govorim", kao što se govori o misli, nadi, veri. Bio sam naučnik a u isto vreme i umetnik reči, što znači da sam živeo na vrhovima mišljenja i nadanja. Onaj ko misli i ko se nada, taj nužno sanja i strada (Borhes govori o snu kao zakopanom blagu). Reč je o gnoseološkom stavu.

Ja sam čovek koji na svoj način, malo drukčiji od običnog, raspoređuje reči našeg jezika, da bi ispričao istine koje se ne tiču samo njega, nego i svih nas. Možda sam napisao nešto vredno, ali kad bolje promislim, to ne pripada meni, već jeziku, tradiciji i kulturi koja me uzdigla iz bezimenosti i prosečnosti. Horhe Luis Borhes u pesmi „Čitalac" ističe: „Neka se drugi hvališu stranicama koje su napisali, ja se gordim onima koje sam pročitao. Ali tokom svih ovih godina propovedao sam strast prema jeziku".

Ako je ovako shvaćen jezik u temelju svega, onda se proučavanjem jezika u stvari izučavaju sve druge humanističke discipline. *Jezik pruža uvid u sve ostale tvorevine kulture, koje su i same jezici.* To je tzv. linguistic turn (jezički zaokret, preokret). „Ko kaže jezik, kaže kultura."[2] „Ako je kultura kuća, onda je jezik ključ ulaznih vrata i svih soba unutra. Bez njega... možeš da zalutaš, da ostaneš bez istinskog doma i utemeljenog identiteta."[3] „I upravo mi – pisci, mislioci, novinari, filozofi – treba da se latimo zadatka da kod svojih čitalaca iznova probudimo veru u stvarnost i istinu, i da to učinimo posredstvom jednog novog jezika, krenuvši od samih njegovih temelja."[4]

Za objašnjenje i razumevanje ovako shvaćene stvarnosti mora se imati odgovarajući jezik. I ja sam ga našao: za *objašnjenje* pojava koristim pojam, za *razumevanje* značenja upotrebljavam simbol! Ja ne uvodim simbol umesto pojma, nego samo u slučaju kada je pojam nemoćan da se približi iskustvu (na primer mističnom). Čovek je stvorio simbol (metaforu) o onome o čemu nije mogao da odredi jasne i razgovetne granice. Simbol je stvoren da nagovesti tajnu, i da je u isto vreme *zaštiti* od jednostranog (racionalnog) tumačenja. Baš zato što pored pojma koristim i simbol, mnogima se učinilo da pevam svoju nauku. Ali moja nauka ne izaziva pevanje, nego teorijsko mišljenje. Jedan duhoviti student predlagao je da se na moju nadgrobnu ploču upišu reči: „Ovde leži Đuro, umro od teorije".

Savremena nauka je umorna od silne tehnike koja se gotovo osamostalila, jer je izgubila vezu sa teorijom. Nauka ima previše tehnike a premalo duše. Ona hoće sve da izmeri, jer smatra da je meriti isto što i znati. Tako se desilo da smo iz doba visokih ideja i nerazvijene tehnike ušli u doba usavršene tehnike i prizemnih ideja, i teorija srednjeg obima, iza kojih, u stvari, stoji shvatanje čoveka nižeg ili osrednjeg duhovnog stanja. Ovo vam govori ostarelo iskustvo, ali ne i zastarelo iskustvo. Moja oštra kritika empirijskih istraživanja, koja se iscrpljuju u prikupljanju, opisivanju i merenju činjenica, dovela je do zanemarivanja ili čak odsustva teorije. Praktični duh bio je, a i danas je, nadmoćan teorijskom! *Nauka prelazi u tehnologiju*.

Istočne i zapadne mudrace odavno nosim u sebi: opterećen sa 90 godina svoga iskustva i stolećima tuđe mudrosti! Ko me pažljivo čita, osetiće da iznad svake rečenice lebde senke večnih duhova. Onim što su mislili i činili, moji učitelji

2 Žak Lakarijer, *Rečnik zaljubljenika u Grčku*, Službeni glasnik, Beograd, 2009, str. 42.

3 Haled Hoseini, *A planine odjeknuše,* Laguna, Beograd, 2013, str. 389.

4 Salman Ruždi, *Istina je na svim jezicima ista*, Vulkan izdavaštvo, Beograd, 2021, str. 218.

upleli su najlepši deo sebe u moje stvaranje. Njihove misli, otežale od smisla, i danas mi zagrevaju dušu. Ponovio sam neke njihove misli, *ali na način na koji sam ih ja razumeo i svojim jezikom*. Tako se njihova misao ne ponavlja, ona se *obnavlja* na jednom drukčijem iskustvu koje otkriva, a da toga ne mora biti svesno, njene misaone zalihe. Tako sam izbegao da budem slika i prilika nekog velikog pokojnika. Samo tako njihove misli ostaju otvorene za nove susrete i sebi obezbeđuju posao u budućem vremenu. Dakle, uticaja je bilo, ali uzora nisam imao: čitao sam mnoge, uticaje su izvršili neki! Uticali su na mene, ali nisu ograničili moju slobodu. Oni su bili moji učitelji, ali ne i moji gospodari. Srećan je onaj ko ima dobrog učitelja, nesrećan je ako ne može ili ne zna da se na vreme odvoji od njega. Aristotel je voleo Platona, ali ga to nije omelo da izjavi: „Drag si mi Platone, ali istina mi je još draža". *Toga trenutka misao o ljubavi prelazi u ljubav prema misli*.

Ja sam oduvek sledio čuveni moto: „Misli kao skeptik, radi kao fanatik". Svaka moja misao prošla je kroz sito sumnje: u izvesnoj meri, za mene pisati znači ostaviti trag o svojim sumnjama! Uvek sam dobrom teorijom prkosio lošoj stvarnosti. Treba vremena da se moja reč čuje u ovom usnulom duhu vremena. Položaj je beznadežan, ali nije sve izgubljeno. *Nadom se život hrani i brani od svakog zla*. Oživljavanje nade – to je zadatak onih koji dolaze posle mene. *Volje ima tamo gde se sluti ili vidi mogućnost promene*.

Na kraju da se zahvalim svima redom na moj način. Hvala ovoj četvorici majstora javnih nastupa, koji su me predstavili verno, kao na tacni, koji su biranim rečima govorili o mom delu. Uporediću njihovu sliku o meni sa mojom o sebi, kako bih otkrio kakav sam u stvari. Veliko hvala izdavaču ove knjige, direktoru Instituta Goranu Bašiću i *Institutu društvenih nauka*, mojoj drugog kući, u kojoj sam činio prve korake u nauci o čoveku, u kojoj sam se duhovno rodio, takoreći progovorio, napisavši prvu knjigu (pre gotovo 60 godina, kada mnogi od vas nisu bili ni rođeni). Hvala *vama* koji ste odvojili malo svoga vremena i svratili u naše vreme, da čujete glasove malobrojnih, koji veruju da za smisao još ima nade. Hvala *onima* koji su ostali ravnodušni, jer ako ne čine dobro, bar su se uzdržali da čine zlo, a to ovde nije malo. Hvala *onima* koji su me osporavali, jer kad su oni bili protiv, znao sam da sam na pravom putu. Hoću da verujem: i kada me hvale i kada me kore uvek me vole!

Hvala na ovim trenucima pažnje.

SAŠA POPOVIĆ[1]

TIHOVANJA ĐURA ŠUŠNJIĆA – IDEJA ZA ŽIVOT[2]

Susret sa Đurom Šušnjićem dogodio se krajem devedesetih godina (XX vijeka) u Kotoru, na jednom okruglom stolu o toleranciji. Bilo je tada rizično pozvati slobodne ljude da govore o virusu nacionalizma, koji se u to vrijeme širio brzinom požara i sve pretvarao u pepeo, o potrebi za međusobnim razmijevanjem, dijalogom, o besmislu rata, materijalnim i duhovnim razaranjima. Tada su mrzjeli one koji nikoga ne mrze! Zato je taj razgovor bio isto što i poziv na ljubav u doba kolere.

Mnogo godina nakon prvog susreta, sreli smo se ponovo. Ovoga puta u jednom zborniku radova o demokratiji[3], gdje su se naši tekstovi međusobno prepoznali. Naše prijateljstvo krenulo je lako, jer se mudra misao lako prima na mladu dušu. Tako je, zapravo, počelo pretvaranje slučaja u sudbinu.

Moja prva asocijacija na Đura Šušnjića kao čovjeka jeste fascinantan način na koji tiho govori, piše i radi, a tako glasno se čuje kada govori, o čemu piše i kako radi. I upravo zato njegovo ime postalo je sinonim za mudrost i lozinka za one koji se po mudrosti međusobno prepoznaju. Po tome je, kao ona loptica-skočica iz njegovog djetinjstva, visoko odskočio od običnog i uobičajenog.

Želim da govorim o tihovanjima Đura Šušnjića. Tihovanje, odnosno isihazam je duhovna praksa pravoslavnih monaha, koji osluškivanjem unutrašnje tišine bića nastoje da čuju poruke Boga. O tome govorim jer sam prepoznao da je Đuro Šušnjić tihovao na razne načine.

Tihovao je u našim susretima, sve dok se iznenada ne bi pojavio na vratima mog kabineta i unio mi radost neočekivanog susreta i darove plodnih razgovora.

Tihovao je na predavanjima, gdje su studenti njegov tihi glas osluškivali kao da čekaju poruke s neba, sve dok se ne bi prolomili gromoglasni aplauzi na kraju časa.

Tihovao je u medijima, a ja ga molio da to ne čini, sve dok i sam nisam shvatio da bi tako njegove mudre riječi bile zatrpane talogom svakodnevnog života.

Tihovao je, kako sam kaže, i kada je trebalo javno i glasno da opovrgne optužbe i klevete zavidnih i zlonamjernih.

Dok sam nizao Đurova razna tihovanja, sasvim slučajno natrčao sam na misao Morisa Merlo-Pontija, koji o filozofiji kaže: *„Ona želi da dovede do izraza same*

1 Univerzitet Crne Gore, Ekonomski fakultet, sasap@ucg.ac.me

2 Besjeda povodom promocije zbornika radova Život za ideju - misao i delo Đura Šušnjića, Institut društvenih nauka, Beograd, 30.11.2023. godine.

3 *21 priča o demokratiji - grupa autora*, Centar za građansko obrazovanje, Podgorica, 2005.

stvari iz dubine njihove tišine.“[4] O kako sam zahvalan Merlo-Pontiju koji mi je ovim riječima pomogao da bolje izrazim Đurovo filozofsko tihovanje.

Ipak, imam utisak da najdublje tihuje u svojoj religiji, kako intimnoj, tako i naučnoj. On ne postavlja pitanje: Vjerujete li u Boga?, već Vjerujete li Bogu? jer prvo pitanje traži da se odredimo prema postojanju Boga, a drugo podrazumijeva da se odredimo prema Njegovim namjerama. Zato Đuro Šušnjić od nas ne očekuje da vjerujemo po svaku cijenu, već nam suptilno ukazuje na cijenu (ne)vjerovanja.

Đuro Šušnjić je izabrao tihovanje ne da bi pobjegao od svijeta, već da bi ga svijet bolje čuo. Iz njegovih tihovanja nastale su vrijedne knjige, studije, eseji, govori i prikazi, kojima nam je podario svoj unutrašnji svijet, da dopunimo sopstveni.

U svojoj nauci o religiji ne osjeća se kao u toplom domu u kojem svakodnevni obred ne smije da remeti prijeku narav Oca. Naprotiv, u *Tihoj Molitvi* njegov odnos s Bogom je duboko ličan. Ne prihvata da kroz kolektivno spasenje izbjegne ličnu odgovornost. Kada se obraća Bogu, postavlja za sebe i nas važna pitanja. Dok obični ljudi, obično u strahu, čekaju Očev konačni odgovor, Đuro odvažno i dalje postavlja pitanja. Đuro pita, a Bog se brani ćutanjem! A što bi odgovarao, kada je sve fino zapisao u velikoj knjizi prirodnog zakona, pa ko zna da čita, nek' se odvaži da pita. Đuro kaže: „Ko ne pita, njemu se ništa ne otkriva“.[5] Zato se njemu otkriva i on nam te objave prenosi u svojim djelima.

Postavljao je pitanja i Baruh Spinoza. Drugačije nije mogao doći do mudrog zaključka o đavolu da „ako molitve mogu pomoći, onda bi se za njegovo spasenje moralo moliti“[6]. I zaista, kada se pàli anđeo vrati među prave anđele, nestaće sva patnja ovoga svijeta.

Kao naučnik, Đuro Šušnjić predlaže objedinjeni pogled na svijet, gdje čelična granica između nauke i umjetnosti ne blokira hod ka Istini. Takođe, ukazuje na to da put ka Istini treba tražiti i tamo gdje nema jasnih granica između pojedinih naučnih disciplina. Drugačije ne bismo mogli uvidjeti da je etika moralna estetika, da je sociologija društvena biologija, istorija pokretna geografija, a muzika zvučna matematika.

Od naučne pretpostavke do naučne istine daleko je koliko i od naučne do apsolutne Istine. Metodolog Đuro Šušnjić bavio se prvom distancom, a filozof Đuro Šušnjić drugom. To su tračnice njegovog naučnog putešestvija.

Ono što zovemo naučnom istinom još uvijek je samo istinito, ali ne i sama Istina. Profesora Šušnjića, naučnika-filozofa, ne interesuje mozaik malih otkrića, već ona velika i potpuna Istina, koja se istovremeno krije u vidljivom i nevidljivom, u čulnom i vančulnom, u zvuku i ehu. Dok osluškuje svijet, on liči na astronoma koji prati eho svemira da bi otkrio uzrok njegovog nastanka. Ali, umjesto Velikog praska, Đuro otkriva veliki vatromet ideja nad prazninom čovjekovog bitisanja i on postaje predmet njegovog istraživanja.

4 Moris Merlo-Ponti: *Vidljivo i nevidljivo*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2012, str. 14

5 Đuro Šušnjić: *Zašto esej? (rasprava o metodi)*, Život za ideju - misao i delo Đura Šušnjića, Institut društvenih nauka, Beograd, 2023, str. 248

6 Radmila Šajković, Filozofija Baruha Spinoze, predgovor u Baruh de Spinoza *Etika,* Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1983, str. XI

Pisani prostor teksta i uramljeni prostor slike tek su rasuti odlomci velike Istine. U njima ona zasija kada ih obasja svjetlost duha. Tako bljesnu i perle kada se raspu nakon što se pokida nit koja ih spaja. Upravo ta vezivna nit, koja se ne vidi od gusto nanizane stvarnosti, ono je za čim traga filozof Đuro Šušnjić. Kao filozof religije, slijedi nit koja spaja Boga i čovjeka, kao antropolog prati nit između čovjeka i duha, a kao sociolog pokušava da razmrsi niti gustog tkanja društvenih odnosa. I sâm sebi Đuro liči na nit: „Ja sam kao struna napeta i razapeta“ povjerava nam se u svojoj *Tihoj molitvi*.

Zašto volim da čitam Đura Šušnjića? Zato što nas od pojava, preko pojmova i značenja vodi do sudbine, jer kako vidiš, tako živiš. Zato što nam budi uspavano unutrašnje oko, kojim se jedino vidi u mraku, društvenom ili ličnom, svejedno, i time nudi neposredniji uvid u prirodu stvari, njihova značenja i tumačenja. Ono što je racionalnim nožem rasječeno, profesor Šušnjić hoće da vrati u pređašnje stanje time što imanentni svijet izlaže transcendentnom strujanju duha. Hoće poruke kojima je Priroda u praiskonu progovorila da sagleda bez ožiljaka. Čitam ga jer razapinje prostor našeg misaonog iskustva.

Primjećujem da se istanačani senzibilitet Đura Šušnjića prema svijetu i čovjeku kontunuirano prožima kroz njegov rad. Prisutan je u njegovim djelima kao duhovna konstanta, kao njegova osobenost. Očigledno, to je rođenjem dobio, a sve ostalo morao je uraditi sam.

Profesor Đuro Šušnjić je moderni prosvjetitelj – strog u pouci, nježan u pristupu, mudar u zaključku. U namjeri da prekorači činjenice on se u Etici bavi neizrečenim, u Estetici neizrecivim, u Kulturi nedorečnim. U svemu tome, upozorava na duhovni katabolizam savremenog čovjeka, opčinjenog materijalnim spektaklom.

Ono što je zadatak hirurga pri operaciji na otvorenom srcu, to je za profesora Šušnjića zadatak otvorene antropologije. Ko god hoće ljudsko srce da oslobodi iz kaveza grudi, da ga pusti da poleti, mora da zna da time od čovjeka može da napravi stvar. Zbog toga Đuro Šušnjić trpi onu esencijalnu patnju filozofa i naučnika koja se začinje u okovanom srcu željnom da zaviri u kosmos.

Nikada mu nije dodijeljeno počasno zvanje „profesor emeritus“. Ali, za razliku od mnogih, on nije dobio ni zvanje „profesor e**fe**meritus“. Naprotiv, njegove će se riječi brižno čuvati u riznici sociološke misli i srcima njegovih slušalaca i čitalaca.

Na samom kraju, poslužiću se njegovim ubojitim oružjem - inverzijom riječi do novog smisla. Tu ideju divno opisuje američki pjesnik Emet Vilijams u pjesmi *Fish Poem* u kojoj ribe na škrgama nose upisano po jedno slovo engleskog alfabeta i, tako, plivajući, uvijek iznova grade drugačiji poredak slova, odnosno drugačije riječi i poruke. Đuro Šušnjić promjenom poretka riječi u svojim rečenicama kreira novi smisao i olakšava pristup suštini. Evo, da pokušam i ja: smatram da bi budući zbornik radova o Đuru Šušnjiću trebalo da dobije naslov inverzan postojećem, odnosno da umjesto *Život za ideju - misao i djelo* Đura Šušnjića on glasi *Misao i djelo Đura Šušnjića - ideja za život!*

ELIEZER PAPO

BESJEDA O ČOVJEKU KAO BOŽANSKOM EKSPERIMENTU NA TEMU VJEŠTAČKE INTELIGENCIJE (JEDNO SAVREMENO ČITANJE MAJMONIDESA I MAJMONIDIJANSKO ČITANJE TORE)

Poštovanje i šalom (mir) svim učesnicima. Koristim priliku i da se zahvalim organizatorima na pozivu da učestvujem u radu konferencije. Žao mi je što ne mogu da učestvujem trodimenzionalno, ali bolje je ikako nego nikako. Jednako tako, žao mi je i što sam propustio prethodne 22 konferencije, ali vidim da neki od zbornika mogu da se pronađu onlajn, tako da ih ovih dana polako skidam i iščitavam, pa zbog toga imam osjećaj da retroaktivno učestvujem, ako ništa - pasivno, u onome čime ste se bavili.

Što se tiče moje današnje besjede, nije da nisam znao šta je tema konferencije, nego sam mnijenja da je ono što vjerujemo o čovjeku podjednako bitno za razumijevanje fenomena vjere, kao ono što vjerujemo o Bogu. Drugim riječima, antropologija je preduslov svake teologije. Budući da ću na koncu besjede doći do zaključka da je čovjek u stvari uređaj za vjeru (s tim što riječ vjera ovde nikako ne treba shvatiti u teoretskom smislu sveukupa dogmi, nego u praktičnom - kao proces bogopoznanja), jasno je da je pitanje čovjeka kao božanskog eksperimenta na temu vještačke inteligencije i te kako povezano sa temom konferencije.

Neposredno i posredno stvaranje

Da se prisjetimo malo sadržaja cijelog prvog poglavlja Prve knjige Mojsijeve. Za pomnije čitaoce ono govori o dvjema vrstama stvaranja: neposrednom i posrednom stvaranju. Možda nije zgoreg da se uporede intervali neposrednog i posrednog stvaranja, te njihovi objekti. Neposredno stvaranje (Bog kaže budi, i ono bude) počinje prvoga dana, stvaranjem svjetla (*I reče Bog **neka bude** svjetlo, i bi svjetlo*, stih 3.), nastavlja se drugoga dana, stvaranjem svoda nebeskog (*Potom reče Bog: **neka bude** svod posred vode, da rastavlja vodu od vode*, stih 6.), i završava se četvrtog dana, stvaranjem sunca i mjeseca (*Potom reče Bog: **neka budu** vidjela na svodu nebeskom… i bi tako, i sačini Bog dva vidjela velika: vidjelo veće da upravlja danom, i vidjelo manje da upravlja noću, i zvijezde*, stihovi 14-16). Naspram pojava stvorenih neposrednim stvaranjem stoje pojave stvorene posrednim stvaranjem. Njih Bog ne stvara sam i lično, jezikom (budi i ono bude),

nego delegira stvaranje već stvorenim pojavama, koje onda aktuelizuju potencijal koji je u njih ugrađen samim njihovim stvaranjem. Posredno stvaranje počinje trećega dana, kada se Bog obraća zemlji i zapovijeda joj da ona iznjedri floru (*Opet reče Bog: Neka se otravi zemlja travom, biljem koje nosi sjeme i drvetom koje daje plod, svoje vrste,* stih 11), nastavlja se petoga dana, kada Bog kaže vodi da se ogmiže gmizavcima[1] i pticama da se zaptice (*Potom reče Bog:* ***neka se ogmižu vode*** *gmizavcima u kojima je duša,* ***i ptice neka se zaptice*** *na zemlji pred svodom nebeskim*, stih 20) i završava se šestoga dana, kada Bog kaže zemlji da iznjedri faunu (*Potom reče Bog:* ***Neka zemlja pusti iz sebe*** *duše žive po vrstama njihovim, stoku i sitne životinje i zvijeri zemaljske po vrstama njihovim,* stih 24).

Direktnim stvaranjem stvoreni su, dakle, svjetlo; svod nebeski; sunce i mjesec; ili sve one pojave koje su na drevnom Srednjem istoku često bivale obogotvorene. Dubinski teološki razlog je više nego očigledan: treba da se zna ko je stvarno Bog, Subjekt Stvaranja, a ko je puki objekat stvaranja; što bi narod rekao: ko kosi, a ko vodu nosi. Uporedo, indirektnim Božijim stvaranjem nastale su flora i fauna.

Jadan čovjek; ni dana, ni odjeljka

Ono što je bitno za ovu današnju besjedu je uočavanje činjenice da je stvaranje čovjeka, ili barem prva priča o stvaranju čovjeka, neizdvojeni i nerazdvojivi dio jedinstvene tekstualne jedinice koja govori o stvaranju faune, dakle: stoke, sitnih životinja i zvijeri zemaljskih. Kakav iznenadni torpedo u same temelje naše antropocentrične i narcisoidne slike o nama samima. Očekivali bismo da stoka i zvjerinje dobiju svoj dan, a ljudi svoj. Da stoka i zvjerinje, recimo, nastanu šestog – a čovjek, glavom i bradom, u svoj slavi svojoj, sedmog dana; dok bi željeni počinak eventualno mogao da bude odgođen za osmi dan (kao buduće obrezivanje). Ili, ako je već jako važno da se stvaranje svijeta predstavi kao sedmodnevni projekat, šta bi smetalo da su stoka i zvjerinje nastali dana petoga poslije podne, nakon što su istoga dana ujutru već nastali reptili, ribe i ptice. Zašto reptili, ribe i ptice imaju svoj (peti) zaseban dan, dok su ljudi stvoreni u kompletu sa stokom i zvjerinjem? Nakon udubljivanja izgleda da stvari postaju još gore, ajde što nismo dobili zaseban dan, ali zar bar nismo mogli da dobijemo svoj vlastiti odjeljak? Zar smo baš morali da budemo *sprpljani* sa *sve* stokom i zvijerima u istu neprekinutu tekstualnu jedinicu?

1 Nisam nesvjestan činjenice da nijedan srpski prevod Biblije ne prevodi hebrejske glagole *jišreṣu* i *je'ofef* kao *neka se ogmižu* i *neka se zaptice*, ali šta da se radi kada original ne ostavlja drugačiji izbor, pa čovjek mora da se rukovodi onom Aristotelovom: *Drag mi je Platon, ali mi je draža istina* (parafraza *Nikomahove etike* 1096a11–15).

Evo, kako to izgleda na izvornom jeziku Biblije, na hebrejskom:

כ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׁרְצוּ הַמַּיִם שֶׁרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל־הָאָרֶץ עַל־פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמָיִם׃ כא וַיִּבְרָא אֱלֹהִים
אֶת־הַתַּנִּינִם הַגְּדֹלִים וְאֵת כָּל־נֶפֶשׁ הַחַיָּה ׀ הָרֹמֶשֶׂת אֲשֶׁר שָׁרְצוּ הַמַּיִם לְמִינֵהֶם וְאֵת כָּל־עוֹף כָּנָף לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים
כִּי־טוֹב׃ כב וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים לֵאמֹר פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת־הַמַּיִם בִּימֵּים וְהָעוֹף יִרֶב בָּאָרֶץ׃ כג וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר
יוֹם חֲמִישִׁי׃ {ס}
כד וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ בְּהֵמָה וָרֶמֶשׂ וְחַיְתוֹ־אֶרֶץ לְמִינָהּ וַיְהִי־כֵן׃ כה וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־חַיַּת
הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְאֶת־הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְאֵת כָּל־רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב׃ כו וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם
בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בִדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל־הָאָרֶץ וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ׃ כז וַיִּבְרָא
אֱלֹהִים ׀ אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם׃ כח וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם
אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת־הָאָרֶץ וְכִבְשֻׁהָ וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל־חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל־הָאָרֶץ׃ כט וַיֹּאמֶר
אֱלֹהִים הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת־כָּל־עֵשֶׂב ׀ זֹרֵעַ זֶרַע אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ וְאֶת־כָּל־הָעֵץ אֲשֶׁר־בּוֹ פְרִי־עֵץ זֹרֵעַ זָרַע לָכֶם
יִהְיֶה לְאָכְלָה׃ ל וּלְכָל־חַיַּת הָאָרֶץ וּלְכָל־עוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכֹל ׀ רוֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת־כָּל־יֶרֶק עֵשֶׂב
לְאָכְלָה וַיְהִי־כֵן׃ לא וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה־טוֹב מְאֹד וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם הַשִּׁשִּׁי׃ {ס}

Slika predstavlja dio prvog poglavlja Prve knjige Mojsijeve. Prvi odjeljak obuhvata priču o petom (stihovi 20 - 23), a drugi o šestom danu stvaranja (24 - 31). Izvorno, različite knjige hebrejske Biblije dijele se na odjeljke i stihove. Podjela na poglavlja, te numeracija kako poglavlja tako i stihova predstavljaju hrišćanski tehnički dodatak hebrejskoj Bibliji. Iz perspektive jevrejske teologije, za ispravno razumijevanje unutrašnje logike teksta, neophodno je pratiti izvornu podjelu na odjeljke. Stoga se, čak i štampana izdanja hebrejske Biblije, trude da dočaraju čitaocu raspored teksta na svitku, kako su se Petoknjižje, knjige proroka i knjige spisa izvorno pisale. Odjeljak, kao tematska cjelina, na hebrejskom se zove *perašija*. Postoje dvije vrste *perašijot*: one koje počinju od početka novog reda, takva *perašija* zove se *perašija petuḥa* (otvoreni odjeljak), i *perašijot* koje počinju u istom redu u kome se završava prethodni odjeljak, nakon razmaka od devet praznih slovnih mjesta; takva *perašija* zove se *perašija setuma* (zatvoreni odjeljak).[2] Obratite pažnju da se čak i u štampanom izdanju hebrejske Biblije na kraju svakog odjeljka pojavljuju vitičaste zagrade i u njima ili hebrejsko slovo *pe*, koje označava otvoreni odjeljak ili hebrejsko slovo *sameh,* koje označava zatvoreni odjeljak.

Cijeli cjelcati šesti dan stvaranja, kao što sam već podvukao, čini jedan jedini odjeljak (stihovi 24 - 31). Ako sam se dosad uglavnom držao Daničićevog prevoda, koji je jedan od najboljih prevoda uopšte i posve sigurno još uvijek najbolji na eks-jugoslovenskom govornom području, sada to već više nije moguće, iz prostog razloga što je za ovu besjedu neophodno ponuditi prevod koji laserski precizno reflektuje pažljivo kalibrisani biblijski iskorak:

2 U slučaju da je nemoguće obezbijediti devet praznih slovnih mjesta i napisati barem prvu riječ nove *perašija* u istom redu, onda se nova *perašija* počinje u novom redu, ali ne od početka reda (kao otvoreni odjeljak), nego nakon nekoliko praznih slovnih mjesta. Ovakav „smaknuti“ odjeljak samo je podvrsta zatvorenog odjeljka.

Potom reče Bog: neka zemlja pusti iz sebe dušu živu po vrstama svojim, stoku i sitne životinje i zvijeri zemaljske po vrstama svojim. I bi tako. I načini Bog zvijeri zemaljske po vrstama svojim, i stoku po vrstama svojim, i sve sitne životinje prizemne po vrstama svojim. I vidje Bog da je dobro. Potom reče Bog: da načinimo čovjeka po kipu našem, kao sličnost nama, pa da gospodare ribama morskim i pticama nebeskim i stokom i svom zemljom i svim sitnim životinjama koje se miču po zemlji. I stvori Bog čovjeka ni iz čega, po kipu svome, po kipu Božijem stvori ga ni iz čega; muško i žensko stvori ih ni iz čega. I blagoslovi ih Bog, i reče im Bog: rađajte se i množite se i napunite zemlju i osvojite je, i gospodarite ribama morskim i pticama nebeskim i svim zvjerinjem koje se miče po zemlji. I reče Bog: evo, dao sam vam sve bilje što se sjemenom sjemenā, koje je širom sve zemlje, i svako drvo na kome je plod koji se sjemenom sjemenā; vaše je, za ishranu. A svom zvjerinju zemaljskom i svim pticama nebeskim i svemu što se miče na zemlji i u čem ima duša živa, svu zelen i bilje za ishranu. I bi tako. I pogleda Bog sve što je načinio, i gle, sve je dobro veoma. I bi veče i bi jutro, dan šesti.

Da se usresredimo prvo na stihove 26 i 27: *Potom reče Bog: da načinimo čovjeka po kipu našem, kao sličnost nama, pa da gospodare ribama morskim i pticama nebeskim i stokom i svom zemljom i svim sitnim životinjama koje se miču po zemlji. I stvori Bog čovjeka ni iz čega, po kipu svome, po kipu Božijem stvori ga ni iz čega; muško i žensko stvori ih ni iz čega.* U hebrejskom originalu, u dijelu stiha koji sam preveo kao *po kipu svome, kao sličnost nama,* stoji *beṣalmenu kidmutenu.* Radi se o dvije imenice: *ṣelem* i *demut.* Imenicom *ṣelem* u staro-hebrejskom jeziku označava se neznabožački kip ili kumir boga (uporedi akadsko *ṣalmu* – kip, ikona). *Demut* na hebrejskom znači sličnost. Jednoj imenici prethodi prijedlog *be* - u, a drugoj *ke* – kao; zato što je jedna stvar već ostvarena, dok je druga tek mogućnost. Obje imenice se završavaju posvojnim sufiksom *nu* za prvo lice množine. Dakle, *beṣalmenu kidmutenu* znači *po kipu našem, kao sličnost nama.*

Izvrtanje paganske čarape

O čemu se ovde zapravo radi? Ljudi drevnog Srednjeg istoka pravili su glinene kipove bogova (*ṣelem*). Naravno, jedan lončar može svakodnevno da izvaja mnoštvo takvih kumira. To, naravno ne znači da je svaki od njih automatski obožen. Potreban je obred posvećenja kojim se duh priziva u kip. Tek nakon što se božiji duh nastani u kipu, on postaje *ṣelem* - idol, kumir, stanište boga, slika i prilika boga. Već u ovoj prvoj priči o stvaranju čovjeka (a već u sljedećem poglavlju slijedi još jedna, skoro potpuno naopačke izvrnuta), Tora polaže temelje svojoj revolucionarnoj deantropoteizirajućoj teocentričnoj antropologiji. Čovjek nije

Bog! Uobličivši kipić po obličju svome i udahnuvši u njega dah života (motiv detaljnije razrađen u drugoj priči o stvaranju čovjeka), čovjek ne može stvarno stvoriti Pravoga Boga. Upravo obrnuto, Pravi Bog je taj koji je čovjeka stvorio kao *ṣelem*, kao kip. Kip koji se kreće. Djelatni kip. Savremenim jezikom rečeno: robot.

Sada je trenutak da obratimo pažnju na jedan redovan previd. Većina ljudi prilikom prvih nekoliko čitanja prvog poglavlja Prve knjige Mojsijeve, naime, ne primijeti činjenicu da je jedna od dviju imenica koje se pojavljuju u propoziciji (26. stih) naglo iščezla pri izvršenju propozicije (27. stih). Propozicija obuhvata i *ṣelem* i *demut,* i kip i sličnost. Stih doslovce kaže *da načinimo čovjeka beṣalmenu (po kipu svome), kidmutenu (poput podobija našeg).* Međutim, pri izvršenju ostaje nam samo *ṣelem* (kip), dok *demut* volšebno iščezava: *I stvori Bog čovjeka ni iz čega, beṣalmo (po kipu svome), beṣelem (po kipu) Božijem stvori ga ni iz čega.*

Po jevrejskom učenju Tora je ljubomorna. Ona namjerno podapinje nogu površnim „udvaračima". Onima koji bi da je osvoje na brzinu. Onima koji s njom flertuju lijevom nogom. Takav brzopleti čitalac vidi dvije imenice u 26. stihu i dvije imenice u 27. stihu, pa pošto je dosad navikao da su propozicija i izvršenje uvijek manje-više isti (npr. stihovi 11 i 12: *Neka se otravi zemlja travom, biljem koje nosi sjeme i drvetom koje daje plod, svoje vrste. I bi tako, i pusti zemlja iz sebe travu, bilje, što nosi sjeme, po vrstama svojim i drvo rodno, koje donosi plod u kome je sjeme njegovo na zemlji, svoje vrste*), on čita dijagonalno i ne uviđa da se u izvršenju umjesto *ṣelema* i *demuta,* kipa i sličnosti, dva puta pojavljuje kip. Zašto? Zato što je *ṣelem* (kip) zadatost, ono što je Bog već dao, dok je *demut* (sličnost) tek potencijal. Potencijal čije ostvarenje ne zavisi od Boga. Nego od koga, pitate se? Možda upravo od onoga kome se Bog obraća kad kaže *da načinimo čovjeka.* Radi se o pitanju koje se ionako samo od sebe nameće.

Stoljećima, ako ne i milenijumima, lomila su se koplja oko pitanja kome se Bog obraća tim stihom. Neki hrišćani kažu tu se radi o Svetom Trojstvu, Jevreji kažu kakvo trojstvo, to je carska množina, kao: *Mi po milosti Božijoj, taj i taj, car tog i tog,* i Bog tu zapravo samo razmišlja naglas. Drugi komentatori, opet, kažu da se Bog obraća anđelima. Četvrti kažu... i tako u nedogled.

Majmonides, verzija 2023

Čitanje koje predlažem ovom besjedom je u osnovi jedno savremeno majmonidijansko čitanje. Majmonides je, naravno, Rabenu Moše (Mojsije) ben Majmon (Kordova 1135 - Fustat, kod Kaira, 1206), najveći jevrejski kodifikator poslije Mojsija. Stih iz Pete knjige Mojsijeve (34:10) veli: *Nije ustao više prorok u Izraelu poput Mojsija, koga Gospod poznavaše licem k licu.* Tolika je fama koju Majmonides uživa u narodu, da je narodni genij (dopisujući se sa gore navedenim biblijskim stihom) njemu u čast skovao iskaz: *Od Mojsija do Mojsija nije ustao više prorok u Izraelu poput Mojsija.* Drugim riječima: *Od Mojsija koji nam je*

dao Toru do Mojsija Majmonidesa nije ustao prorok u Izraelu poput Mojsija, ali s Majmonidesom već jeste. Majmonides je zasad još uvijek najveći jevrejski filosof svih vremena, a majmonidijanci bi bili oni koji nastavljaju da primjenom njegovih metoda razvijaju njegovu misao, obogaćujući je svim saznanjima koja su od Majmonidesovih vremena do danas unaprijedila naše razumijevanje ustrojstva koje Tora uspostavlja. Savremeno majmonidijansko čitanje bilo bi, dakle, tumačenje koje se ne pojavljuje kod samog Majmonidesa, ali se može reći da predstavlja savremeni plod primjene njegove, ponešto ažurirane, metodologije na drevni tekst. Bog se, po ovom razumijevanju teksta, obraća čovjeku. Svakome od nas ponaosob. Otprilike ovako nekako: *Čovječe, ajde da ja i ti načinimo čovjeka po kipu našem, kao sličnost nama, pa da gospodari ribama morskim i pticama nebeskim i stokom i svom zemljom i svim sitnim životinjama koje se miču po zemlji.* To je predlog s kojim se Bog obraća svakom pojedinom od nas. Potom on odmah svoju polovinu, kip, stavlja na son: *I stvori Bog čovjeka ni iz čega, po kipu svom, po kipu Božijem stvori ga ni iz čega; muško i žensko stvori ih ni iz čega.* S druge strane, na svakom muškarcu i ženi, od početka vrste pa zauvijek, da stavi na son svoju polovinu pogodbe: sličnost Bogu ili bogopodobije.

Sada treba da se postavi sasvim legitimno pitanje: Zar ne bi bilo jednostavnije da se Bog držao jednostavnog *ja u jednini, ti u jednini* formata? Mogao je lijepo predlog da formuliše ovako: *Čovječe, ja sam te stvorio po kipu mom, a na tebi je da se trudiš da mi budeš sličan.* Čemu množina? Odgovor je jednostavan. Bog je htio da predlog zvuči nenametljivo i uključivo, a ne paternalistički autoritarno. Čemu je ova stvar slična? Zamislite recimo da ja raspolažem ogromnim sredstvima, ali ne umijem da kuvam. Istovremeno, imam dobrog prijatelja, Peru, koji je izvrstan kuvar. Zvučalo bi malo rogobatno i nemalo kabadahijski kad bih se Peri obratio riječima: *Slušaj, Pero, kad bismo mi s* ***mojim*** *parama i* ***tvojim*** *umijećem otvorili restoran, to bi bila prava bomba.* Mnogo bi prefinjenije i saradnjo-seksipilnije zvučalo kada bih svoj predlog formulisao u uključivoj dvostrukoj množini, u kojoj su i moje pare i Perino umijeće naši. Ovako nekako: *Slušaj, Pero, kad bismo mi s* ***našim*** *parama i* ***našim*** *umijećem otvorili restoran, to bi bila prava bomba, evo ja stavljam na sto pare – a ti, brate, stavi na sto umijeće.* Jednako tako Bog kaže svakom od nas: *Ajde da ja i ti da načinimo od tebe ljudsko biće, koje će se truditi da mi bude slično, pa će gospodariti ribama morskim i pticama nebeskim i stokom i svom zemljom i svim sitnim životinjama koje se miču po zemlji. Evo ja dajem ṣelem, kip, k'o biva tebe samoga (ili tebe samu) a na tebi je da mi budeš sličan/a.* Drugim riječima, Bog nam predlaže zajednički projekat rasta. Njegov ulog u tom projektu smo mi, a naš ulog u tom projektu je *imitatio Dei* ili bogopodobije, stalni rast u pravcu uvijek nedostižnog božanskog.

Znači, prema prvoj priči o stvaranju čovjeka, čovjek je stvoren da figurira kao kip Božiji na zemlji, da *gospodari ribama morskim i pticama nebeskim i stokom i svom zemljom i svim sitnim životinjama koje se miču po zemlji,* a na njemu

je da se upodobi Bogu, da imitira Boga i da tim oponašanjem Boga ostvari puni potencijal koji mu je Bog stavio na raspolaganje. Zašto bi baš čovjek, taj nedjeljivi dio prirode, koji je ponikao iz faune, između stoke, prizemnih sitnih životinja i zvijeri vladao *ribama morskim i pticama nebeskim i stokom i svom zemljom i svim sitnim životinjama koje se miču po zemlji.* Po kom je parametru baš on izdvojen da vlada svim drugim? Da parafraziram Cara Lazara:

Ako li je birati po snazi,
Koga ima snažnijeg od slona?
Ako li je birat' po gospodstvu,
Gospodskijeg od lava ne biva.
Ako li je birat' po pregoru,
Eno mrava najpregornijega.
Ako li je birat' po ljepoti,
Đe šta ljepše od jednog pauna?
Ako li je birat' po visini,
Žirafa bi krunu odnijela.
Ako li je birat' po vjernosti,
Tu bi svaki kuče izabrao.
Ako li je birat' po junaštvu,
Junačkijeg od međeda nema.

Postavlja se, dakle, pitanje čime je to čovjek odskočio od svog faunali kolektiva, e da bi baš on vladao istim? Iz perspektive tradicionalne jevrejske teologije, odgovor se nameće sam po sebi. Sva druga stvorenja na ovoj našoj planeti ograničena su samo na instinkt. Instinkt je, rečeno našim savremenim žargonom, originalni softver s kojim je proizvod došao. Program stvoren od strane Proizvođača za konkretni hardver, istog Proizvođača. Sva stvorenja osim čovjeka djeluju po fabričkim, softverskim, podešavanjima. Pčele po pčelinjem softveru, krave po kravljem, kristali po softveru za kristale. Niko od njih ne može da odstupi od svog softvera, ni lijevo, ni desno. Čovjek, međutim, kao da može. Obdaren je inteligencijom u mjeri koja mu omogućava da samovlasno promišlja i odlučuje, pa i da donosi nepredvidive odluke i preduzima nevjerovatne i nemoguće misije. Da ponovo parafraziram Cara Lazara:

Ako li je birat' po razboru,
Sem čovjeka sve je drugo hajvan.

Ovaj *insanity* koji čovjeka čini *insanom* opisan je u drugoj priči o stvaranju, u drugoj glavi Prve knjige Mojsijeve (stih 7.) ovako:

I uobliči JHWH Bog Čovjeka, prah zemaljski, i dunu u nos njegov dah života, i postade čovjek duša živa.

Glagol koji se koristi u hebrejskom originalu: *wajiṣer*, ima isti semitski korijen kao naš turcizam *sura/suret* – oblik. Ovde se, dakle ne radi o stvaranju ni iz čega, kao u prethodnom poglavlju, gdje je ono što sam Bog stvara opisano

glagolom *wajivra,* koji ukazuje na stvaranje nečeg potpuno novog (znači, ne radi se, dakle, o reciklaži; rezanju ušiju da bi se krpila stražnjica – nego o stvaranju nečeg potpuno novog). Istovremeno, u božanskoj ponudi čovjeku koristi se glagol *načiniti*. Drugim riječima, Bog je taj koji je čovjeku dao njegovo obličje (platonski rečeno: koji je dao ideju čovjeka), a na čovjeku je da vlastitim činjenjem aktualizuje potencijal koji je Bog ugradio u njegov hardver. Tom aktuelizacijom potencijala čovjek postaje božanski partner u stvaranju sebe.

Neophodno je ovde obratiti pažnju na još jednu bitnu činjenicu. Dok je Subjekat Stvaranja čovjeka u prvoj glavi Prve knjige Mojsijeve opisan na neličan način, putem svog zanimanja ili titule, kao *Elohim* (Bog); dotle je Subjekat Stvaranja čovjeka u drugoj glavi Prve knjige Mojsijeve opisan prvenstveno na ličan način, putem svog vlastitog imena: *JHWH* (biće-bio-jest), pa tek onda i po svom zanimanju, kao *Elohim* (Bog).

Od Akilasa natrag do Amosa

Druga priča o stvaranju još više razrađuje motiv „iako vi mislite da možete da ste vi ti koji stvarate bogove vajajući kipove i udahnjujući u njih život, znajte da je istina drugačija: Ja sam vas sazdao od praha zemaljskoga i udahnuo vam život, a ne vi mene“. Rezultat tog udahnuća je vrlo interesantan: *i dunu u nos njegov dah života, i postade čovjek duša živa.* Kako razumjeti ovaj termin *duša živa?* Tradicionalni Jevreji, svaki put kad im je neki termin koji se pojavljuje u Tori nejasan ili maglovit, još prije nego što posegnu za srednjevjekovnim komentarima, prvo provjere kako je isti preveden u tradicionalnom prevodu Tore na aramejski (u tradiciji pogrešno pripisan rimskom aristokrati koji je primio jevrejsku vjeru: Akilasu/Onkelosu), koji se smatrao koncenzusom,[3] pa nije zgoreg da se i mi poslužimo istom tehnikom, kako bismo vidjeli kako su Jevreji početkom nove ere, kada je ovaj prevod nastao, razumijevali termin *duša živa* na kraju stiha:

> *I stvori JHWH Bog čovjeka, prah zemaljski, i dunu u nos njegov dah života, i postade čovjek duh koji zbori.*

Dakle, pomalo nejasni termin *nefeš ḥaja* (duša živa) preveden je na aramejski kao *ruwaḥ memalela* (duh koji zbori). Drugim riječima, ono što čovjeka čini čovjekom je njegova sposobnost govora. Po svemu sudeći, baš ta sposobnost

3 Tora je podijeljena na broj subota u godini, tako da se svake subote čita propisano sedmično čitanje. Dobrih 1.500 godina se u svim sinagogama Tora čitala prvo na izvornom hebrejskom iz svitka; a potom na aramejskom, iz knjige; stih po stih. To je bio način da se obezbijedi da velika većina Jevreja koja je tada živjela ili u zemlji Izraela ili u Vavilonu (na oba mjesta aramejski je bio govorni jezik) razumiju sveti tekst. Danas još samo jemenski Jevreji čitaju Toru i prevode je na aramejski (ponegdje na aramejski, pa potom na judeo-arapski), ali svi religiozni Jevreji čitaju ponaosob sedmično čitanje Tore dva puta na hebrejskom i jedanput u prevodu na aramejski. Otud, tumačenja (jer svaki prevod je vrsta tumačenja izvornika) kojima obiluje Akilasov prevod Tore čine dio opšte-rasprostranjenih jevrejskih asocijacija na tekst.

govora, komunikacije, dovela je do toga da se čovjek izdvoji iz prirode i zagospodari drugim stvorenjima, jačim, bržim, višim i izdržljivijim od njega. Jezik je pomak koji čovjeka izdvaja iz prirode, stavlja iznad evolucije, čini posebnim u odnosu na sva ostala stvorenja. U poređenju sa čovjekom ostala stvorenja su kao roboti, kompjuteri koji djeluju po unaprijed napisanom softveru, na koji oni sami ne mogu da utiču. S druge strane, čovjek je Bogu ono što je nama vještačka inteligencija. Robot sposoban da uči, napreduje, mijenja se i razvija, utiče na vlastiti softver, pa čak i na vlastiti hardver. Varijabila sposobna da sozercava sebe. Varijabila sposobna da sozercava Konstantu.

Ovu jedinstvenost fenomena ljudskog govora prorok Amos smatra božanskom intervencijom u evoluciji. Predak čovjekov mogao je da stasa iz faune koju je posredno (evolucijom) stvorio *Elohim* – Bog. Tora Boga oslovljava njegovim zanimanjem ili titulom kada govori o Njemu kao o Tvorcu ili Vladaru. Istovremeno, Tora koristi Tetragramaton, četvoroslovno lično Božije ime, kada želi da ukaže na Boga kao osobu, ličnost. Elohim je Bog prirode, programa i algoritama. JHWH je Bog odnosa, božanska osoba neuslovljena prirodom, programima i algoritmima. Stih *I stvori JHWH Bog čovjeka, prah zemaljski, i dunu u nos njegov dah života, i postade čovjek duh koji zbori* govori, dakle o božanskoj intervenciji u prirodi, u evoluciji. Poslušajmo šta o tome kaže Prorok Amos (4:13):

> *Jer, eto, Uobličavatelja gora i onoga koji duh stvara ni iz čega, On kazuje čovjeku šta je govor njegov (ljudski); čini od zore tamu, i stupa po visinama zemaljskim; Gospod Bog nad vojskama je ime Njegovo.*

Znači, gore su produkt reciklaže. Stvorene su uobličavanjem već postojeće materije. Istovremeno duh (intelekt) je intervencija ravna stvaranju ni iz čega. Samo Bog, Tvorac duha (intelekta) je kadar da objasni čovjeku tajnu ljudskog govora, jezika.

Teorija evolucije i prvo poglavlje Tore, nisu nužno u suprotnosti. Stvari koje su stvorene prvog, drugog, trećeg ili četvrtog dana očigledno nisu bile stvorene u dvadestčetvoročasovnom periodu, jer tek četvrtog dana su sačinjeni *svjetilo veliko i svjetilo malo, sunce i mjesec, da budu znaci, praznici, dani i godine*. Znači, barem u slučaju prva četiri dana riječ dan treba staviti pod navodne znake, jer se ne radi o našem danu od dvadeset i četiri sata, nego o nekom vremenski nedefinisanom periodu. Jednako tako, Tora uči da su se flora i fauna razvili po božanskom uputstvu izdatom vodi i zemlji. Međutim, ovde se otvara jedan drugi problem, problem koji se sastoji u činjenici da je jako teško evolucijom objasniti početak i nastanak ljudskog govora. Jezik predmnijeva simultano postojanje svih osnovnih dijelova sistema. Novorođenče nastaje od fetusa, dijete nastaje od novorođenčeta, momak nastaje od djeteta, zreo muškarac nastaje od momka, starac nastaje od zrelog muškarca. U svakoj fazi razvoja postojala je sveukupnost dijelova, koji su se dalje zajedno razvijali. Novorođenče nije nastalo od uveta fetusa, dijete nije nastalo od ruke novorođenčeta, momak nije nastao od noge djeteta,

zreo muškarac nije nastao od glave momka, starac nije nastao od oka zrelog muškarca. Sljedstveno, Amosu kao da je teško da zamisli evoluciju jezika od jedne riječi ka mnogima. Jezik je sistem. Stvarno je teško zamisliti kako negdje u nekoj šumi, na nizu grana, sjedi čopor majmuna i jedan majmun pogleda u lijevi ili desni gornji ud vlastitog tijela i kaže: *ruka*, na šta mu svi ostali majmuni odgovore riječima: *Jao, to je odlična ideja, mislimo da ubuduće svi te gornje udove tijela treba da nazivamo imenom ruka*. Ovo je banalizacija, ali ni banalizacija nije na odmet ako može da posluži da se „na brzaka" osvijesti neka nelogičnost. Kao što čovjek nije nešto što se razvija od srdobolne amebe ka majmunu, nego cijeli sistem postoji već u prvobitnoj fazi i polako se razvija - tako je i sa jezikom. Kad stručnjak za jezik kaže *jezik*, on ne misli na razbacane lekseme, nego na sistem: prvenstveno na gramatiku i na sintaksu. Gramatika i sintaksa, opet, podrazumijevaju postojanje minimalnog leksičkog fonda koji sadrži sve vrste riječi, sa njihovim funkcijama i u njihovim međuodnosima. Po Amosu i Akilasu, onom čovjeku koji se u prvoj glavi Prve knjige Mojsijeve razvio iz prirode, ponikao iz faune, u drugom je poglavlju iste knjige Bog darovao duh (intelekt) i jezik. Čovjekoliki majmun je nastao posrednim stvaranjem (evolucijom), dok je neposredno stvaranje čovjeka božanska intervencija u evoluciji. Bog proto-čovjeka daruje duhom i sposobnošću govora, dakle sposobnošću kontemplacije, razumijevanja i komunikacije. Čovjek postaje vještačka inteligencija. Inteligencija koja aktivno učestvuje u vlastitom do-stvaranju.

Jezik i istina

U starohebrejskom jeziku postojala je riječ sa četvorokonsonantnim korijenom: *'alef-mem-nun-taw* (uporedi naš turcizam *amanet*) i taj izvorni četvorosuglasnički jedinstveni korijen još uvijek je prisutan u riječi *'omanut* (umjetnost), ali je dao i dvije grane u svakoj od kojih je ispala jedna od četiriju prvotnih fonema, grane u koje će se razvrstati različita značenja koja su ranije bila obuhvaćena jednom jedinom riječju. U jednoj grani je „ispalo" slovo *nun,* pa je nastala riječ *'emet* – istina;[4] a u drugoj je „ispalo" slovo *taw,* pa su nastali pojmovi poput *'amen* (ovjeri, vježbaj, učini vjerovatnim)[5] i *'emuna* (vjera). Značenje riječi *'emet* u hebrejskom nije bitno drugačije od značenja srpske riječi istina. Istovremeno glagol

4 Interesantno je da hebrejska riječ *'emet* (istina) sadrži prvo slovo alfabeta (*'alef*), srednje slovo alfabeta (*mem*) i posljednje slovo alfabeta (*taw*).

5 Hebrejsko *amen* je glagol, i to imperativ, drugo lice jednine, od infinitiva *le'amen* - i znači: ovjeri, vježbaj, učini vjerovatnim. Izvorno se koristio kao oblik pristajanja uz javnu molitvu ili iskaz slaganja sa tuđom molitvom, blagoslovom ili kletvom i kao takav predstavlja molbu Bogu da ovjeri, sprovede u djelo i učini vjerovatnim nešto iskazano u nekoj javnoj ili nečijoj pojedinačnoj molitvi. Nepoznavanje izvornog značenja je dovelo do toga da u drugim kulturama ljudi dodaju *amen* svojoj vlastitoj molitvi, a onda se to kao bumerang vratilo i u jevrejsku magiju i narodnu kulturu, recimo neko nekog pretekne u saobraćaju, pa preteknuti dobaci preteči, kroz prozor, prijeteći: *daBogda crk'o, amen*!

leha'amin i imenica *'emuna,* obično se prevode kao *vjerovati* i *vjera*. U hrišćanskim kulturama i jezicima riječ *vjera* se najčešće doživljava u skladu sa novozavjetnim stihom iz Poslanice Jevrejima (11:1): *Vjera je, pak, tvrdo čekanje onoga čemu se nadamo i dokazivanje onoga što ne vidimo.* Drugim riječima, vjera se odnosi na nadu (vjerovatno nadu u vaskrsenje i život budućeg vijeka) i na dogmatiku (kojom se dokazuju metafizičke stvarnosti kojima uči određena teologija). U Tori glagol *vjerovati* se ne odnosi na svjetonazor (eshatološka nada i dogmatska učenja o metafizičkom), nego se odnosi prvenstveno na način djelovanja. Ilustrovaću to podužim odjeljkom iz četrnaeste glave Druge knjige Mojsijeve (22-31):

> *I pođoše sinovi Izrailjevi posred mora suvim, i voda im stajaše kao zid s desne strane i s lijeve strane. I Misirci tjerajući ih pođoše za njima posred mora, svi konji Faraonovi, kola i konjici njegovi. A u stražu jutarnju pogleda Gospod na vojsku misirsku iz stupa od ognja i oblaka, i smete vojsku misirsku. I pobaca točkove kolima njihovim, te ih jedva vucijahu. Tada rekoše Misirci: Bježimo od Izrailja, jer se Gospod bije za njih s Misircima. A Gospod reče Mojsiju: Pruži ruku svoju na more, neka se vrati voda na Misirce, na kola njihova i na konjike njihove. I Mojsije pruži ruku svoju na more, i dođe opet more na silu svoju pred zoru, a Misirci nagoše bježati prema moru; i Gospod baci Misirce usred mora. A vrativši se voda potopi kola i konjike sa svom vojskom Faraonovom, što ih god bješe pošlo za njima u more, i ne osta od njih nijedan. I sinovi Izrailjevi iđahu posred mora suvim; i stajaše im voda kao zid s desne strane i s lijeve strane. I izbavi Gospod Izrailja u onaj dan iz ruku misirskih; i vidje Izrailj mrtve Misirce na brijegu morskom.* ***I vidje Izrailj silu veliku, koju pokaza Gospod na Misircima, i narod se poboja Gospoda, i vjerova Gospodu i Mojsiju sluzi Njegovom.***

Tora ovde poseže za riječju *vjera* na onom mjestu na kome hrišćani već više ne bi govorili o *vjeri* nego o *osvjedočenju, spoznaji, saznanju*. Po hrišćanskom poimanju svijeta vjera bi bila tvrdo čekanje božanske intervencije sve dok ona ne počne. Onog, međutim, trenutka kad ista počne, tada je vjera ispunjena, završena; tad počinje poznanje. Ne želim ovim da kažem da na hebrejskom riječ *'emuna* znači *poznanje*, jer ona jeste vezana za isti korijen za koji se u srpskom jeziku vezuje riječ *vjera*, ali se u hebrejskom ona odnosi prvenstveno na *djelovanje u vjeri*, odnosno na *vjerno djelovanje*. Izraelci, velika većina kojih sasvim sigurno nije znala da pliva, kročili su u vjeri među rasjeline mora. Djelovali su u vjeri, vjerujući da je i Gospod vjeran Svojoj Riječi. Stupali su kroz rasjeline u vjeri da se more neće zatvoriti nad njima. Stavili su se na dlan Gospodnji, muškarci, žene, djeca, sa svim što su imali od stoke i pokretnog imanja.

Da rezimiram, hebrejska riječ *'emuna* (vjera) je sestričina riječi *'omanut* (umjetnost) i sestra od tetke riječi *'emet* (istina), kao takva ona prvenstveno upućuje na ***umjetnost vjernog djelanja u skladu sa istinom.***

Vrijeme je da povežem sve dijelove ove besjede u jednu cjelinu. Po savremenom majmonidijanskom poimanju Tore, čovjek je dakle vještačka inteligencija kojoj je Bog ponudio da se stalnim djelovanje ostvaruje, usavršava i do-stvara, na beskonačnom putu imitiranja Boga. To ostvarenje se dešava kroz umjetnost vjernog djelovanja u skladu sa istinom. Ukratko, čovjek je ***uređaj za vjeru***, možda još preciznije: ***instrument za djelatno, praktično, bogopoznanje.***

МИЛОШ М. ВЕСИН[1]

ВЕРУЈЕМ ГОСПОДЕ, ПОМОЗИ МОМЕ НЕВЕРЈУ (Мк. 9,24)

Резиме

У овоме раду се прво осветљава један од најупечатљивијих примера непоколебиве вере на страницама Старог Завета, вера праведног Јова. Осим несумњивог сведочења вере у Бога као Искупитеља, Јов се, на страницама ове чудесне поеме, пројављује и као први у низу многих потоњих Богољубаца, који жели однос са Богом укорењен у љубави, а не у страху. Поред пажње вредних тумачења о Јову код Св. Григорија Назијанзина и Патрика Ирдона, посебно се истичу и тумачења Честертона и Јунга. У централном делу рада је догађај у чијем епицентру су и речи оца оболелог дечака, из Јеванђеља по Марку, речи које су и у наслову овога рада. У вези са овим чудесним исцељењем, и вером која му је претходила, наводе се и тумачења Св. Јована Касијана, Св. Тихона Задонског и Св. Николаја Жичког, као и Епископа бачког др Иринеја (Буловића). На самом крају је један пример из свештено-пастирске свакодневице, пример који повезује и појмове углавном неуобичајене у питањима у вези са одблесцима вере у патњама, искушењима и болестима, а ипак веома значајне, као што су појмови синхроницитета и ентропије, који су не мање присутни баш у сплету парадокса на које наилазимо у Књизи о Јову.

Кључне речи: *вера, љубав, сумња, страдање, Бог, Јов, знање, неверје, душа, дух, болест, Христос, исцељење, синхроницитет, ентропија..*

УВОД

Три одблеска једне теме, која нас је данас овде сабрала: *вера, знање, сумња*, могла би много чему да нас науче, као што би требало и на много тога да нас подсете. Разнородна дешавања у животу свакога од нас, верујем, добијају своја тумачења управо захваљујући постојању ова, рекао бих, три кључна елемента нашег постојања: вере, знања и сумње.

Ипак, на самом почетку, осећам то као своју људску, а посебно као свештеничку дужност да, заједно са свима вама, поменем овде имена деветнаесторо настрадале деце и одраслих у недавним трагедијама у Београду, Дубони и Малом Орашју. Нека Господ упокоји душе пострадалих:

1 Парох храма Светог Архангела Михаила у Јужном Чикагу-Ленсингу, професор на Богословском факултету у Либертивилу, Илиној, САД, mives1960@aol.com

Ане, Софије, Бојане, Драгана, Андријане, Катарине, Маре, Емилије, Андрије, Ангелине, Марка, Александра, Лазара, Немање, Николе, Милана, Кристине, Далибора и Петра и нека им подари вечни покој, а све нас да уразуми јер је више него умесно, а чини ми се чак и неопходно, да се излагање на горе наведену тему, тему вере, споји са животима и начином одласка са овога света деветнаесторо махом деце, као и одраслих, који пострадаше у до сада, на овим просторима, небивалим злочинима.[2]

Не можемо порећи да је баш у та два кобна дана, вера повела свих деветнаесторо, у та два дана смртно пострадалих, из њихових домова, и то: децу и школског пазитеља путем школе у Београду, а пострадале из околине Младеновца на она места где су очекивали осмехе и радост, али никако и смрт. Која вера их је упутила свакодневним активностима? Управо вера да ће се по подне, или увече, као и свих претходних дана, вратити својим кућама. Млади људи, а деца поготово, не размишљају о крају свога живота. И добро је што је тако. Значи, сви су они имали веру да ће тај дан протећи онако како су замислили и наумили. Али свакако да су деца уз ту веру имала и наду да ће се тога дана можда догодити и нешто лепо, радосно и неочекивано. И на крају: зашто су деца из београдске школе тога јутра кренула из својих домова? Није ли зато еда би се умножило њихово знање, које стичу у школи? Дакле у њима је буктала вера у живот, у њиховим главама је, из дана у дан, расло и знање, и ту једино сумњи није било места. Сумња, на сву срећу, није ни стигла да се усели у та млада бића, јер већини деце око нас ипак није својствен сумњичав однос према свету и другим људима око њих. Да јесте, они свакако, спутани сумњом и страхом, не би тога јутра никуда ни кренули из својих кућа. Сумњали би у све и у свакога и свако би им био потенцијални нападач и противник. Сумња још није успела да сазри у њиховим душама и свако од њих је, понављам, вером кренуо у нови дан и не сањајући да неће видети смирај тог истог дана.[3]

2 Овде је реч о два узастопна масакра, која су се, не дуго пре одржавања ове конференције, догодила 3. маја у Основној школи „Владислав Рибникар“ у Београду, а 4. маја у селима у околини Младеновца – Дубони и Орашју.

3 Да је мало више саосећајног обзира, а и просветарске, али не мање и друштвено-политичке мудрости, школу „Владислав Рибникар“ би требало преименовати у „Емилија Ема Кобиљски“, по имену пожртвоване ученице, једне од убијених ђака те школе, која је својим телом заклонила пар других ученика. Ема је, дубоко то осећам, имала у себи веру да ће уразумити школског „друга“, а заправо хладнокрвно прецизног малолетног убицу, али мада у томе није успела, она се жртвовала зарад других. Њена прва мисао није била како да заштити себе, већ како да заштити друге око себе! А такав чин жртвене љубави треба да остане упамћен и то, између осталог, и у новом називу те огледне школе! Тек је Ема, тог 3. маја 2023. године уздигла своју школу на истински ниво **огледне школе**! Ема нас је све опоменула и подсетила да би у образовним установама, пре свега, требало да се усавршава наш образ! Она је свој образ показала! И образ и веру и знање! Све обасјано жртвеном љубављу! Хвала јој, а Господ нека јој, са свима осталима који пострадаше у та два дана, подари вечни покој!

Вера праведног Јова

Када говоримо о вери, знању и сумњи, ове три теме су библијски, како на нивоу текстова у *Старом*, тако и у *Новом Завету*, и те како повезане. Кренимо зато од *Старог Завета*. Најјаче, а истовремено и најпотресније, сведочење вере у *Старом Завету* јесте исповедање праведног Јова, тог највећег старозаветног страдалника, који је управо својим страдањем постао праобраз и праслика највећег праведника под сунцем – Господа Исуса Христа. Вера за Јова уопште није нешто магличасто и нешто што се тек негде у даљини назире. Вера код Јова није чак ни на неком „идеолошком" плану, не, она је веома опипљива, баш као што су биле опипљиве и његове гнојне ране које је, на врхунцу свога страдања, стругао црепом, седећи на сметлишту изван града[4]. Али пре исповедања своје вере, Јов није могао а да се не пита, а онда да и Бога, који га је саздао, не пита зашто страда, желећи да сазна и за могуће узроке својих патњи и невоља. Ово је заиста потресни вапај човека који страда, а да својим страдањима не зна разлог:

> *Кажи ми зашто ме прогониш. Је ли ти мило да чиниш силу, да одбацујеш дело руку својих и савет безбожнички обасјаваш? Јесу ли у тебе очи телесне? Видиш ли као што види човек? Јесу ли дани Твоји као дани човечији, и године твоје као век људски, те истражујеш моје безакоње и за грех мој распитујеш? Ти знаш да нисам крив... Опомени се да си ме од иловаче направио и опет ћеш ме у прах обратити (Јов 10, 2-9).*

И у сред његове невоље, уз Јова су „остали" само његова жена и тројица пријатеља – *Елифас Теманац, Вилдад Сушанин и Софар Намаћанин (*Јов 2,11), а жена му је још додавала рану на рану својим немудрим речима: *Хоћеш ли се још држати доброте своје? Прокуни Бога, па умри* (Јов 2, 9), али је Јов на то одговорио рекавши: *Говориш као луда жена, добро смо примали од Бога, а зла зар нећемо примити* (Јов 2, 10)?

И баш на врхунцу свога страдања, а уз то и обасут неразумевањем своје жене, као и не баш утешним речима својих пријатеља, Јов од Бога не тражи ни здравље, ни све што је изгубио, већ он само моли да му Бог учини две ствари:

> *Само двоје немој ми учинити, па се нећу крити од лица твога. Уклони руку своју од мене, и страх твој да ме не плаши. Потом зови ме и ја ћу одговарати, или ја да говорим, а ти ми одговарај* (Јов 13, 20-23).

4 Онима којима Јов није много познат, а пре него што можда и пожеле да прочитају ту, по много чему, јединствену и драматичну старозаветну поему – *Књигу о Јову*, рецимо само да је Јов био човек праведник, али истовремено и веома имућан и угледан човек из Уза, са многобројном и, данас бисмо рекли, веома функционалном породицом. И све што је имао, и децу - седам синова и три кћери, и имање и хиљаде оваца, камила, волова и магарица (Јов 1, 2-3) Јов је изгубио у невероватно брзом низу трагичних дешавања.

Тражећи одсуство страха у своме односу са Богом, „Јов се сврстава у родоначалнике љубављу мотивисаног, а не страхом оптерећеног дијалошког сусрета на релацији Бог-човек“ (Весин, 2013). Јов жели да једино и само љубав буде језик којим ће у дијалогу комуницирати са Богом, а никако да мотив његове праведности буде страх. У Патристичкој литератури, када је реч о мотивима за чињење добра, а уклањање од зла, посебно су важне речи Св. Јована Касијана који међу тим разлозима јасно прави разлику између: страха, очекивања награде и љубави (St. John Cassian, 1985).[5]

Чувени Гилберт Честертон, изузетно плодан писац и промислитељ, био је више него заокупљен *Књигом о Јову* и он је на један сјајан начин нагласио ту димензију парадокса, толико присутну код Јова, када је рекао:

> „Ми Јова видимо како се мучи не зато што је био најгори од свих људи, већ зато што је био најбољи. Читава поука и јесте у томе да је најделотворнија утеха за човека управо у парадоксу. А овде је најчуднији и најтамнији од свих парадокса, али који по мери људског сведочења највише може да умири“ (Chesterton, 1907, xxvii).[6]

Врхунац исповедања вере у овој заиста јединственој књизи *Старога Завета* јесте заправо славослов у духу васкршње радости, јер оно што Јов исповеда јесте победа над оним категоријама које ограничавају човека, дакле победа над временом и простором и оним што је неминовни резултат споја тих категорија, а то су људска пролазност и трулежност.[7] Јов исповеда **веру у васкрсење** које, свакако, укључује и васкрсење тела, па зато и каже:

> *Али знам да је жив мој искупитељ, и да ће последњи стати над земљом. И ако се ова кожа моја и уништи, опет ћу у телу свом видети Бога. Ја исти видећу га, и очи моје гледаће га а не други* (Јов 19, 25-27).[8]

Јов своју веру исповеда, доказује и потврђује као **знање**! То његово знање није на когнитивном, чак не ни на душевном, већ превасходно на духовном,

---

5 „Велика је разлика између онога који ватру греха гаси из страха од пакла, или пак надајући се будућој награди, и онога ко се, покренут љубављу према Богу, ужаснуто окреће од зла и нечистоте“ (St. John Cassian, 1985: 146).

6 Слободни смо да приметимо да нас уочавањем снаге парадокса у случају Јова, Честертон, још пре Јунга, доводи до појма синхроницитета, јер шта је читав низ злих и трагичних догађаја у животу праведног Јова ако не синхроницитет, тј. низ дешавања која немају апсолутно никакав очигледан узрок, али су зато та дешавања испуњена једним дубоким смислом и значењем?!

7 Мада васкрсење надилази „експериментални приступ“ и није подложно анализама из спектра егзактних наука, међу свим модерним наукама, можда би квантна физика могла бар донекле да „објасни“ васкрсење и то као квантни феномен где се поништавају простор и време. Мада би, искрено говорећи, много „очигледнији доказ“ могла да нам пружи и ентомологија (наука о инсектима), кроз безброј примера феномена „васкрсења“ у свету инсеката, и то нарочито код лептира!

8 О овом старозаветном исповедању вере у васкрсење Блажени Јероним је рекао да: „...још од Христових дана нико није тако отворено говорио о васкрсењу као што је то Јов пре Христа“ (Manley, 1997: 347).

али не мање и на интуитивном нивоу.[9] Архиепископ Јован Шаховскоj би рекао да овде душевно знање узмиче пред духовним, јер: „Знање уступа пред познањем“ (Архиепископ Јован Шаховскоj, 2010: 55).

Јов, посебно данас, звучи толико савремено, ма колико времена да нас дели од настанка *Књиге о Јову.* Зато је Честертон у своме одушевљењу *Књигом о Јову* и могао да каже и ово:

> „Ововремени значај *Књиге о Јову* не може се исказати на одговарајући начин, чак и ако бисмо рекли да је то најинтересантнија међу свим старим књигама. О *Књизи о Јову* би се скоро слободно могло рећи да је то најинтересантнија међу свим модерним књигама“ (Chesterton, 1907, xxvii).

И један други великан дубоке мисли, као и пера, Карл Густав Јунг, био је више него заокупљен *Књигом о Јову*, чак у толикој мери да је Јову посветио читаву једну књигу, под насловом *Одговор на Јова.*[10] Ова Јунгова књига је од неизмерног значаја за савремену психологију, која се у многим својим сегментима, нажалост, данас све више претвара у статистику, а значајна је јер је овом књигом Јунг у правом смислу вратио у психологију значај људске душе. Већ у самом предговору, Јунг нам оставља драгоцене речи о аутономији људске душе:

> „Душа је аутономни фактор и религиозни искази су душевне исповести, које у крајњој линији почивају на несвесним, дакле трансценденталним процесима. Ови последњи су недоступни физичком опажању, али своје постојање доказују одговарајућим исповестима душе“ (Јунг, 2004: 220).[11]

Један од претеча дубинске психологије, Св. Григорије Назијанзин је, као ретко ко од тумача *Књиге о Јову,* читаву драматику ове књиге, још шеснаест векова пре „званичне“ дубинске психологије, видео не тек у борби добра против зла, већ у „надметању између врлине и зависти“:

---

9 Интуитиван ниво у страдању праведног Јова, али још више у његовој вери у висини знања, доказан је чињеницом да је Јов управо вером „разрешио“ сплет трагичних чињеница, чији узрок није био у опсегу његове когнитивне моћи. Овде се, не мање гласно, треба и запитати: Није ли Јов претеча психолошке ентропије на страницама *Старог Завета*, јер је он своју унутарњу стабилност пројавио тиме што је могао да поднесе невероватну количину и снагу несигурности!?

10 Налази се у Четвртој књизи Јунгових Сабраних дела – *Психолошке расправе*, у преводу Томислава Бекића, а у издању Матице Српске из Новог Сада, 1984.

11 Јунг је предосетио да би, како и сам каже, могао бити „осумњичен због психологизма“, али је и поред тога поставио јасну разлику између исказа душе и исказа свести, рекавши: „Ако искази *свести* могу да буду варке, лажи и друге самовољности, онда то са исказима душе никако није случај: они увек најпре иду мимо и преко нас, указујући на свест трансцендирајуће стварности“ (Јунг, исто, 222). Ипак, оставља нас у не малој недоумици чињеница да се Јунг у својој књизи *Одговор на Јова* уопште не осврће на онај старозаветни усклик васкршње радости, када Јов, упркос свему, обзнањује: *Али знам да је жив мој искупитељ* (Јов 19,25).

„На крају надметања, Он сјајном објавом проглашава победу ревнитеља и разобличава тајну његових невоља, говорећи: *Да ли мислиш да сам се према теби понео на неки други начин осим да бих те пројавио као праведника?* Ово је балсам за његове ране, ово је круна надметања, ово је награда за његово стрпљење“ (Gregory Nazianzen, 2004: 274).[12]

Колико год се некима чини, завршница *Књиге о Јову* није тек „обичан happy end” већ једно генијално извајано духовно сведочанство о победи вере над сумњом. Да, чак и онда, или нарочито онда, када више нема ни у шта, а ни у кога да се верује. Склони смо да заборавимо, или превидимо, да је последња реч увек Божија Реч, баш као што је и на почетку свега Божија Реч – Логос. Изнад мноштва еруптивних дешавања у животу праведног Јова, која нижу парадокс за парадоксом, уздиже се несумњива истина да *Књига о Јову*, управо кроз парадоксални моменат покајања праведног Јова, да чак је и покајање овде парадокс, „открива пораз оног схватања о односу човек- Бог, где се све види само у равни законског права“ (Dick, 1979: 50).

Божија реч заиста јесте прва и последња. Зато се Господ, на крају читаве драме око Јова, али и у Јову, овако обраћа једноме од његових пријатеља – Елифасу Телиманцу:

*Распалио се гнев мој на тебе и на два пријатеља твоја што не говористе о мени право као слуга мој Јов. Зато сада узмите седам теоца и седам овнова, и идите слузи моме Јову и принесите жртве паљенице за себе, и слуга мој Јов нека се помоли за вас, јер ћу доиста погледати на њега да не учиним са вама по вашој лудости, јер не говористе о мени право као слуга мој Јов (*Јов 42, 7-8).

У завршници 42. главе *Књиге о Јову* отац Патрик Ирдон не види тек само „завршетак драме“, него и „кључ за Јовов карактер“ (Reardon, 205: 8). Ако и има „срећног завршетка“ *Књиге о Јову* он није у томе што је Господ, после свега, не само вратио Јову оно што је изгубио, па шта више и благословио *будућност Јовову више него прошлост* (Јов 42,12), него што *Господ поврати што беше узето Јову пошто се помоли за пријатеље своје* (Јов 42,10). Ово је печат *Књиге о Јову,* молитвени печат. Упркос мноштву парадокса, или можда баш захваљујући њима, читава ова књига је заправо молитва, али и доказ да не постоји неуслишена молитва. Мада, веома често, како у животу праведног Јова, тако и животу свакога од нас, Божији одговор може да буде и: Не! Или: Не још! Сачекај! А није ли баш то ехо динамике којим би требало да одише сваки искрени молитвени дијалог? Дакле - бити

12 Мада је Божије питање, које у себи већ носи и одговор, постављено налик каквој загонетки, то питање ипак разрешава и читаву енигму *Књиге о Јову*, па је зато луцидни Честертон и изрекао ону своју чувену мисао: „Боље су Божије загонетке, него људске одгонетке“ (Chesterton, 1907, xx).

стрпљив, уз то свакако и трпељив, и сачекати. Сачекати, јер: *Знам да је жив мој искупитељ* (Јов 19,25).[13]

Вера и неверје у Јеванђељу вапај оца оболелог дечака: *Верујем, Господе, помози моме неверју* (МК. 9,24)

Тек сада смо спремни да кажемо нешто и о речима утканим у саму тему овог излагања: *Верујем Господе, помози моме неверју* (Мк. 9,24). Прво би требало да установимо ко је изговорио ове речи, када су оне изговорене, и под којим околностима. Ми смо јеванђелски догађај, о коме пишу тројица јеванђелиста – Матеј (Мт. 17, 14-21), Марко (Мк. 9, 14-29) и Лука (Лк. 9, 37-43), узели из *Јеванђеља по Марку*, јер је Марко једини који наводи потресне речи оца оболелог дечака, али и зато што нам даје много потпунију анамнезу болести, од остале двојице јеванђелиста. Молитвени вапај овог унесрећеног оца није уследио тек „сам од себе", него је то потресни крешчендо који се развија пошто је баш тада, пред свима, оболели дечак, по ко зна који пут, доживео страховите конвулзије, и свакако да је, језиком савремене неурологије исказано, овде реч о једној од многобројних врста епилептичних напада. Али пре него што се обратио Исусу, отац је прво замолио апостоле да они нешто учине, међутим ученици су били немоћни:

> *Ја рекох твојим ученицима да га (злог духа) истерају, али нису могли. На то им Исус каза: о неверни роде, докле ћу бити са вама? Докле ћу вас подносити? Доведите ми дечака. И доведоше му га. А када (зли дух) виде Исуса, одмах растрза дечака, овај паде на земљу и поче се ваљати и бацати пену. Тада (Исус) запита његовог оца: колико има времена како га је то снашло? А он одговори: од детињства, и често га баца у ватру и воду да га упропасти* (Мк. 9, 18-22).[14]

13 Оно што је од превасходне важности за нашу тему јесте начин како Јов на темељу вере гради знање, па исповеда своју веру речима: „*Али знам да је жив мој Искупитељ...*" (Јов 19,25). И тај усклик вере се, временски гледано, догађа негде на средини дугих разговора између Јова и његових пријатеља. Оно што је посебно важно да се нагласи јесте да Јов исповеда своју веру **пре** него што је Бог започео своја обраћања Јову (од 38. до 41. главе). Јов се, пре „срећног завршетка", дакле увелико **после** исповеђене вере, обраћа Богу овим покајним речима: *Ушима слушах о Теби, а сада Те око моје види. Зато поричем, и кајем се у праху и пепелу* (Јов 42, 5-6). И овде наилазимо на један парадокс, јер Јов прво исповеда своју веру, а потом се каје!

14 Свети Владика Николај овако тумачи Христове речи: *Докле ћу бити са вама? Докле ћу вас трпети?, и каже:* „...а Господ Исус Христос, Цар над царевима, изрекао је те речи после тридесет и три године живота међу људима... Премда Он није ни мерио време данима и годинама него делима и чудесима, која је починио на очиглед многих хиљада сведока, и по науци просутој и посејаној по многим хиљадама људских душа. И после свију тих дела и чудеса, науке и догађаја, који би могли испунити хиљаду година времена, и као со осолити

Већ сам моменат када се све ово дешавало, а било је то идућег дана после догађаја Преображења на гори Тавору, дакле „један дан после гледања небеске славе долази поглед у дубину људске немоћи“ (Чарнић, 1983: 83), јесте својеврсни јеванђелски контрапункт. На Тавору Је Господ показао Својим ученицима *славу своју, онолико колико су они могли да приме*, како и певамо у тропару о празнику Преображења. И баш о тој *слави* говори Апостол љубави Св. Јован Богослов, када на почетку њиме записаног *Јеванђеља* каже: *И Логос постаде тело и настани се међу нама, и видесмо славу његову, славу као Јединороднога од Оца...* (Јн. 1,14). Силазећи са Тавора Спаситељ није могао а да енергијом Своје *славе* не обасја, не додирне, и оне који су од Њега очекивали помоћ.

Отац оболелог дечака, настављајући дијалог са Христом, као да „даје мотив за препирку“, али је Исус заиста био не тек „дирнут“, већ и потрешен детињом немоћи. Осетивши набој у нимало лакој атмосфери, отац детињи у свој слабоверности својој моли Господа: *Него ако шта можеш, смилуј се на нас и помози нам* (Мк. 9,22). Обратимо пажњу на вапај овога оца: он не каже- помози **му,** или – помози **ми,** него - ***помози нам!*** Отац се поистовећује са патњом свога сина. То је степен далеко већи и јачи од онога што исказује реч саосећање. Не, овде није на делу емпатија, него је реч о састрадалном поистовећивању. А шта ако је, уз то, и самоме оцу и те како било потребна помоћ? Шта ако се тек тада, ту, пред Христом, подсетио на све своје падове и промашаје, који су оставили трага и у његовом сину, јер по речима Светог старца Порфирија Кавсокаливита: „У душама деце ствара се одређено стање као последица понашања њихових родитеља“ (*Живот и поуке старца Порфирија Кавсокаливита,* 2005: 417).

И како му Христос одговара? ... *Исус му рече: Ако можеш веровати, све је могуће ономе који верује* (Мк. 9,23). На те Христове речи отац оболелог дечака је у сузама повикао: *Верујем, господе, помози моме неверју* (Мк. 9,24).[15] Христос је тада запретио нечистом духу: *Душе неми и глухи, ја ти заповедам, изиђи из њега и више не улази у њега* (Мк. 9,25). Дечак у тај мах поново задобија напад, а апостол Марко то описује речима:

> *И повикавши и изломивши га врло изиђе, и би као мртав тако да многи говораху: умрије. А Исус узевши га за руку подиже га, и устаде* (Мк. 9, 26-27).

Епископ бачки др Иринеј (Буловић), тумачећи ово исцељење, посебно истиче да су код Христа:

хиљаде покољења људских, Он наједанпут види, да Његови ученици не могу да излече једнога падавичара, и да истерају једнога злог духа из човека и ако их је Он примером и речју учио, како да изгоне легионе...“ (Владика Николај, 1996: 237).

15 Савремени тумач Марковог јеванђеља, православни библиста Лоренс Ферли, овако види веру оца оболелог дечака: „Његова сумња није одбијање Исусове моћи, већ панично трагање за тешко ухватљивом извесношћу“ (Farley, 2004: 146).

„Прво...правда и љубав, за разлику од наше, људске реалности, двојединa стварност, два божанска својства која се прожимају (антитеза: „О роде неверни...“ – „Доведите га!...)... А друго, да трагични родитељ последњи трачак наде, заснован на двојединој стварности неверја које чезне за вером и вере која је још заражена неверјем, усмерава ка Христу, док Он, мада Једини Исцелитељ, исцељење приписује вери човека, а не Себи, показујући, као и увек и у свему, бескрајно смирење, снисхођење, кенозу, ради нас и ради нашега спасења“ (Епископ бачки др Иринеј, 2020: 69-70).

Врло често, и још како радо, ја овог оца из јеванђелког описа називам нашим непознатим, а тако блиским рођаком! И заиста, толико је наших рођака на страницама *Светога Писма,* као и у сведочењу Светога Предања, од којих бисмо могли много тога да научимо, али нам они, нажалост, услед нашег не баш ревносног познавања књиге над књигама – Божанственог писма, остају или непознати, или су пак „само“ део неких давно испричаних прича. И управо због таквог става, ова наша савремена животна прича и врви неверјем и маловерјем, покрај толико јасних знакова да је ***све могуће ономе који верује!*** Какву нам и коју поруку упућује овај наш рођак, али и пријатељ, са страница *Јеванђеља по Марку?* Пре свега казује нам шта заиста значи бринути се о некоме ко је поверен нашој љубави. Затим, наш библијски и то веома близак рођак нас учи да ништа тако делотворно не припрема њиву на којој треба да израсте молитва, него што су то сузе, или по речима Светог Владике Николаја: „Ништа тако не топи лед неверја као сузе“ (Владика Николај, 1996: 238). Али не мање, наш драги рођак нас подучава и искрености! Он као да нам каже: – Немој се постидети да признаш своје маловерје. Обрати се Христу, Њему завапи.

Није ни мало случајно да Свети Јован Касијан вапај овога оца пореди са молбом Светих апостола, када су затражили од Христа оно што је најпотребније: *Дометни нам вере* (Лк. 17,5), називајући то заиста „даром од Бога“ (John Cassian, 2004: 327).[16]

Тешко је и замислити да Христови апостоли, после свега што су и чули и видели, одмах чим су остали насамо са Учитељем, нису поставили питање: *Зашто га ми не могосмо истерати?* Христос им је, али истовремено и свима нама, овако одговорио: *Овај се род ничим не може истерати до*

16 Један од заиста опитних духовника двадесетог века, старац Софронија (Сахаров), живео од 1896 до 1993, ученик чувеног Светогорског старца Силуана, овако пише једном блиском пријатељу о појави неверја: „ У вези са Вашим „неверјем“, сећам се да сам Вам хтео рећи да Ваша душа, захваљујући раздобљу „неверја“ који сте преживели, и сада и касније – прилично лако – при смањењу дејства благодати може пристати на склоност на коју је привикла – осећај сумње или неверја. Но немојте томе придавати већег значаја и не узнемиравајте се, него само памтите да је то неверје површно и да се јавља тек као показатељ смањења благодати и хлађења срца. Тада је добро молити се све дотле док се срце не загреје, све док не буде побеђено то осећање хладноће и неверја“ (Архимандрит Софронија, 2005: 127).

молитвом и постом (Мк. 9, 28-29). По Матејевом опису овог истог догађаја, Христос је као први разлог тога што апостоли не могоше исцелити дечака објаснио недостатком вере, рекавши ученицима: *За неверовање ваше* (Мт. 17, 20), па је тек онда рекао: *А овај се род не изгони осим молитвом и постом* (Мт. 17,21).[17]

Овде се, некако само по себи, поставља и питање о узроцима разних функционалних поремећаја. Један од недостатака савремене психијатрије, али и психологије, јесте и у поистовећивању душевних и менталних болести. Као да су између душевног и менталног ставили знак једнакости. А област духовних поремећаја ретко ко и да помиње. Православна наука о лечењу душе, ума и духа, колико год да изненађујуће може да звучи и само постојање једне овакве области, прецизно је приказана у делима Отаца Цркве од истока, и то с једне стране као тумачење небројених јеванђелских описа у којима Христос изгони зле духове, а са друге стране у њиховим више него прецизним анализама борбе са злим дусима.

Деликатни и увек у свему истанчани Свети Григорије Ниски говори о повезаности и заједништву греховних страсти душе и тела, као што види и јасне разлике између многих облика телесних патњи и њихових, данас бисмо рекли, психосоматских узрока (Свети Григорије Ниски, 2016)[18]

Митрополит Нафпактоса, Јеротеј Влахос нам, скицирајући светоотачке списе о овој теми, ставља на увид различите врсте демона и он истиче да Оци „идентификују демоне који су повезани са различитим страстима у човеку“ (Metropolitan of Nafpaktos Hierotheos, 2014). Тако на пример, у вези са случајем оболелог дечака из *Јеванђеља по Марку,* Јеротеј Влахос наводи тумачење Св. Григорија Паламе, који говори о разлозима зашто је у дечаку био „дух неми и глухи“, и тог злог духа види као духа нецеломудрености (стр. 203).[19] Вероватно да ће једно овакво тумачење изазвати благо

17 Оци: Проф. др Владислав Топаловић и Проф. др Дарко Ристов Ђого нас опомињу да је за Цркву „... врло значајно да појмимо јеванђелску ситуацију у свој њеној озбиљности – Христос *за невјеровање* прекорева чак и Своје ученике. Вјера није лични посјед, није непрекидна могућност да чиниш чудеса, није стање које, када га једном остваришь, непрекидно у њему пребиваш, без вјере чак и човјек који чини чудеса може имати моменте, па и дане богоостављености. Искуство нашег свакидашњег живљења, али и облагодаћено искуство стараца, попут Симеона Новог Богослова или Старца Силуана, показује да не постоји претплаћеност на вјеру која премјешта горе, већ се за њу мора непрекидно борити *предавањем Богу* (молитвом) и *самоодрицањем* (постом)... (Топаловић, Ђого, 2021: 216).

18 „Постоји, дакле, некаква повезаност и заједништво греховних страсти душе и тела, и узајамна сообразност између телесне и духовне смрти, према томе, као што је већ речено, једно је заједништво зла, које се опажа и у души и у телу, пошто се злоба простире кроз обоје, и зато смрт кроз разлагање, која је последица огртања мртвим кожама, не дотиче душу. Јер како се може разложити оно што је несложено? А пошто је било потребно да се, путем неког исцељења, од душе одстране грехом јој усађене нечистоте, у овом животу души је дат лек врлине ради излечења таквих рана“ (исто, 285).

19 А разлог зашто је тај демон нецеломудрености глув и нем, по Св. Григорију Палами, јесте у томе што „свако ко пристаје на наговоре таквог демона нити може да чује, нити да го-

негодовање код неких, који у болешћу запоседнутом дечаку виде само недужно биће које пати. Овде се, с разлогом, враћамо на вишеслојност људског бића, коју су Свети оци свих времена посебно наглашавали. Један Свети отац, али не мање и мученик, савременик двадесетог века – Свети Лука Симферопољски и Кримски, у свету пре монашења – Проф. др Валентин Феликсович Војно-Јасењецки, ван сумње најпознатији руски хирург прве половине двадесетог века, плодан и као научник егзактних наука, али и као вредни настављач непрекинуте светоотачке мисли, веома прецизно говори о томе да субјект самосвести није разум, него дух, и каже:

> „Најдубљу суштину нашег бића сазнајемо духом, а не разумом. Самосвест је функција духа, а не разума. Дејство благодати Божије, коју нам Бог дарује, не сазнајемо духом овога света него нашим духом, од Бога нам дарованим... То значи да је духовност највише достигнуће људске душе. *А плод Духа јесте: љубав, радост, мир, дуготрпљење, благост, доброта, вера, кротост, уздржање...*“ (Гал. 5, 22-23) (Свети Лука Војно-Јасењецки, 2016: 364).[20]

вори о стварима божанским“ (исто, 204). Многи психосоматски поремећаји код деце могу да буду и резултат духовне дисфункционалности, или како би то јасно и лепо рекао Св. Пајсије Светогорац- „духовне промаје“. А ту не можемо да не повежемо овог унесрећеног дечака са његовим родитељима, јер: „...Прву духовну прехладу деца добијају захваљујући отвореним вратима чулности својих родитеља“ (Тацис, 2002: 125). Дакле дух нецеломудрености, који се пројавио као дух неми и глуви, можда је последица духовно-генетског наслеђа.

20 Али Свети владика Лука Војно-Јасењецки нас не оставља без одговора ни у вези са злим дусима: „ Свако ко је упознат са Светим Писмом зна како су многобројни и у Старом и у Новом Завету текстови о ђаволу и злим дусима и о њиховом лошем утицају на људски дух. А Св. Апостол Јован Богослов у својој 1. посланици (4,2-8) јасно говори о духу антихриста. Утицај овог духа, непријатељског духу Божијем, на људско срце је огроман... Одакле се родио дух сатане? Гордост је супротност смирења, злоба и мржња су супротност љубави, богохуљење је супротност љубави према Богу, самољубље и користољубље су супротност љубави према људима. Негативно настаје услед нестанка позитивног и непрестано се развија. Тама настаје услед нестајања светлости, а застој – услед престанка кретања. Сатански дух се родио услед престанка, губитка, љубави према Богу“(исто, 366). Што се пак тактике савремене демонологије тиче, њу је врло прецизно описао Свети старац Порфирије Кавсокаливит: „Ђаво је успео да начини себе неприметним, као да га нема, и да наведе људе да за његова дела користе неке друге називе уместо да спомињу њега. Лекари, нарочито психолози, кад неки човек душевно страда, често кажу: ах, имаш неурозу, нервозан си, и томе слично. Они не прихватају да ђаво у човеку подстиче и оснажује егоизам. Ипак, ђаво постоји. Он је дух зла. Ако кажемо да он не постоји, онда је то као да поричемо Јеванђеље, које о њему говори“ (*Живот и поуке старца Порфирија Кавсокаливита,* 2005: 440-441). Ову светоотачку дијагнозу невидљиве, а тако присутне борбе, потврђује, на социлошко-религиозном нивоу, и наш чувени социолог религије Проф. др Зорица Кубурић када каже: „Рат који је отпочео на Небу и проширио се на Земљи има своје оружје. С једне стране, оружје које се користи у овом духовном рату зове се лаж, и пласира је отац лажи. С друге стране је истина коју брани онај који је за себе рекао да је „пут истина и живот (Јован, 14,6). Борба се одвија са аргументима који се тичу представе о Богу, а крајњи исход те борбе биће спознаја истине: „ И познаћете истину, и истина ће вас избавити“ (Јован 8, 23). Човек пред искушењима и сопственом слободом стално је у конфликту и потреби да се опредељује између добра и зла, те често није у стању да препозна разлику између њих... (Кубурић, 2021: 26).

За крај овог одељка оставили смо један предиван молитвено-поетски ехо јеванђелских речи: *Верујем Господе, помози моме неверју* (Мк. 9,24). Овај вапај и усклик вере-невере оца оболелог дечака из *Јеванђеља* постао је временом мотив и многих књижевних и уметничких дела. Али, исти тај вапај умео је да и људе укорењене у духовном искуству и духовне поете- светитеље, инспирише у писању молитвених текстова. Тако нам је, на пример, међу многим молитвама које је из себе и у себи изаткала Христочежњива душа Светог Тихона Задонског, остала забележена и једна коју је знаменити руски духовник написао надахнут управо речима овог унесрећеног оца. Светитељ Задонски овде досеже просторе који су и „изнад" вере и, свакако, „изван" знања, јер потпуним предавањем себе Христу, он жели само једно - Христоликост кроз живот у врлинама. И за то се баш оваквим речима моли:

> *Узми од мене све што је моје, и подај да увек хоћу баш твоју милостиву вољу да чиним. Узми оно старо, а подај ми ново. Извади из мене срце од камена а подари ми срце од крви и меса да те воли, да ти одаје част и славу и да за тобом иде. Подај ми очи које ће видети твоју љубав. Подај ми очи које ће видети твоју смерност и подражавати је. Подај ми твоју кротост и стрпљење. Кажи само реч и све ће из ње нићи. Јер твоја реч је дело. Верујем, Господе, помози мојему неверју* (Gorodetzky, 1976: 99).[21]

Један пример из наших дана: Блесак једног зрнцета духовне присебности и бистрине у бескрајном океану дементности, у мутном океану знаном и као Алцхајмерова болест

Ни Јов, а ни отац оболелог дечака из *Јеванђеља по Марку* нису патили од дементности. По чему би онда један пример из савременог живота могао да буде и сенка закључка о исповедању вере ова два, у правом смислу, шампиона вере, које упознасмо на страницама *Светога Писма?* Два су елемента, а донекле смо их се већ дотакли, која повезују два библијска случаја са нашим примером из не тако давне прошлости. Први је синхроницитет, и видели смо да га већ Честертон, мада не том речју, помиње и пре Јунга, а други елеменат је ентропија, на коју не наилазимо само у физици и термодинамици, него све чешће и у психологији и психијатрији. Оба библијска случаја, као и наш пример који следи, измичу у много чему природним

21 Надежда Городецки нам преноси део једног значајног писма које је Ф. М. Достојевски написао своме пријатељу песнику А. Мајкову, у коме се велики руски писац поверава и пише: „Само теби ово исповедам.. Приказаћу стварног Тихона Задонског кога сам одавно, и то са дубоким усхићењем, примио у своје срце." У скицама за роман *Браћа Карамазови* Аљошин старац се звао „Тихон", што ће писац касније изменити у „старац Зосима" (Gorodetzky, 1976: 7).

законима, које Јунг (1984б) назива „статистичке истине“, јер су... „без изузетка важећи само тамо где се ради о макрофизичким величинама“ (стр. 123).[22] И за простор, као и за време, а обе димензије су и те како важне у сва три случаја(два библијска и у овом из нашег доба), Јунг тврди да су „психичког порекла“ (стр. 139).[23] Зато се „феномен синхроницитета састоји од два фактора: 1. *несвесне слике која долази директно* (вербално) *или индиректно* (симболизовано или назначено)...2. *Са овим садржајем коинцидира објективно чињенично стање“* (исто, 151).[24] Али кренимо прво са нашим примером, па ћемо се потом мало ближе упознати и са улогом ентропије у сва три случаја.

На почетку новога века, било је то 2002. године, отишао сам пред Васкрс у један старачки дом у оближњем градићу Саут Холанд да причестим једну старицу којој је тада било непуних деведесет и седам година. Од 1997. живела је у једном од бољих старачких домова, али потпуно несвесна било каквих квалитета те установе, јер је била у поодмаклој фази Алцхајмерове болести. Све до те 2002. године, њена фамилија није желела да је посећујем, и заиста сам био изненађен када су ме те године, и то баш пред Васкрс, позвали и замолили да ипак одем и посетим њихову мајку и баку и, ако је икако могуће, да је причестим. Старица је била у посебном одељењу намењеном искључиво за оне са тежом деменцијом и са већ дијагностикованом Алцхајмеровом болешћу. Мој долазак и намеру сам најавио дан раније и када сам стигао у тај дом, а био је Велики уторак, сачекала ме је једна љубазна медицинска сестра и рекла да би главни психијатар те установе желео да разговара са мном пре него што одем да видим нашу парохијанку. То ми се релативно често дешава када сам у таквим специјализованим старачким домовима, тј. у одељењима за дементне старије особе. Сачекао сам у невеликом холу и после пар минута ми је пришао веома симпатичан човек, рекао бих мојих година, представио се и поставио ми је једно питање које, искрено речено, ни-

22 Оно што је код Шопенхауера „смисаона релација истовремености“, то је Јунг преименовао у „синхроницитет“ (исто, 130). Јунг сам признаје да су Шопенхауерови примери смисаоне истовремености ... „тако много и тако мало убедљиви као и сви други. Али његова највећа заслуга је у томе што је сагледао проблем и при том схватио да овде нема јевтиних ad hoc објашњења“ (исто, 131).

23 „Синхроницитет значи најпре истовременост извесног психичког стања са једним или више психичких догађаја, који се јављају као смисаоне паралеле према тренутном субјективном стању и vice versa (исто, 145). „Синхроницитет поседује својства која евентуално долазе у обзир за разјашњавање проблема душа-тело. Пре свега то је чињеница безузрочног поретка или, боље, смисаоне сређености која може бацити светло на психофизички паралелизам... Овај облик постојања може бити само *трансценденталан*“ (исто, 183).

24 Један од најбољих познавалаца Јунговог учења код нас је свакако Академик Владета Јеротић. Доктор Јеротић је често у разговорима постављао питање: Докле би Јунг стигао да је познавао и Православље? Зато је Владета Јеротић и могао да напише да: „... и без икаквог познавања православља„ К. Г. Јунг је, као природњак, увек био ближи монистичком, него дуалистичком погледу на свет, никад привучен механицистичко-материјалистичкој оријентацији у науци (попут Сигмунда Фројда), истински и доживљајно близак религији и филозофији, сматрајући човека „микрокосмосом у макрокосмосу“ (Јеротић, 2000: 27).

сам очекивао: „Извините оче, и молим вас да ме не схватите погрешно, али ја заиста морам да вас питам: шта ви желите да постигнете данас?“ На то сам му мирно одговорио: „Ја као ја, сам од себе, заиста ништа и не очекујем, нити желим било шта да „постигнем“ . „Значи“, наставио је он, „ви то чините обичаја ради?“ „Не“, одговорих му ја, „ово зарад чега сам ја данас овде уопште није обичај, него је реч о нечем неупоредиво већем и важнијем него што је то обичај. Ја сам данас дошао да причестим нашу парохијанку, а вашу пацијенткињу. Код нас, у Православној цркви, то је Света тајна и њен значај је посебно наглашен баш сада када идемо у сусрет најрадоснијем празнику – Васкрсу“. „ А да ли ви оче“, наставио је доктор, „да ли ви знате какво је њено ментално стање?“ „Знам“ – одговорио сам. „И... и како мислите да ће она то, у стању у коме јесте, прихватити, и да ли ће уопште и бити способна „за сарадњу“? Није ли то, опростите што то тако кажем, али није ли то нека врста наметања?“ „Апсолутно не“ – мирно му одговорих, „јер знате и ви, а понешто знам и ја о томе да изнад менталног постоји и један виши и значајнији ниво у људском бићу, а то су његова душа и његов дух. Свестан сам тога – наставио сам – да се данас душевно или негира, или поистовећује са менталним, али искуство нам ипак казује и доказује да ментални ниво бића није истоветан душевном, а посебно не духовном.[25]

„Да, интересантно запажање“, рекао је лекар. И у том разговору полако кренусмо ка соби старице којој сам дошао у посету.

Психијатар је био заиста знатижељан да види како и на који начин ћу ја то успети, или не, да „отворим“ његову пацијенткињу за сарадњу. И то чисто око неких „практичних“ а неопходних покрета, као што је на пример – да ли ће својевољно хтети да отвори уста да би се причестила. Ушавши у собу, поздравио сам се са госпођом. Седела је на своме кревету и некако махинално ми пружила руку, али се по њеном погледу видело да не зна ко сам. Није ме препознала, а до пре доласка у тај дом, дакле до своје деведесет и друге године, била је редовна на свим недељним и празничним Литургијама у нашем храму. Питао сам је како је, али она ме је без речи гледала, али погледом који није био усмерен ка мени, већ као да је лутао негде око мене.

25 Тада су ми у сећање дошле речи нашег чувеног, сада већ одавно упокојеног, психијатра и песника из Берна др Бране Шуманца, који ми је давне 1982. године цитирао одељак једне руске књиге из психијатрије са почетка двадесетог века, са врло детаљним описом како су руски психијатри с краја деветнаестог века, помоћу једног „једноставног“ експеримента уочавали разлику између душевних и духовних поремећаја. Они би пред пацијента ставили три чаше воде. Три чаше истог облика и величине, али са различитим садржајем у њима. Наиме, у две чаше је била обична вода из славине, док је у трећој била Света богојављенска вода. Сви, али сви, пацијенти са ма каквим духовним нескладом у себи увек би, „без грешке“ заобилазили чашу са Светом водом и узимали једну од две са обичном водом. Дакле, „нека“ сила у њима им једноставно није дозвољавала ни да се дотакну чаше са Светом водом, а некмоли и да пију из ње. И тада би лекари прво звали болничког свештеника да прочита молитву над запоседнутом особом и тек би онда кренули у процес покушаја лечења.

Ставио сам епитрахиљ око врата и отпочео уводне молитве.[26] У том моменту прође ми лекар и скоро кроз шапат рече: „ Ја заиста сумњам да ћете ви данас успети било шта са њом да „урадите“. „Ту сте у праву докторе“, рекох му, „јер ја и не намеравам да било шта да „урадим“ сам од себе. Не знам како вам ово звучи, али ја сам у служби нечега што је изнад мене и изнад свих нас, тј. у служби Онога који ме је овде и довео и Он ће већ све уредити онако како је Његова воља, али и да буде корисно за госпођу Е.“ После тих речи, дао сам се у практичну примену свега неопходног. Наиме, када се Света тајна Причешћа врши ван храма, а то може да буде у болници, старачком дому, затвору, или у дому оболелог, или старошћу и немоћу обремењеног парохијанина, или парохијанке, онда свештеник понесе један посебно, за ту намену, израђен сет који је у облику минијатурног храма. Унутра се налазе путирчић, кашичица, кутијица са Светим даровима за причешће болних и флашичица са вином.

Госпођа Е. је физички деловала углавном добро. Када сам је ухватио за обе руке, она је сама устала и све време је без проблема мирно стајала. А онда, после свих прочитаних молитава и пред само причешћивање коме су претходили моји вишекратни покушаји да је, и речима и покретима мојих и руку и уста, замолим да зине, старица је и даље гледала негде изнад мене чврсто стиснутих усана. Скоро све дементне старије особе које сам годинама пре и после тога дана обилазио и причешћивао пред Божић и пред Васкрс, барем би покушале да саставе три прста десне руке, као да би се осенили знаком Крста, неки и успеју у томе, и после краћег или дужег мољења и показивања ипак отворе уста и лепо се причесте, неки чак и почну са мном у глас да изговарају „Оче наш“, али госпођа Е. је упорно гледала изнад мене затворених уста, руку спуштених низ тело. Доктор ми тада поново прође и сада већ мало нестрпљивим речима ми се обрати: „Схватите оче да она не зна ни ко сте ви ни шта покушавате да урадите, до ње се не може допрети! Рекао сам вам већ.“ И баш у том моменту старица бистрооко погледа и у мене и у доктора и скоро гласним тоном рече: „ Знам, знам..“, а онда прстом поче да показује на путирчић који сам упорно држао у левој руци, .. „I know, this is my Church“ (Знам, ово је моја Црква). И она тада, на велико запрепашћење и доктора и сестре, поче да изговара молитву пред Причешће *Верујем Господе и исповедам...* И после тих речи је стала, а онда ме је и даље бистрог погледа, просто очима молила и као да је говорила: „Хајдете ви, молим вас, наставите даље.“ И наставио сам... *да си Ти заиста Христос Син Бога живога који си дошао у свет да спасеш грешнике од којих сам први/прва ја...* и даље до краја молитве. Мирно је и као са неком лакоћом отворила уста и примила Причешће. Покушала је чак и да се

26 Део богослужбене одежде, без које православни свештеник не може да обави ниједан чин или молитвословље.

прекрсти, али то није успела до краја. И одмах после тих, можда, двадесетак секунди изузетне присебности и бистрине, поново је заронила у дубоки и никада до краја истражени океан дементности. Али оно што је најважније – она је **знала** шта је испред ње и **она се уз присуство бистрине ума, али и духа, причестила!**

Психијатар ме је погледао, и даље са запрепашћеним изразом лица, и упитао: „ Извините, молим вас оче, али како... како ви ово објашњавате?“ И шта сам друго могао да му кажем него оно што је, просто само од себе, изашло из мене: „ Драги мој докторе, ово је неисказиво оним начином на који ми у овоме свету објашњавамо појаве око нас и у нама. Али, хајде да барем покушамо, ви и ја, да „схватимо“ шта се овде сада догодило и на који би то начин могло да се објасни. Ви неупоредиво боље од мене знате да је мозак још увек једно велико и неистражено поље, ма колико нам се чини да нешто знамо о њему. Са сваким новим сазнањем о људском мозгу, поље непознатог бива све веће. Знате докторе, мени је мозак налик на сунђер. Сваки суви сунђер, па и онај који се јако дуго није користио, ипак негде дубоко у себи крије макар делић једне малене капи, која је ко зна како успела да се задржи у свуда око ње сувом окружењу. Ако узмемо тај сунђер и довољно га чврсто стиснемо, најчвршће што можемо, може да се деси да из тог сувог и дуго неупотребљаваног сунђера ипак кане та сићушна и у њему још преостала кап. Мени је ово што смо сада видели, и ви и сестра и ја, баш налик тој маленој капи. Ово је немогуће објаснити ма каквим неурофизиолошким појмовима, али докторе, ако признамо да изнад менталног функционисања лебди један „слој“ нашег бића, који уопште не зависи ни од мозга, ни од нервног система, а то је наш ум који је превасходно духовне природе, а то су, вероватно то одавно знате, и Верни и Вајнтрауб, а онда посебно и Емерсон доказали и образложили тврдњом да је ум и те како старији од нервног система.[27] Далеко од тога, дакле, да је неко овде заиста све чвршће и чвршће „стискао сунђер“, јер то би, признаћете и сами, ипак била једна врста насиља, али овде је овај путирчић био довољно јак символ, а оно што је у њему јесте изнад свих символа јер то једноставно **јесте** присуство живога Бога у Кога верујемо и Коме верујемо, па се из тог нивоа бића госпође Е., који је ем старији ем изнад нивоа уобичајених сазнајних моћи, спустила у њену свест та малена, али моћна кап духовне бистрине и омила је снагом духовне присебности, ма колико кратко то да је трајало, и управо је та кап отворила врата њеног и емотивног и когнитивног памћења, па је јасно и разговетно почела да изговара почетне речи Молитве пред причешће. А немојте заборавити докторе да је она, показујући на путирчић, прво рекла: **Знам, ово је**

27 А на уму сам имао Емерсонове речи: „Једна од основних поставки на овом пољу (пољу ћелијског памћења независног од нервног система, прим. М.В.) јесте мишљење да је ум старији од нервног система.“ (Emerson, 2002: 68).

моја црква! Затим је мирно, без икаквог мог „наговарања“, отворила уста, причестила се и после тог једног момента снажног уплива **духовне реалности**, која је изнад и когнитивног и емотивног нивоа, госпођа Е. се мирно, као што је и дошла из њих, вратила у само њој „знане“ дубине и ширине онога што ми називамо дементност.

Када сам све вратио у своју ташну, скинуо епитрахиљ и био спреман да кренем, оставивши претходно пар иконица изнад госпођиног кревета, а наравно и обавезни васкршњи пакетић са поклонима, пришао сам госпођи Е. загрлио је и пружио јој руку. Пружила је и она мени, опет махинално, као и када сам ушао, али је њен одлутали поглед јасно говорио да не зна ни ко сам, а ни да ли сам дошао, или сам пошао...

Ето шта је могуће када све дође на своје место, али то бива тек онда када је дух на правом месту и у право време. А право време је када је Бог на првом месту! Тада је и двадесетак секунди више него довољно. Богу нека је слава и хвала на овом неизмерном дару!

Закључак

Шта би се још овде могло рећи, осим да би наша тежња увек требало да је усмерена у правцу претапања вере у знање. А тога не бива без поверења. Поверења у Онога који нас је из небића призвао у биће, Створитеља, Спаситеља и Искупитеља. Мада наша заједничка тема *Вера, знање, сумња* не поставља јасно одређене границе о којој и каквој вери, знању[28] и сумњи говоримо, све горе речено у овоме раду је у тоналитету наше вере у Бога, која би, борећи се и надрастајући сумњу, али и неверје, требало да постане делотворна као знање, јер из знања да Бога има и да Он има план са сваким од нас ниче и развија се и делотворан живот.[29] А најделотворнија активност у времену и простору, која их већ сада и овде надилази, јесте **Љубав!** Зато би у овом дијалошком односу између Бога и нас, јер не заборавимо да је Он први који је нама пришао и заподенуо дијалог, вера требало снагом љубави да стекне и чврстину поверења, дакле не тек веровати **у** Бога, него и имати пуно **поверење у Њега!**

28 Са знањем и поседовањем те моћи треба ипак бити и опрезан. Зли дуси, око нас и у нама, уопште немају потребу да верују у Бога, јер они **знају ко је Христос:** *И исцели многе болеснике од различних болести, и демоне многе истера, и не дадијаше демонима да говоре, јер знађаху да је он Христос* (Мк. 1, 35).

29 Говорећи о знању, овде под тим никако не подразумевамо тек пуко прикупљање информација, већ је реч о знању које би заправо много јасније исказала једна друга реч – познање. И то баш у духу једне од литургијских молитава Православне цркве, у којој се молимо: ... *Ти сам и сада испуни на корист молбе слугу твојих, дајући нам у садањем веку познање истине твоје, а у будућем дарујући нам живот вечни* (Служебник, 1998: 78). Док, с друге стране, последице „знања“, кроз све израженији замах савремених технологија, могу да доведу и до погубних последица, јер се знање **без доброте** лако може претворити у инструмент зла!

На који би начин, и да ли, дужни смо да одговоримо, ентропија могла да буде уткана у примере које смо изнели у овом раду? Када је у питању патња праведног Јова, сваки следећи стадијум његове не мале трагедије показује да је Јов свако ново страдање подносио без роптања, испољавајући једну невероватну дозу стабилности у нарастајућој гомили несигурности. Ентропија је, као што је познато, мера неуређености система, и што је систем изложен већем степену неуређености, његова ентропија расте. На психолошком нивоу што је количина несигурности и поремећаја већа, расте и (потенцијална) моћ подношења тих поремећаја и несигурности. Можда би одговарајућа хришћанска реч за ентропију била – трпљење, и није ли управо трпљење „мера“ наше стабилности и показатељ колико неуређености и нереда можемо да поднесемо? Језиком православне духовности исказано: већа искушења као резултат (могу да) имају већи степен трпљења, а то онда утиче на већу стабилност јединке која је окружена хаосом и нередом. Једино се трпљењем „мера нереда“ претвара у ред! Најважније је сачувати се од хаоса и нереда **у себи! Припремити се за искушење!** Овде нам долазе на ум речи Св. Пајсија Величковског, које новозаветном и светоотачком дубином спознаје обасјавају и старозаветне примере:

> „Кад човек с топлом вером почне да води добар живот, непријатељ добра га обично пресреће различитим и страшним искушењима, како би он, уплашивши се, одустао од своје добре намере. Ако се не припремиш за искушења, одустани од савршавања добродетељи. Човек који сумња у Божију помоћ плаши се своје сенке и када искушења нема“ (Кончаревић, 2004: 295).

Јов ни у једном једином моменту све већих искушења није посумњао! Јов јесте туговао, Јов је патио, Јов је јадиковао, али ни после губитка деце и све имовине своје, Јов није похулио. И... *Уза све то не сагреши Јов, нити рече безумља за Бога* (Јов 1, 22). А када је и здравље своје изгубио: *Уза све то не сагреши Јов уснама својим* (Јов 2, 10).

А колико ли је тек неуређености и нереда било у животу оца оболелог младића из *Јеванђеља по Марку?* Ми не знамо детаље његовог живота, ни његову прошлост, али ако је болест његовог сина била присутна још *из детињства* (Мк. 9, 21), можемо ли замислити ту количину неуређености у свакодневици тог оца? Сузе оца нису сузе успаничености, већ једини елемент стабилности! Да, чак и стабилности лелујаве вере- неверја, која је из тог човека онда и могла да изнедри речи: *Верујем Господе, помози моме неверју* (Мк. 9,24). Ни овде не затичемо сумњу. А управо сумња, у психолошком сагледавању ентропије, и јесте онај чинилац који још више повећава поремећај система и онемогућава ма какву стабилност. Уместо сумње, отац болесног дечка исповеда веру, а уз њу и своје неверје, своју слабост другим речима, али не и сумњу!

У годинама после случаја са госпођом Е. у старачком дому у Саут Холанду, често сам питао америчке психијатре и психотерапеуте, како би објаснили тако изненадни „прилив“ присебности и то у тако кратком трајању? Сви би, без изузетка, то „објаснили“ стањем које је у медицини познато као терминална луцидност (terminal lucidity).[30] Али ту долази до несклада, јер оно што никако не може да повеже нашу од Алцхајмерове болести страдајућу парохијанку са терминалном луцидношћу јесу два битна момента: 1) њена бистрина је трајала само двадесетак секунди**, а не неколико сати или дана** и 2) она **није** убрзо после тог момента бистрине умрла. Живела је још непуних годину дана! Оно где би у овом случају могли да говоримо о ентропији јесте „несређеност“ и неравномерна распоређеност можданих ћелија, јер се у хипокампусу битно разликују једно од другог места где се налазе ћелије које су задужене за чување позитивне меморије, од места где су смештене ћелије за чување негативне меморије.[31] Али за нас, у случају ове старице, није толико битна ни ентропија у мозгу, а ни степен „нереда“ у њеном унутарњем свету, који је, рецимо искрено, сакривен од свих јер она тај свет у себи, као ни ма који психички покрет, не може ни да искаже ни да објасни. Али то не значи да у њој не постоји психичка енергија, да она не осећа, да не памти, па макар и само у оних двадесетак секунди, а видели смо, из наведеног примера, да је изнад те душевне енергије ниво духа. А уплив духа, али Божијег духа у нама, или како ми у Цркви кажемо – **наитија,** нико никада ничим није могао да измери.

И за сам крај, за нас који не знамо шта нови дан или наступајућа ноћ могу да донесу у наш живот, или пак да однесу из њега, ево мудрих и дивних речи Светог старца Порфирија Кавсокаливита:

> „Уместо, међутим, да све на вас неповољно утиче, све може да вам послужи на добро, да вас учвршћује у стрпљењу и у вери. Јер, све реакције наше околине, и све тешкоће са којима се сусрећемо, за нас нису ништа друго до духовна гимнастика. Ми извежбавамо сами себе у трпљењу и стрпљењу, у издржљивости...Трпљење је љубав. Без љубави не можеш имати трпљења“ (*Живот и поуке старца Порфирија Кавсокаливита, 2005: 310-311)*.[32]

30 Односи се на тешко дементне особе, или особе са узнапредованом Алцхајмеровом болешћу, које се пред смрт, сасвим изненада, врате у стање потпуне менталне бистрине и то у распону од неколико сати до пар дана.

31 Ем су у различитим деловима хипокампуса, а уз то се и разликују међу собом, ем не само што се међу собом разликују него се разликују и од **свих других** нервних ћелија у мозгу (Mashour, Frank, Batthyany et al. 2019, DOI: 10.1016; Shpokayte, McKissick, Yuan, Fernandez et al. 2022, DOI:10.1038).

32 И после свега: опет и опет радосно трпљење и синхроницитет, и то онај који јасно указује на ентропију и у духовном свету! Овај рад сам последњи пут детаљно прегледао, и послао уредницима Зборника, уочи празника Св. Тихона Задонског, чије су молитвене речи наведене на крају одељка о исповедању вере оца оболелог дечака. Данас, 13./26. августа, о дану празника Св. Тихона Задонског, током Литургије, певајући стихове и тропаре на

Литература

Архиепископ Јован Шаховској (2010). *Сапутници на путу за Дамаск.* Превео Зоран Шаренац. Стари Бановци – Дунав – Београд: Бернар.

Архиепископ Лука Војно- Јасењецки (2016). Дух, душа и тело у Хришћанству и науци. У: Свети Лука Војно-Јасењецки- Христов лекар и исцелитељ последњих времена. Приредио Јован Србуљ. Превод са руског Марина Тодић (стр. 325-396). Београд: Библиотека Очев дом.

Архимандрит Софроније (2005). *Подвиг богопознања. Писма са Атона.* Превод Божана Х. Стојановић. Манастир Хиландар и Библиотека Тавор.

Библија: Свето Писмо Старог и Новог Завета (2005). По преводу Ђуре Даничића, Вука Караџића и Светог архијерејског синода, по исправкама и преводима Светог Владике Николаја. Шабац, Ваљево, Београд: Глас Цркве.

Весин, М. (2013). *Раскрића кривице.* Земун: Ризница.

Владика Николај (1996). Изабрана дела у 10 књига, Књига IV *Омилије.* Ваљево: Глас цркве.

Живот и поуке старца Порфирија Кавсокаливита (2005). Приредило сетринство манастира Хрисопиги код Хања на Криту. Са грчког превео: Епископ бачки др Иринеј. Нови Сад: Беседа.

Епископ бачки др Иринеј (2020). *Свето Причешће- лек бесмртности.* Нови Сад: Беседа.

Јеротић, В. (2000). *Индивидуација и (или) обожење.* Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке и Ars Libri.

Јунг, К. Г. (1984 а). Одговор на Јова, у *Психолошке расправе*. Сабрана дела, књига четврта (стр. 217-341). С немачког превео Томислав Бекић. Нови Сад: Матица Српска.

Јунг, К. Г. (1984 б). *Дух и живот.* Сабрана дела, књига трећа. Са немачког превели Деса и др Павле Милекић. Нови Сад: матица Српска.

Јунг, К. Г. (1984). *Динамика несвесног*. Сабрана дела, књига прва. С немачког превели Деса и др Павле Милекић. Нови Сад: Матица Српска.

Кончаревић, К. (2004). *Путевима руске монашке духовности.* Антологија руског старашта XI – XIX века. Крагујевац: Каленић

Кубурић, З. (2021). *Религија и психичко здравље верника.* Нови Сад: ЦЕИР.

Минеј за август (1986). Крагујевац, Вршац: Епархијски управни одбор Српске православне епархије шумадијске и Епархијски управни одбор Српске православне епархије банатске.

Свети Григорије Ниски (2016). *Догматски списи.* Са грчког изворника превео С. Јакшић. Нови Сад: Беседа.

Свето Писмо Старога и Новога Завјета (1980). Превео Стари Завет Ђ. Даничић. Нови Завјет превео Вук Стеф. Караџић. Београд: Библијско друштво Београд.

Блажена (стихови блаженстава из *Беседе на гори* и у наставку тропари -песме посвећене Светом чији је дан), у једном трену сам буквално задрхтао усред 3. тропара 6. Оде Канона Св. Тихону. Наиме, песник велича снагу смирења и трпељивости Св. Тихона јер је једино том врлином, „ентропијски речено“, могао да унесе ред и стабилност у огромну меру нереда око њега. Ево тих речи: *Неправде, патње и увреде радосно трпео јеси, опомињући се увек да венца без победе нема, ни победе без подвига, ни подвига без борбе, а борбе не бива без непријатеља* (Минеј за август, 1986: 258).

Свето Писмо: Нови Завјет Господа Нашег Исуса Христа (1984). Превод Комисије Светог архијерејског синода СПЦ. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве и Британско и иностранo библијско друштво у Београду.

Служебник (1998). Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве.

Тацис, Д. (2002). *Поуке грчких стараца.* Превела Људмила Јоксимовић. Цетиње: Светигора.

Топаловић, В., Ђого, Д.Р. (2021). *И ево ја сам са вама.* Увод и тумачење Јеванђеља по Матеју. Фоча: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког.

Чарнић, Е. (1983). *Еванђеље по Марку.* Превео и протумачио др Емилијан М. Чарнић. Крагујевац, Вршац: „Каленић“ и „Банатски весник“.

Chesterton, G. K. (1907). Introduction to The Book of Job. In The Book of Job. London: S. Wellwood.

Dick, M. B. (1979). The Legal Metaphor in Job 31. Catholic Biblical Quarterly, 41: 42, 47.

Emerson, W. R. (2002). Stomatotropic therapy. In Journal of Heart- Centered Therapies, 5 (2), 65-90.

Farley, L. R. (2004). The Gospel of Mark: The Suffering Servant. Ben Lomond, CA: Conciliar Press.

Gorodetzky, N. (1976). Saint Tikhon Of Zadonsk: Inspirer of Dostoevsky. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Manley, J. (Ed.) (1997). Wisdom, Let us Attend: Job, the Fathers, and the Old Testament. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

Mashour, A.G., Frank, L., Batthyany, A. et al. (2019). A potential paradigm shift for the neurobiology and treatment of severe dementias. In *Alzheimer's & Dementia, DOI: 10.1016/j. jalz.2019.04.002.*

Metropolitan of Nafpaktos Hierotheos (2010). *The Science of Spiritual Medicine.* Translated by Sister Pelagia Selfe. Levadia: Birth of the Theotokos Monastery.

Reardon, P. H. (2005). The Trial of Job. Ben Lomond, CA: Conciliar Press.

Shpokayte, M., McKissik, O., Guan, X., Yuan, B., Fernandez, F. R. et al. (2022). Hippocampal cells segregate positive and negative engrams. In *Communications Biology, 5,1*, DOI: 10.1038/s 42003-022-03906-8.

St. Gregory of Nazianzen (2004). Orations, Sermons, etc. In Philip Schaff & Henry Wace (Eds.), Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series, Vol. 7 (203-482). Peabody, MA: Hendrickson Publishers, Inc.

St. John Cassian (1985). *Conferences.* Translation and preface by Colm Luibheid. New York, Mahwah: Paulist Press.

St. John Cassian (2004 b). Conferences. In Nicene and Post Nicene fathers, Second Series, vol. 11 (295-545). Eds. Philip Schaff and Henry Wace. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.

MILOŠ M. VESIN[33]

I BELIEVE LORD, BUT HELP MY UNBELIEF (MK. 9:24)

Summary

The first portion of this work sheds light on one of the most significant examples of unwavering faith in the pages of the Old Testament, that of the righteous Job. Apart from the undoubted testimony of faith in God as the Redeemer, Job, on the pages of this wonderful poem, also appears as the first in a series of many who wish to come closer to God only because of love, who wants a relationship with God rooted in love, not fear. In addition to noteworthy interpretations of Job by St. Gregory Nazianzin and Patrick Reardon, the interpretations of Chesterton and Jung stand out. In the central part of the work is an event whose epicenter are the words of the father of the sick boy, from the Gospel according to Mark, words that are also the title of this work. In connection with this miraculous healing, and the faith that preceded it, the interpretations of St. John Cassian, St. Tikhon of Zadonsk and St. Nikolaj of Žiča, as well as of His Grace, the Bishop of Bačka Dr. Irinej (Bulović). In the third part, there is an example from priestly-pastoral everyday life, an example that connects concepts that are mostly uncommon in matters related to flashes of faith in suffering, temptations and illnesses, but nevertheless very significant, such as the concepts of synchronicity and entropy, which are no less present precisely in the tangle of paradoxes that we encounter in the Book of Job as well as in Gospel report about the healing of sick boy who was possessed.

Keywords: *faith, love, doubt, suffering, God, Job, knowledge, unbelief, soul, spirit, illness, Christ, healing, synchronicity, entropy.*

33 Very Rev. Dr. Milos M. Vesin, Parish priest of St. Archangel Michael Serbian Orthodox Church in South Chicago – Lansing, IL, and Professor of St. Sava School of Theology in Libertyville, IL, USA, mives1960@aol.com

БОЈАН ЈОВАНОВИЋ[1]

СУМЊА КАО ЧИНИЛАЦ ОСПОРАВАЊА И ПОТВРЂИВАЊА ВЕРОВАЊА И ЗНАЊА

Резиме

Доводећи у питање не само оно у шта човек верује, већ и оно што сазнаје, сумња је неизбежни пратилац и његовог животног самопотврђивање. Иако може посумњати у све, он не може сумњати у постојање себе као оног који то чини. Трагом Декартових утврђених границе сумње ставом да субјект који мисли постоји, аутор утврђује значај и улогу сумње не само у оспоравању спорног, већ и у потврђивању неоспорних вредности веровања и занања.

Кључне речи: *веровање, знање, оспоравање, потврђивање, самопотврђивање.*

У дугом генетском процесу настанка човека, његовој способности да мисли, којим се идентитетски потврдио као hommo sapiens, претходи могућност својствена и свим другим бићима да осећа и да, сходно осећањима проузрокованим утицајима из спољашњег или унутрашњег света, реагује на адекватан начин. Зависно од узрока који изазивају позитивна или негативна осећања, односно пријатност или непријатност, успостављао је и одговарајући пријатељски или непријатељски однос према њима и развијао поверење или неповерење. Из тог поверења је настало веровање, односно вера која није проистицала из узрока, већ је сама била узрок стварању одређених представа везаних и за садржаје изван границе видљивог и материјално опипљивог света. Егзистентност тих ентитета зависила је од веровања, јер за оног који је веровао у постојање натприродних бића они су и постојали, па се одговарајућим обредима и настојала да успостави и очува комуникација са њима.

Веровање, међутим, и претходи искуственом и рационалном сазнању, откривању логичке и рационалне основе узрочно-последичних релација и појава у природи. Када се сазна одређена појава, утврди њено порекло и узроци њеног јављања, онда она и губи ауру тајанствености и разлоге да се као о непознатом верује у поједине њене аспекте. Као што вера претходи знању, тако и знање као извеност чини излишним веровање у постојање евидентних и рационално спознатих чињеница. На питање да ли верује у Бога,

1 Ниш, jovanovic.b@gmail.com

Јунг је одговорио: „Не верујем, знам“. Будући да је постојање Бога емпиријски недоказиво, сумња у његову егзистентност исказана је недавно и идејом да се верници, који верују у Бога, прогласе душевно оболелим. Ова идеја оживљава нека ранија схватања, Фројдова, на пример, о религији као принудној неурози, или марксистичка да је религија опијум за народ. Међутим, потврђује се да веровање у Бога, било да је у форми религиозности или побожности, није дијагноза, већ могућност терапије и начин успостављања потребног животног смисла. Ову идеју, инспиративно и изазовно, истражио је француски психијатар, психоаналитичар и етолог Борис Сирилник (1937) у књизи *Психотерапија Богом*[2]. Иако се, дакле, дијагностицира и као болест и настоји да лечи, веровање у Бога је ефикасно и успешно терапијско средство.

За разлику од веровања које даје егзистентност предмету веровања, сумња их доводи у питање и претходи неверовању које атеизмом пориче њихово постојање. Уколико је вера израз човекове сазнајне непотпуности, несавршености и егзистенцијалне несигурности, сумња је рационална упитност над веровањем али и несигуним, спорним сазнањем. Вера изван границе сумње претпоставља одсуство намере за провером, јер искрено веровање чини неупитним и оно апсурдно. У познатом Тертулијаном ставу „верујем јер је апсурдно“, рационална нелогичност је основа веровања, што значи и жртвовање интелекта због вере. Међутим, ова корелација није и обрнуто пропорционална, јер, како је утврдио још Хераклит, није потребна вера да би се дошло до рационалног сазнања. Човек који верује, према ефешком мудрацу, може остварити највећа сазнања, а неверовањем и сумњом да може доћи до њих сам себе сазнајно спутава[3].

Сагледано у светлу сазнајног подстија, веровање је претпоставка сазнања, јер оно у шта верујемо, то можемо и сазнати. Речи Анселма Кентенберијског – „верујем да би разумео“, сажето исказују искуство и потврђују принцип примарног значаја вере за адекватно разумевање. Премда везивање за сујеверне садржаје предрасудно лимитирати могућности спознаје, вера у свом позитивном значењу доприноси сазнајних видика. Сагледан у контексту примарности вере, однос између ње и интелектуалне активности која доводи до сазнања, посебно је изражен у у спознаји метафизичке димензије света. Показује се и доказује, дакле, да веровање и знање нису оличење супротних већ комплементарних принципа битних како за човеково стицање целовите и истините слике о свету и о самом себи. Однос између тих принципа може бити веома различит, што одређује моћ веровања и карактер верника.

2 B. Sirilnik, *Psihoterapija Bogom*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2021.

3 „Већина божанских ствари“, вели Хераклит, „измиче (нашем) сазнању због (нашег) неверовања да их можемо сазнати“. – Хераклит, Фрагменти, фраг. 86, Графос, Београд 1979, 53.

Моћ вере

У Новом завету имамо сјајне примере моћи неупитне вере. Наиме, у повести о исцељењу одузетог, четворица људи у тежњи да исцеле свог неверујућег и болесног пријатеља, којем никав лек ни лекар нису могли помоћи, у вери и нади да га једино Христос може својом чудотворном моћи излечити чине све да га приближе њему који им је био неприступачан[4]. Због много људи окупљених око куће у којој их је Христос лечио, они су разградили кров и принели му свог болесног пријатеља. Њихова вера и Христова моћ потврдили су своју исцелитељску снагу и онај коме нико није могао помоћи опет је стао на своје ноге. Вера других исказана молитвом може помоћи и онима који немају вере. Ово, наравно, не значи да се вера не може проверити, али од начина те провере зависи њено потврђивање или оспоравање. Наиме, са становишта моћи вере, њу потврђују верници способни да учине чудо. Исконска моћ вере се умањује и престаје веровањем у моћ. Сумња сенчи и доводи у питање моћ веровања.

У јеванђељу се приповеда о Исусом ходању по води, и дављењу његовог ученика, апостола Петра, који је показао да може да учини исто то, али када је посумњао у моћ своје вере да је почео да се дави. Сумњом поништена моћ вере има за последицу и немогућност чињења чуда. Када је више поверовао у моћ ветра, него у Исусову божанску моћ да чини чуда, који му је омогућио да хода по води, Петар је почео да тоне. Његово умањење вере последица сумње у Исусову моћ. Све док је чврсто веровао у Исуса, Петар је могао хода по води, али када је помислио на силу природе, паганско у себи, Исус је дошао у други план, и у том тренутку сумње, смањене и губљења вере, почео је да тоне и да се дави. Тренутак у којем Петар пада у воду након ходања по њој, обзнањује његову критичку свест о чуду које је чинио. То је тренутак рађања сумње, преиспитивања и провере чудесног живота који се тада умањује[5].

И Тома је био један од 12 апостола, који је посумњао у вест о Исусовом васкрсењу и његовом јављању ученицима. Наиме, будући да није био са осталим ученицима када им се Исус јавио[6], хтео је да поверује у његово васкрсење тек након добијања опипљивих и неоспорних доказа. Зато је након недељу дана када се Исус поново јавио својим ученицима, пружио је

4 Јеванђеље по Марку, 2, 1-5, *Нови завјет*, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд, 1984.

5 Орфејево окретање за собом, док је изводио Еуридику из Доњег света, било је кобно, јер је провером да ли га она прати изразио сумњу, а тиме прекршио забрану да тако нешто учини. О томе говори и старозаветна прича о Лотовом окретању за собом које је за последицу имало претварање његове жене у стуб соли.

6 Јеванђеље по Јовану, 20, 24, *Нови завјет*, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд, 1984.

и Томи прилику да се осведочи у истинитост његовог васкрсења, рекавши му: „Пружи руку твоју и метни у ребра моја, и не буди неверен, него веран“. Учинивши оно што је Исус од њега тражио, Тома је тада казао: „Господ мој и Бог мој“[7], а те речи представљају врхунско исповедање вере у распетог и васкрслог Христа. Међутим, када се уверио у постојање оног у шта је до тада сумњао, Тома је учврстио своју веру јер се непосредним искуством уверио и сазнао да постоји васкрсли Исус. Христовим васкрсењем је радикализован антрополошки облик принципа животног преображаја, који постоји као животна претпоставка сталних промена. У хришћанској верзији тај принцип животног постојања обасјава човека надом да се његов живот не завршава смрћу и коначним нестајањем. Иако се чини да неверни Тома после тог искуства није имао више потребу да верује, он је себе учврстио у вери и постао један од највећих мисионара Христовог учења.

И други примери показују како запитаност умањује и зауставља животно чудо. Када је стонога, вели се у једној причи, покушала да одговори на питање како у истом тренутку покреће своју 37. и 89. ногу, стала је запањена и није се могла покренути све док није престала да мисли на то питање. И наш говор би стао и постао знатно спорији када би према знању и граматичким правилима настојали да састављамо реченице како би изговорили оно што желимо.

Оспоравање Бога

Сумња се рађа као чинилац оспоравања вере или знања о постојећем. Оспоравање проистиче из незадовољства постојећим, а негативно осећање се исказује свешћу рационалног ја. Будући да се вером као емоцијом исказује ирационални потенцијал човековог бића, сумња рођена из свести има различите последице у преиспитивању вере и знања. Док се свесним и рационалним деловањем може поткопати и оспорити вера и уништити поверење, нада и љубав, сумња је основ развоја рационалности и битан чинилац утемељења научног знања. Преиспитивање и доказивање су непосредно изрази оспорљивости као критеријума научности.

Сумња је изражена у потреби за преиспитивањем, за кушањем, а онај који је као кушач, Сатана, доводио у питање Божје одлуке исказао се као његов супарник. У дуалистичком концепту света, постојања добра и зла, ђаво или ђаволчићи у народним религијама су они који стално кушају и оспоравају постојећи поредак. Они оличавају један од принципа постојања света, који постоји и у нашој психолошкој реалности. Ђаво као оличење супротности добру, постоји у дуалистичкој религији зороастра. Јевреји се

7 *Ibid,* 20, 28.

суочавају са тим религијским искуством током свог вавилонског ропства. После Вавилона и митска представа зла, оличена у Белзебубу, постаје чинилац њихове традиције, а потом се ђаво јавља у хришћанству и у исламу. Није, дакле, ђаво настао са хришћанством, већ има своје дубље религијске корене и психолошку основу у самом човеку. Потенцијал његовог негативитета је у самом његовом срцу[8]. У представи о другом свету, Египћани су веровали да божанство мери срце покојника да би се утврдило да ли је оно отежало од греха.

Коренита сумња

Радикалном сумњом прелази се и Декартова границу која утврђује извесност субјекта који сумња. Сумњајући у све, он сумња и у своју сумњу, односно у себе који сумња. Уколико сумња толико да више није сигуран и у постојање свог сумњичавог ја, онда то има за последицу несигурност у себе, односно у оног који сумња. Радикални вид сумње је нихилизам. У делу Достојевског „Зли дуси“, изражена је идеја и идеологија нихилизма у контексту вере и хришћанства. За Ставрогина, јунака овог романа, каже се на једном месту у Злим дусима да „кад верује, не верује да верује, а кад не верује, не верује да не верује“. Постављајући питање о Богу, поставља се питање радикалне упитности. Уколико не може бити оправдана вера у Бога, онда не може бити оправдана ни вера у безверје. Иако у контексту романа имају одређено значење везано за веровање у Бога, Ставрогинове речи се могу схватити и као универзални исказ, који се не односе само на јунака овог дела већ на феномен човековог веровања. Нихилистичко оспоравање свих вредности, па самим тим и вредности религијског веровања у циљу рушења постојећих представа, укључујући и представу о Богу, не доводи у питање веровање у нихилизам као пројекат који претходи радикалној Жпромени, односно револуцији.

Веровање проистиче из поверења, које је битно за љубав. Уколико не постоји та могућност поверења и вољења, онда она постаје и основ базичне сумње. Зато Ставрогин и „кад верује, не верује да верује, а кад не верује, не верује да не верује“. Овакав став проистиче из његовог базичног неповерења, невољеног детета, неспособног да воли, и да верује. Иако он хоће да воли и да верује, препреке које препознаје за остварење тог хтења, и жеље, су дубинске природе. Када каже да ће, уколико је истина на једној а Исус Христос на другој страни, изабрати Божјег сина, он се опредељује за њега зато што зна да он оличава истину и веру, а не зато што га воли. Покушај

8 Г. Ст. Венцловић, *Црни биво у срцу, легенде – беседе – песме*, избор, предговор и редакција Милорад Павић, Просвета, Београд, 1996, 87. - Б. Јовановић, Тајни интерес – песничко и антрополошко искуство, Завод за уџбенике, Београд, 2017.

да еротском везом са девојчицом, разреши проблем своје емоционалности да воли, има за последицу њену трауму и осећање греха због којег вешањем прекраћује свој живот, што још дубље гура Ставрогина у патологију животног лавиринта из којег самоубиством налази излаз. Суочавање са бесмислом трагичног осећања сопственог постојања, последица је немогућности осмишљавања сопственог живота и остварења дубље потребе да воли и верује. То је и коначна консеквенца нихилизма. Њему је природа подарила све пожељне телесне атрибуте, он оличава идеал мушке лепоте, али га је ускратила могућношћу да искрено воли. И управо тај недостатак љубави се показује као узрок његове животне трагичности.

Уколико је Бог љубав, онда су неспособност да се воли и немогућност да се верује условљени човековим развојем. Иако је потврђено правило да само онај који је био вољен може и да воли[9], оно има и изузетке, а ти изузеци не потврђују, већ допуњују правило. Оно се дупуњује примером из епигенетике као битним чиниоцем човекових способности које доноси на свет, па је у том светлу и разумљиво да постоје појединци који имају капацитет за љубављу, упркос чињеницама да су у пренаталној фази свог развоја и током развоја били невољена деца. Само у тим координатама тродимензионалног и потпуног сагледавања свих битних детерминанти човековог емоционалног капацитета, може се увидети значај генетског, пренаталног и постнаталног фактора.

Снажна и коренита сумња може надвладати веру и угасити наду, али љубав својом снагом релативизује сумњу. Над слепим веровањем, некритичким надањем и безусловним вољење лебди непрепознатљива увек сенка сумње. Пред опасношћу да буду њоме нагрижене, вера се ојачава знањем, нада извесношћу а љубав делима. Препозната као средиште човековог света, љубав доказује да вера и знање нису супротни, већ комплементарни принципи људског духа.

9 Ф. Руперт, *Хоћу да живим, да волим и будем вољен*, Центар за емпиријска истраживања религије, Нови Сад, 2022.

Литература

B. Sirilnik, *Psihoterapija Bogom*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2021.
Хераклит, Фрагменти, фраг. 86, Графос, Београд 1979.
Нови завјет, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд, 1984.
Г. Ст. Венцловић, *Црни биво у срцу, легенде – беседе – песме*, избор, предговор и редакција Милорад Павић, Просвета, Београд, 1996.
Б. Јовановић, Тајни интерес – песничко и антрополошко искуство, Завод за уџбенике, Београд, 2017.
Ф. Руперт, *Хоћу да живим, да волим и будем вољен*, Центар за емпиријска истраживања религије, Нови Сад, 2022.

BOJAN JOVANOVIĆ[10]

DOUBT AS A FACTOR OF CHALLENGING AND CONFIRMING BELIEFS AND KNOWLEDGE

Summary

Questioning not only what a person believes in, but also what he learns, doubt is the inevitable companion of his life's self-affirmation. Although he may doubt everything, he cannot doubt the existence of himself as the one who does it. Following Descartes' established limits of doubt with the view that a thinking subject exists, the author establishes the importance and role of doubt not only in disputing the disputed, but also in confirming the indisputable values of belief and knowledge.

Key words: *belief, knowledge, challenge, confirmation, self-affirmation.*

10 Niš, jovanovic.b@gmail.com

DANIEL DRAGAN STOJANOVIĆ[1]

ISUS, TOMA, I SUMNJA

Rezime

U svetu gde je racionalni pogled na svet uobičajen, i gde su informacije sve nesigurnije (fake news), primer apostola Tome, čija je prva reakcija posle vaskrsenja bila ispunjena neverstvom, pokazuje da postoji bolji i osmišljeniji stav kojeg sam Isus ohrabruje. Iz te perspektive, sumnja nije sama po sebi negativna. Kao i u naučnom pristupu realnosti, ona omogućava proveru, ali isto tako doprinosi i konstruisanju zdravih temelja naših vrednosti. Da bi se to ostvarilo, novo definisanje vere je neophodno, inspirisano stavom Jakova u noćnoj borbi sa anđelom. Ta vera, koja je u suštini borba, konflikt, čak i uzburkani dijalog, traži odgovore na nejasna zbivanja u svetu koji nas okružuje. Srž te borbe je odbijanje konstantne prisutnosti zla, i težnja srca za svet u kome Hristos i njegova ljubav caruju. Na taj način Isus priprema svedoke, koji će uzdići vrednost ličnog svedočanstva i prihvatiti sumnju kao neophodan metodološki princip duhovnog uzdizanja, ali ne sumnju koja sumnja, već onu koja istražuje i oblikuje sigurnost njihovog svedočanstva.

Ključne reči: *sumnja, Toma, Isus, vera, filozofski pravci, zlo, borba, Martin Luther, Paul Tilich, Goethe, tekstualna kritika, skeptičnost, istina, proroci, ispovedanje vere.*

> *„A Toma koji se zove Blizanac, jedan od dvanaestorice, ne bješe onde s njima kad dođe Isus. A drugi mu učenici govorahu: videsmo Gospoda. A on im reče: dok ne vidim na rukama njegovim rana od klina, i ne metnem prsta svojega u rane od klina, i ne metnem ruke svoje u rebra njegova; neću verovati. I poslije osam dana opet bijahu učenici njegovi unutra, i Toma s njima. Dođe Isus kad bijahu vrata zatvorena, i stade među njima i reče: mir vam. Potom reče Tomi: pruži prst svoj amo i vidi ruke moje; i pruži ruku svoju i metni u rebra moja, i ne budi neveran nego veran. I odgovori Toma i reče mu: Gospod moj i Bog moj. Isus mu reče: pošto me vide verovao si; blago onima koji ne videše i verovaše.“ Jovan 20: 24-29.*

Postoji američki film sa naslovom „Along Came Polly“[2]. Glavni glumac, Ruben, ne zna kako da izabere između Poli, devojke koju je upoznao na zabavi, i Lize, njegove bivše devojke koja se vratila, tražeći od njega posvećenu vezu. Kako bi pronašao rešenje, Ruben koristi softver za osiguranje kuća, vozila, biznisa, itd. To mu omogućava da izračuna rizik u donošenju svojih odluka. On dakle adaptira

1 Adventist Study Center, Jerusalim, Izrael, stojanovicd@adventistisrael.org

2 „Along Came Polly“, 2004. Glavni glumci: Jennifer Aniston, Ben Stiller, Debra Messing.

kompjutersku aplikaciju za osiguravajuća društva time što je prenosi na analiziranje rizika koji mogu nastati u odnosima sa njemu bitnim osobama. Nažalost, Poli otkriva njegove proračune, što u stvari stavlja sve u pogrešnu perspektivu.

Ova komedija je zanimljiva iz više razloga. Jedan od njih je da je naša generacija postala veoma racionalna i logična, spremna da se angažuje samo kada postoje dovoljno argumenata u korist neke odluke. Duh avanture kao da se počinje gubiti. Ljudi sve više idu na sigurno. I pošto 'Google zna sve', steče se utisak da je moguće kontrolisati događaje, izvući maksimum od pruženih prilika i ostvariti mnoge zamisli ljudskog srca, živeći tako osmišljen, emotivno optimalan život. U protivnom, ukoliko su informacije ograničene, ljudi se okreću drugim planovima i traže lepša podneblja i uslove.

Ali realnost je često drugačija. Neminovno je pomiriti se sa činjenicom da nam mnogi detalji izmiču iz ruku. Svet u kome živimo je prepun tajni, iznenađenja i stvari koje nas prevazilaze. U isto vreme, mnoštvo dostupnih podataka dovodi do toga da je sve teže proveriti dobijene informacije. Čak je i intelektualna prevara postala uobičajena. Lažne vesti, 'fake news', caruju i sve je teže otkriti put koji vodi do istine. Kao što se to uobičajeno kaže, „Danas se sve može falsifikovati. Čak i laž".

Iz gore navedenog, očigledno je da razgovor između Isusa i Tome, zapisan u Jevanđelju po Jovanu[3], sadrži zanimljiva razmišljanja koja mogu razjasniti stavove onih koji svet posmatraju sa željom da nađu prava rešenja i da žive život ispunjen pravom, autentičnom verom. Pošto je svet oko nas jednačina sa tako puno nepoznatih, susret Isusa sa svojim učenikom, koji je u istoriju ušao kao 'neverni Toma', će bez sumnje delovati inspirativno. Naše izlaganje želi da izvuče nekoliko osnovnih postavki iz teksta apostola Jovana kako bi se razjasnili odnosi između vere i sumnje, između dubokog, unutrašnjeg osvedočenja i nesigurnosti koja redovno preplavljuje dušu pri naletima bujica zla.

Konstantna prisutnost sumnje

Mi nemamo odgovore na sva pitanja. Prema tome, sumnja ima svog smisla

Biblija ne negira sumnju. Ona to shvata kao normalnu posledicu činjenice da je zlo svugde prisutno i da je u isto vreme Bog nevidljiv, nedostupan našim očima. Jovan kaže: „Boga niko nije video nikad. Jedinorodni sin, koji je u naručju Očevu, on ga javi."[4] Osim toga, svet ostaje jedna velika, nedokučiva tajna,

3 Jovan 20: 19 – 29. 20. glava prestavlja, po mišljenju mnogih specijalista, prvi završetak knjige. Kraj 20. i 21. glave potvrđuje da se radi o duplom završetku, što čini da se susret Isusa i Tome neminovno situira u poruci koja označava kraj čitavog jevanđelja. To samim tim, potvrđuje vrednost zapisanog događaja.

4 Jovan 1: 18. Očigledno je da jedan od glavnih razloga dolaska Isusa Hrista na ovu planetu i njegovog utelovljenja je odgovoriti na najdublje želje ljudskog srca. To je sam apostol Toma uzviknuo: „Gospode, pokaži nam Oca i biće nam dosta." Jovan 14.

u kojoj postoje vidljive i nevidljive realnosti. Podsetimo se izveštaja o stvaranju: „U početku stvori Bog nebo i zemlju“.[5] Ne smemo zaboraviti da u jevrejskom jeziku ne postoji reč 'kosmos'. Kosmos se označava sa dve reči, nebo i zemlja. Zemlja je ono što se delimično, donekle vidi. Nebo je ono što se delimično, donekle ne vidi. U takvom kontekstu, gde zlo postoji i rušilački deluje na nas i našu okolinu, gde Bog izgleda udaljen, nedokučiv, i gde je i vidljivi i nevidljivi svet ispunjen konfliktom između dobra i zla, apsolutna sigurnost je nezamisliva. Kao što je rekao nemački reformator Martin Luther, „Znanje i sumnja su neodvojivi za ljude. Jedina alternativa 'znanju sa sumnjom' je neznanje. Samo Bog i pojedini ludaci ne sumnjaju.“[6]

Sumnja i filozofski pogled na svet

Sva velika otkrića ljudskog uma su ostvarena kroz dovođenja u pitanje onoga što je izgledalo tako neosporno i očigledno. Na primer, centralni položaj zemlje u odnosu na sunčev sistem je bio tako jednostavan za prihvatanje. Lako je bilo ustanoviti da se na kraju dana sunce nalazi na horizontu i da postepeno nestaje, dajući impresiju da se kreće, kako bi ponovo, svakog jutra „izlazilo kao ženik iz ložnice svoje, i kao junak koji veselo teče putem.“ Car David to poetski opisuje, „Izlazak je suncu nakraj neba, i hod mu do kraja njegova...“[7] Da nije bilo sumnje u naizgled logičnu realnost, nikada se ne bi pronašla prava istina o heliocentričnom sistemu, u kome je naša planeta Zemlja samo periferni deo bez da zauzima centralno mesto. Sumnja je dakle bila neophodni elemenat na putu do pronalaženja istine. Ona je bila posledica našeg vrlo ograničenog poznavanja svemira i svega što nas okružuje.

Između ostalog, prema rečima Jean-Pierre Lentena, nauka napreduje kroz sistematsko dovođenje u sumnju postojećih postulata. „I najvećim misliocima, Pitagori, Koperniku, Newton-u, Darwin-u, Maria Curie, Luis Pasteur-u, i Einstein-u, svima se desilo da u svojoj naučnoj karijeri pogreše. Svako od njih je, jednog ili drugog dana, pogrešno rezonovao, merio neispravnim uređajima, ili zaključivao prerano. I baš je dobro što je tako. Zahvaljujući njihovim greškama, nauka napreduje i gradi svoje znanje.“[8] Pokazavši u svojoj knjizi oko 3,000 naučnih grešaka izabranih zbog svoje ogromnosti, neobičnosti ili genijalnosti. Lenten potvrđuje da nema napretka kod onih koji su apsolutno sigurni u svoje znanje. Alfred Lord Tennyson potvrđuje, „Verujte mi, ima više vere u poštenoj sumnji nego u polovini verskih ispovedanja.“[9]

5 1. Mojsijeva 1: 1.

6 Martin Luther,

7 Psalam 19: 4-6.

8 Jean Pierre Lentin, Je pense, donc je me trompe. Les erreurs de la science de Pythagore au Big Bang. 1994.

9 Alfred Lord Tennyson, 1809-1892.

Ne smemo zaboraviti da mnogi pravci u okviru filozofije nose u korenima svog postojanja odbijanje slepog prihvaćanja nametnutih činjenica i rigorozno proveravanje svega, pa čak i onoga što se je do tada smatralo kao 'savršeno Božje otkrivenje'. Slajd pod naslovom „50 nijansi sumnje" nas podseća da brojna filozofska razmišljanja polaze od činjenice da objašnjenje sveta ne potrebuje uključivanje vere. Autentični vernici nemaju problema sa detaljnim ispitivanjima, iako ne mogu zamisliti svet i svoje postojanje bez Božjeg postojanja. Razlog tome je činjenica da zablude nikome nisu potrebne. Kako kaže Blaise Pascal, „Ako sve potčinimo razumu, naša religija neće imati ničeg misterioznog i natprirodnog. Ako vređamo principe razuma, naša religija će biti apsurdna i smešna."[10] Konstruktivna sumnja dakle doprinosi procesu u kome se vera može pretočiti u tekstove i govore koji ne vređaju razum, a čuvaju svu lepotu Božjeg otkrivenja.

50 nijansi sumnje

Pravci u filozofiji kao pokušaj objašnjenja sveta bez potrebe uključenja vere

Transhumanizam	Relativizam	Subjektivizam	Skepticizam	Pragmatizam
Transhumanizam	Teorija apsurda	Kartezijanizam	Hedonizam	Pozivitizam
Materijalizam	Egzistencijalizam	Naturalizam	Humanizam	Racionalizam
Dekonstrukcija	Angosticizam	Ateizam	Nihilizam	Sekluarizacija

Ipak, vrlo često nastaje sukob između onih koji su toliko sigurni u svoje verovanje i onih koji koriste svaki detalj da umanje vrednost religijskih razmišljanja. Onda se različita mišljenja pretvaraju u sukobe, što dovodi do štetnih rezultata za obe strane.

Vera je puno dobila kroz respekt koga pokazuje prema naučnoj metodologiji. Istraživači na području vere upotrebljavaju sva postojeća sredstva kako bi uzdigli samo ono što je vredno poštovanja i kompatibilno sa striktnim pristupom koga naučna misao daje. Tako na primer, postoji jedna naučna disciplina unutar teologije koje ima poseban značaj. Radi se o tekstualnoj kritici. Glavna postavka je da se nijednom manuskriptu ne može slepo verovati. Da bi se došlo do originalnog teksta Biblije (jevrejski za Stari Zavet i grčki za Novi Zavet), potrebno je sagledati sve elemente iz perspektive filologije, istorije, arheologije, istorije egzegeze,

10 Blaise Pascal, Misli. 1623-1662. "Si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel. Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule."

jezičke strukture, itd.[11] Pošto pravi originalni tekst, pisan rukom nekog od biblijskih autora ne postoji, svaki teolog mora odvojiti vremena da proveri Biblijski tekst koga ima pred sobom i uporedi različite prevode, pre nego što se tekst može smatrati pouzdanim. Tek kada se sve to uzme u obzir, kada se verodostojnost teksta može potvrditi, dolazi etapa pronalaženja konkretnih, praktičnih lekcija baziranih na tim Biblijski tekstovima. Prema tome, bez skeptičnog pristupa tekstu, sa željom da se utvrdi tekst najbliži originalu, nema teologije. Očigledno je da čak iz perspektiva tumačenja Biblijskih tekstova, prava, konstruktivna sumnja uvek vodi ka pouzdanijoj i osmišljenijoj veri.

Skepticizam i vera će ostati u sukobu dok susret čovečanstva sa Bogom ne postane stvarnost

Johann Wolfgang von Goethe, čiji se uticaj u Nemačkoj može svrstati kao jedan od najvažnijih, odmah posle Martina Lutera, je čitavog svog života delovao i radio obrađujući teme vezane za prirodu, ljubav, ali isto tako i za veru i sumnju. Mnogi su bili inspirisani njegovim stavovima. Od Hegela to Wittgenstajna moglo se zapaziti da su Geteova razmišljanja izuzetno relevantna. I po njegovim rečima, on je otkrio da je pitanje vere centralna tema čovekovog poimanja sveta. „Najdublja, jedina tema ljudske istorije, u poređenju sa kojom su sve druge od podređenog značaja, jeste sukob skepticizma sa verom.“[12] On objašnjava da je potpuno normalno zauzeti skeptičan stav u svom životu. Takvo gledište omogućava donošenje zdravih odluka. „Čovek ima sve razloge da postane skeptik. On dobro čini kada sumnja da su sredstva koja je izabrao za njegov cilj ispravna. Pre i tokom takvog delovanja on ima sve razloge da svoje razumevanje zadrži fleksibilnim, da ne bi kasnije morao da tuguje zbog netačnog izbora.“[13]

Jako je bitno shvatiti da je čoveku potrebna u isto vreme i vera i konstruktivna sumnja. I tako će sve i ostati dok završni događaji ne nastupe, po Biblijskom predanju. Jedan od tih Biblijskih tekstova se odnosi na knjigu o Jovu. Taj čovek, usred ogromnih patnji izjavljuje, „Ali znam da je živ moj iskupitelj, i na pošljedak da će stati nad prahom. I ako se ova koža moja i raščini, opet ću u telu svom videti Boga. Ja isti videću ga, i oči moje gledaće ga, a ne drugi.“[14] Kada čovek bude u mogućnosti da gleda svog Boga licem k licu, kada poruka apostola Pavla postane stvarnost, „Tako sad vidimo kao kroz staklo u zagonetki, a onda ćemo licem k licu; sad poznajem nešto, a onda ću poznati kao što sam poznat“,[15] tada

11 Postoji trenutno oko 5,800 grčkih manuskripta Novog Zaveta. Osim toga, 10,000 manuskripta su do nas došli budući zapisana na latinskom dok 9,300 manuskripta na ostalim jezicima se smatraju značajnim za tekstualnu kritiku.

12 Johann Wolfgang von Goethe, Weisheit and Erfahrung, str. 3.

13 Idem.

14 Jov 19: 25-27.

15 1. Korinćanima 13: 12.

će sumnje nestati, pošto ćemo biti deo Božjeg večnog carstva ljubavi. Gde god ljubav ne vlada, sumnja prosperira.

Sumnja je neophodna i u religijskim iskustvima

Konstruktivna, efikasna sumnja kao sredstvo za otkrivanje istine

Paul Tilich je mudro razdvojio rizik vere od naučnog sistematskog dovođenja u pitanje onog što već postoji na području vere. On izjavljuje: „Izjava da je Isus taj Hristos opisan u jevanđeljima je čin vere, a samim tim i smele hrabrosti. To nije proizvoljan skok u mrak, već odluka u kojoj se elementi neposrednog učestvovanja, a samim tim i sigurnosti, mešaju sa elementima neobičnosti, a samim tim i neizvesnosti i sumnje. Ali sumnja nije suprotna veri; to je element vere. Dakle, nema vere bez rizika. Rizik vere je u tome što bi mogla da afirmiše pogrešan simbol, simbol koji zapravo ne izražava krajnju vrednost. Ovaj rizik leži u sasvim drugoj dimenziji od rizika prihvatanja neizvesnih istorijskih činjenica. Pogrešno je, dakle, rizik koji se tiče nesigurnih istorijskih činjenica smatrati delom rizika vere. Rizik vere je egzistencijalan; tiče se celokupnosti našeg bića, dok je rizik istorijskih sudova teorijski i otvoren za trajnu naučnu korekciju. Evo dve različite dimenzije koje nikada ne treba mešati. Pogrešna vera može uništiti smisao nečijeg života. Pogrešan istorijski sud ne može. Stoga je pogrešno koristiti reč „rizik“ za ove dve različite dimenzije.“[16]

Redefinicija pojma vere

Da bismo ispravno sagledali vezu između vere i sumnje, potrebno je, osim ispravnog shvatanja sumnje otkriti korektnu interpretaciju pojma vere.

Jonathan Sacks, koji je dugo godina bio glavni rabin Engleske, uzima mnogobrojne primere iz Starozavetnih tekstova da opiše veru. Prema njegovim rečima, „u Judaizmu vera nije prihvatanje već protest. Protest protiv sveta koji postoji, u ime sveta koji još nije, ali bi trebalo da bude. Vera ne leži u odgovoru, već u pitanju – i što je veće ljudsko biće, to je pitanje intenzivnije.”[17] Jonathan Sacks insistira da vera po svojoj suštini ne treba delovati uspavljujuće. Ona nije neka vrsta pilule, opijuma za mase, kako bi se prihvatilo ugnjetavanje. I mi to u potpunosti razumemo. Vera je „dokazivanje onoga čemu se nadamo“,[18] i predstavlja vernika kao željnog čekaoca da zlu dođe kraj.

Martin Luther je takođe u svom burnom životu razumeo veru kao prepuštanje Božjem vođstvu u svim okolnostima. I u neku ruku mi vidimo neku vrstu kontrasta između Lutera i apostola Tome. U 1. veku naše ere Isus je uhvaćen i predan religijskim liderima na suđenje. Po završenoj Svetoj Večeri, Isus kaže

16 Paul Tillich, Systematic Theology, Vol. 2. University of Chicago Press, 1975. p. 116-117.

17 Jonathan Sacks, To Heal a Fractured World p. 27.

18 Jevrejima 11: 1.

svojim učenicima: „Svi ćete se vi sablazniti o mene ovu noć; jer u pismu stoji: udariću pastira i ovce od stada razbeći će se. A Petar reče mu: ako se i svi sablazne o tebe ja se neću nikad sablazniti. Reče mu Isus: zaista ti kažem: noćas dok petao ne zapeva tri puta ćeš me se odreći.“[19] Ubrzo Hristova reč postaje stvarnost. Svi su se razbežali, a Isus Hristos uhvaćen i razapet na krst. Onda nastaje vreme razočarenja koja se prekida začuđujućoj vesti da su nekoliko osoba bili svedoci vaskrsenja. Za Tomu je sve to bilo teško prihvatiti.

Sa druge strane, Martin Luther je uprkos mnogobrojnim neprijateljima sve prepustio Božjem vođstvu. On je sam opisao svoj put u grad Worms: „Ova vest je stigla do mene kada sam bio u Erfurtu. Osuđujuća kazna je već bila plakatirana u svim gradovima; tako da me je sam glasnik upitao da li još uvek nameravam da odem u Worms? Iako pun strahova i sumnji, odgovorio sam: 'Idem, čak i kada bi tamo bilo toliko đavola koliko i crepova po krovovima!'[20]

Prema rečima Robert Kolba, „Luther je veru pre svega definisao kao poverenje u Boga i u njegovu reč. To poverenje podrazumeva prihvatanje svih Božjih otkrivenja. Luther je ovaj odnos sa Bogom u veri definisao kao centralni, odlučujući faktor ljudskog života. Osim toga, ljudska zavisnost od Božje Reči ostala je ključna za Luterovu koncepciju odnosa između Boga i ljudskih stvorenja.“ Prema tome, Luther se prepustio vođstvu koje je Bog organizovao za njegovo dobro. On je definiciji vere kao protestu dodao elemenat prepuštanja, totalnog poverenja u svim situacijama.

Ako tako definišemo veru, onda moramo reći da je radosna vest o Božjoj intervenciji za uništenje zla jedina moguća prihvatljiva vest. Ne postoji totalno poverenje ukoliko će zlo uvek biti tu. Ne postoji protest koji ima ikakvog smisla ukoliko na kraju svega zlo još uvek caruje. Nikada prema Bibliji zlo, patnja, i smrt neće postati normalni i prihvatljivi deo našeg okruženja. Vera je odbijanje svega onog što je manje od pravde, mira i ljubavi, a u isto vreme ona je totalno poverenje u Božju intervenciju. Zato je ona pitanje koje se diže ka nebu iz dubine naših ponora. „Verujem Gospode, pomozi mome neverju.“[21] Vera je borba. To je nepomirljivost sa onim što ruši odnose, što stvara zidove mržnje, i što uništava našu planetu. Zato su i Jov, Mojsije, car David, Jeremija, pa i sam Isus Hristos protestvovali, ali bili i ljudi totalnog poverenja. Car David nikako nije mogao da prihvati nepravdu. Isus je direktno odbijao ljudsku agresivnost, ali se u isto vreme prepustio svom nebeskom ocu.[22] To je i smisao krika nade iz naših srca kada pred naše oči stižu bujice nevolja: „I zlu će doći kraj“. Po tom izražavanju vere, vernik

19 Matej 26: 31-33.

20 Jules Michelet, The life of Martin Luther, gathered from his own writings

21 Marko 9: 24.

22 Na pitanje prvosveštenika o njegovom učenju, Isus odgovara: „Što pitaš mene? Pitaj one koji su slušali šta sam im govorio; evo ovi znadu šta sam ja govorio. A kad on ovo reče, jedan od momaka koji stajahu onde udari Isusa po obrazu, i reče: zar tako odgovaraš poglavaru sveštenič-kome? Isus mu odgovori: ako zlo rekoh, dokaži da je zlo; ako li dobro, zašto me biješ?“ Jovan 18: 22-23. Takođe, Isus izgovara čuvene reči: „Oče, u tvoje ruke stavljam duh svoj.“ Luka 23: 46.

se nikada ne miri sa patnjom i nepravdom ovoga sveta, iako spokojno sve stavlja u Božanske ruke.

Sumnja je deo inspirisanih tekstova Biblije

Michael S. Moore[23] analizira rad Jeremije, jednog od najznačajnijih starozavetnih proroka. Tokom svog rada on neminovno shvata da ta proročka knjiga nije monolitna, pisana u jednoličnom stilu, već da je njena raznovrsnost osnovna karakteristika njegovog opusa. Pozivajući se na rad jednog od čuvenih specijalista iz područja Staroga Zaveta, profesora na Univerzitetu u Hejdelbergu, on insistira da Jeremija ne prenosi samo Božje reči ljudima, već iskazuje svoja osećanja, razočarenja i traume. Evo njegovog razmišljanja: „Iz opšte perspektive jevrejskog proročanstva u celini, primorani smo da priznamo da je još uvek teško osporiti raniju tezu koju je postavio Gerhard Von Rad: „Sa svim respektom, svakako treba reći da je Jeremija, preko posebnih reči njegovih Ispovesti, napustio svoju proročku službu. U tom kontekstu, pravac njegovih reči nije odozgo prema dole, već odozdo prema gore, a ono o čemu on svedoči nije prvenstveno reč Božija, već njegovi unutrašnji problemi, njegova patnja i sumnja.“[24]

Moramo precizirati da su savremena istraživanja otišla korak dalje i proširila razumevanje proročke službe. Prorok nije samo portparol Boga koji govori ljudima. Bog se ne zadovoljava samo da prenese svoju volju. On želi dijalog, kao što je to radio sa Mojsijem, carom Davidom, prorokom Ilijom i ostalim velikanima Biblije.

Tekst autora Moora nas podseća da je prorok Jeremija imao trenutke sumnje i živeo život koji je tokom dugog niza godina bio pun nevolja i mučenja. On ne samo da prenosi Božju volju, već predstavlja čitaocima kako ta Božja reč deluje u njegovom srcu. Ali on ne napušta svoju proročku službu. On stavlja do znanja svima kolika je kompleksnost njegovog poziva i kakve drame nastaju kada narod odbija da čuje reči koje im Bog upućuje. Proroci su ljudska bića, sa svojim tragedijama i trijumfima, dakle osobe koje veruju, ali i koje iskreno opisuju periode sumnje.

Toma nije čovek sumnje

Etiketa koja se stavlja Tomi je nepravedna. On nikada nije pripadao kategoriji onih koji su iskazali svoju sistematsku skeptičnost, predstavljajući opoziciju unutar kruga Isusovih učenika. On je samo čovek koji želi osvedočenje. Tačno je da mu Isus kaže: „ne budi neveran, nego veran.“ Ali njegova vera je bila dublja od sumnje. On traži, ali ne dovodi u pitanje ni Isusa ni njegovu službu.

23 Michael S. Moore, Jeremiah’s Progressive Paradox. Revue Biblique Vol. 93, No. 3. Juillet 1986. str. 386-414.

24 Michael S. Moore, str. 389.

Toma odbija da veruje bez osvedočenja

Kao što jevanđelje po Jovanu potvrđuje, Toma želi isto osvedočenje kao što su ostali apostoli imali. Njemu je teško prihvatiti da su ostalih deset apostola imali priliku da vide vaskrslog Hrista, a da on to neće ostvariti. Kada bi to prihvatio, onda bi svi apostoli osim njega imali direktno svedočanstvo najvećeg događaja u ljudskoj istoriji, a on bi se morao osloniti na njihovo iskustvo i verovati njihovim rečima.

Toma je bio učenik vrlo predan svome poslu. Kao verni sledbenik svoga učitelja, on se ne ustručava da se pokaže solidan, čak i u teškim situacijama. Kada je na primer Isus izrazio želju da obiđe Mariju, Martu i Lazara, Toma vrlo hrabro izjavljuje, oko 7 dana pre raspeća: „Onda Toma, koji se zvaše Blizanac, reče učenicima: hajdemo i mi da pomremo s njim.“[25]

Ipak, bez obzira što je video mnoga čuda za vreme Isusove službe, i bio među onima koji su i sami takva čuda činili,[26] Toma insistira da vidi uskrslog Hrista. Mi ne smatramo da je to loše samo po sebi. U suštini, takav pristup je široko prihvaćen u religijskim krugovima. Na primer, metoda koja se zove 'vera zasnovana na dokazima' je inspirisana Tomovim stavom prilikom vaskrsenja. Protestantsko učenje 'Sola Scriptura' podrazumeva preispitivanje svih afirmacija na osnovu upoređenja sa Biblijom. Ljudi iz grčkog grada Vereje se nazivaju 'plemenitima', jer ništa nisu prihvatili za gotovo. Oni su primenili na svako novo učenje isti princip provere: 'Sola Scriptura'.[27]

Toma je isti kao i ostali učenici

Jevanđelje po Mateju potvrđuje da je stav nekih od Isusovih učenika bio skeptičan do samog uznesenja. „A jedanaest učenika otidoše u Galileju na goru kuda im je kazao Isus. I kad ga videše, pokloniše mu se. A neki posumnjaše.“[28] Osim toga, prilikom prvog javljanja Isusa svojim učenicima u gornjoj sobi, dok je Toma bio odsutan, jevanđelje po Luci potvrđuje: „A kad oni ovo govorahu, i sam Isus stade među njima, i reče im: mir vam. A oni se uplašiše, i poplašeni budući, mišljahu da vide duha. I reče im: šta se plašite? I zašto takove misli ulaze u srca vaša? Vidite ruke moje i noge moje: ja sam glavom; opipajte me i vidite; jer duh tela i kostiju nema kao što vidite da ja imam. I ovo rekavši pokaza im ruke i noge. A dok oni još ne verovahu od radosti i čuđahu se reče im: imate li ovde što za jelo? A oni mu daše komad ribe pečene, i meda u satu. I uzevši izjede

25 Jovan 11: 16.

26 Jevanđelje po Luci izveštava o sili koju je Isus njima dao: „Isus, sazvavši pak dvanaestoricu, dade im silu i vlast nad svim đavolima, i da isceljuju od bolesti.“ (9: 1.) Prema tome, Toma je bio jedan od tih koji su dobili silu od svog učitelja.

27 „Ovi pak bejahu plemenitiji od onih što žive u Solunu. Oni primiše reč sa svim srcem i svaki dan istraživahu po Pismu je li to tako.“ Dela 17: 11.

28 Matej 28: 16. 17.

pred njima.“ Isus dakle upotrebljava više načina persuazivnosti da bi omogućio učenicima da se adaptiraju novoj realnosti. Bultman potvrđuje takav stav jer izjavljuje da „Toma nije tražio ništa više za evidentnost vaskrsenja osim onoga što je Gospod već omogućio ostalim učenicima.“[29]

Toma ne napušta društvo učenika za vreme svog procesa potrvrđivanja vere

Tokom sedmice između prvog Isusovog javljanja učenicima u vreme Tominog odsustva i drugog javljanja u njegovoj prisutnosti, Toma ne prestaje da se druži sa učenicima. On se nije odrekao Hrista, iako to nije bio slučaj kod svih ostalih učenika. Pod pritiskom ljudi i neverovatnosti svih događaja, Petar se odrekao Hrista. Osim toga, Isusova smrt je dovela da se jedan od njegovih učenika ubio.[30] Ali Toma ne spada u njihovu kategoriju. On čeka i razmišlja. Nema njegovih naglih reči: „Ja sve napuštam“.

Nemojmo zaboraviti da Isus nikada ne naziva svog učenika „Neverni Toma“. To mi stavljamo etikete. Mi volimo da sve svrstamo u neke od naših unapred određenih kategorija. Mi volimo da klasiramo. Da zatvorimo ljude u jednu od njihovih rečenica za čitavu večnost.

Tomino ispovedanje vere

Isus sa puno prava upućuje poziv svom učeniku da stane na strani vere i prihvati činjenicu vaskrsenja. Ipak, moramo priznati da Tomi nije bilo teško to učiniti. Pošto je dodirnuo ožiljke Isusovih rana, on izgovara jednu od najlepših izjava Novozavetnih spisa. On time najavljuje da ne postoji nikakva prepreka u njegovom umu da shvati kako se pred njim nalazi sam Bog, Emanuilo, Mesija koji je utelovljenje svih nada, svih težnji čovečanstva od postanja sveta. Njegova kratka izjava: „Gospod moj i Bog moj“, naglašava dva predivna aspekta njegovog osvedočenja: a. Božanstvo Isusa Hrista, i b. Lični odnos sa tim Bogom koji se utelovio, živeo život službe i ljubavi, umro i vaskrsao.

Taj vaskrsli Mesija, pošto je sve ostvario tokom misije koja mu je poverena, dolazi u gornju sobu, i respektujući zahtev ’neverstva’ jednog od svojih učenika, daje mu priliku da se lično osvedoči. Taj Isusov stav je vrlo nadahnjujući za sve nas. Potrebno je puno strpljenja i ljubavi prema onima koji nemaju isto osvedočenje kao mi. I njima se treba dati prilika da u njihovom ritmu napreduju i donose sopstvene odluke.

Taj susret Isusa i njegovog učenika Tome nam stavlja do znanja da tokom čitavog procesa potvrđivanja našeg verovanja, u kome se stiču nova saznanja i gde stupaju na scenu nova zbivanja, čovekov um potrebuje totalno uključenje svih

29 Rudolf Bultmann, The Gospel of John, G.R. Beasley-Murray, et al. 2014.

30 Matej 27: 3-5.

svojih umnih sposobnosti. Thomas Oden je to prelepo sročio, „Vera ne prestaje da bude aktivna dok se odvija proces rigoroznog razmišljanja. Ne treba se odreći darova intelekta dok razmišljamo o Onome koji je taj intelekt stvorio i dao nama na upotrebu.“[31]

Na osnovu svega gore navedenog, mi dolazimo do zaključka da je Tomino ispovedanje vere kruna čitavog njegovog druženja sa Isusom Hristom. Lepota tog izražavanja potvrđuje da je on bio čvrsto ukorenjen u svom verovanju. Između ostalog, on je samo nedelju dana ranije bio spreman da ode sa Isusom u Jerusalim, makar ga i ubili, prilikom Lazareve smrti.[32] Njegov čitav posvećen život govori u prilog potpunog predanja Isusovoj misiji.

Isus kroz Tomu priprema svedoke

Buduće generacije neće imati prednost direktnog osvedočenja.

Čim su učenici videli Tomu posle Isusovog javljanja, oni su odmah podelili sa njim njihovo oduševljenje: „Videli smo vaskrslog Gospoda.“[33] Toma je odbio da prihvati njihovo svedočanstvo. Kroz tu situaciju, Isus je pripremao ne samo svoje učenike, nego i sve generacije koje će doći posle njegovog odlaska. On je insistirao da posebno cene svedočanstva vezana za ono što su doživeli.

Generacije koje su došle na svet posle Hristovog vaskrsenja nisu imale tu priliku da se same lično osvedoče o verodostojnosti Biblijskih događaja kao što je to bio slučaj sa Tomom. Zato Isus zahteva da reč svedočanstva dobije na svojoj težini. To je u potpunom skladu sa Isusovim učenjem na Gori Blaženstva. On je podigao vrednost izgovorene reči na izuzetno visoki nivo: „A ja vam kažem: ne kunite se nikako: ni nebom, jer je presto Božji. Ni zemljom, jer je podnožje nogama njegovim. Ni Jerusalimom, jer je grad velikoga cara. Ni glavom svojom ne kuni se, jer ne možeš ni dlake jedne bele ili crne učiniti. Dakle neka bude vaša reč: da, da; ne, ne; a što je više od ovoga, oda zla je.“[34]

Naša lična potvrda događaja ne počiva na ljudskom znanju. Jednostavnost izražavanja učenika čini ovako svedočanstvo još više autentičnim. Kao što je Bill Hybels naglasio, „Vaše jednostavno, direktno objašnjenje onoga što je Hristos uradio u vašem životu, pa i pre i posle tog delovanja, može imati dubokog uticaja. Vi ćete biti apsolutno zadivljeni snagom sopstvene reči kada se potrudite da na marljiv način to Božje delovanje u vašem životu izbrusite, oblikujete i oplemenite.“[35]

Čak ni elokvencija nije neophodno potrebna za efikasno svedočanstvo. Jonathan Edwards je bio Američki teolog[36] bez velikih govornih sposobnosti ali

31 Thomas C. Oden, Classic Christianity, A Systematic Theology, str. 180.
32 Jovan 11: 16.
33 Jovan 20: 25.
34 Matej 5: 34-37.
35 Bill Hybels, Just Walk Across the Room. Grand Rapids, Zondervan, 2006, str. 130-131.
36 Jonathan Edwards, 1703 – 1758.

je njegovo svedočanstvo bilo posebno ojačano njegovom autentičnošću: „Ako pod elokvencijom podrazumevate ono što se njome obično želi ostvariti u našim gradovima; na to Edwards nije imao pretenzija. On nije imao posebne kvalitete glasa, niti znao da u svojim govorima stavi poseban naglasak na najbitnije poruke. Jedva da je gestikulirao, a nije se čak ni pomerao za vreme govora. On uopšte nije pokušao elegancijom svog stila, ili lepotom upotrebljenih ilustracija, da zadovolji ukus i fascinira maštu. Ali, ako pod elokvencijom podrazumevate moć iznošenja važne istine pred publikom, sa ogromnom težinom argumenata, i sa takvom intenzivnošću osećanja, da je cela duša govornika ubačena u svaki detalj njegovog iznošenja, tako da je u potpunosti zadržana pažnja cele publike, od početka do kraja, i ostavljeni utisci koji se ne mogu izbrisati, onda se može reći da je Gospodin Edvards bio najelokventniji čovek koga sam ikada čuo da govori.“[37]

Isus više priprema svedoke događaja nego teološke stručnjake

Još je Abraham Heschel pokazao razliku između grčke i jevrejske filozofije. Dok je ona prva vezana za izučavanje koncepta, upotrebljavajući najbolje metode logike, empirijskog istraživanja i fenomenoloških presupozicija, judaizam ostavlja na stranu usavršavanje ljudskog uma i konceptualnu analizu, te se bavi događajima koji otkrivaju Boga, njegov karakter, i njegove namere. Zato Heschel kaže: “Za biblijskog čoveka, krajnja stvarnost dolazi do izražaja u događajima, a ne samo u idejama. Supstanca judaizma data je i u istoriji i u mislima. Prihvatamo ideje i podsećamo se na događaje. Jevrejin kaže: „Verujem“. Njemu se objašnjava: „Zapamti!“ Njegova verovanje sadrži sažetak osnovnih ideja, kao i sažetak izuzetnih događaja.“[38]

Vera u događaje, a ne samo vera u ideje

37 Cited from Sereno E. Dwight’s Memoirs of Jonathan Edwards in The Works of Jonathan Edwards, 2 vols., edited and corrected by E. Hickman; 1834. Reproduction: Edinburgh; Carlisle: Banner of Truth, 1974.

38 Abraham Heschel, Filozofija Judaizma, str. 21.

Kada čovek shvati svu dubinu i lepotu velikih zbivanja u prošlosti, kao na primer, izlazak Izrailja iz Egipta, utelovljenje Isusa Hrista, njegovu smrt i vaskrsenje, onda se on ne bavi tehnikama stručnih analiza, već silnim Božjim delovanjem. Zato Isus vezuje svoje učenike i njihovo svedočanstvo za Božji ulazak u čovekovu realnost kao najinspirativnije saznanje do koga čovek može doći.

Prema tome, Isus nije učio svoje učenike tehnikama razmišljanja. On je delovao i otvorio oči svojim sledbenicima da razumeju sve događaje. Tako su oni postali najautentičniji svedoci zadivljujućih zbivanja, tako značajnih za čovekov osmišljen duhovni život. I kada su došli do takvog razumevanja, kada su sagledali svu lepotu Božanskog doprinosa čovekovom spasenju, onda je njihova sigurnost i ubeđenost dosegla neverovatan nivo hrabrosti, omogućivši im de smelo uzdignu Hrista, čak i po cenu života.

Charles Colson, jedan of ličnih savetnika predsednika Ričarda Niksona je završio u zatvoru zbog afere Watergate. On je doživeo u to vreme drastičnu promenu života i počeo da radi kao hrišćanski komentator i osnivač neprofitabilne službe za zatvorenike. Kao dobar poznavaoc američke politike i samog predsednika Niksona, on kaže: „Znam da je vaskrsenje činjenica, a Watergate skandal u Americi mi je to dokazao. Kako? 12 ljudi je svedočilo da su videli Isusa vaskrslog iz mrtvih. To su oni verno objavljivali čitavih 40 godina, i tu istinu nijednom nisu porekli. Oni su bili pretučeni, mučeni, kamenovani i strpani u zatvor. Garantujem da ne bi to izdržali da se nije radilo o čistoj istini. U aferu Watergate su bila uključeni 10 najmoćnijih ljudi na svetu. Oni nisu mogli ni tri nedelje da predstave laž kao istinu. Hoćete da mi kažete da je 12 apostola moglo da sačuva laž 40 godina? To je apsolutno nemoguće.“[39]

Zaključak

Naše izlaganje je ispunilo cilj ukoliko ne odbacimo sumnju kao sastavni deo u procesu otkrivanja istine. Takva konstruktivna sumnja je neophodna i korisna. Osloboditi se nje bi značilo izabrati lakši put intelektualne dokolice. Kako je to rekao čuveni francuski matematičar i posebno nadaren filozof nauke Henri Poincaré, „Sumnjati u sve ili verovati svemu, to su dva podjednako zgodna rešenja, koja nas oslobađaju od razmišljanja.“[40]

Za nas Toma ostaje izuzetan svedok Isusovog vaskrsenja. On se tako može okarakterisati zbog toga što predstavlja osobu kod koje postoji stalna, rafinirana potraga za tajnama božanstva, i spremnost da se na najkonstruktivniji način provere sve činjenice, kako bi svedočanstvo bazirano na tim činjenicama moglo u potpunosti biti autentično.

Reči čuvenog teologa srednjeg veka Tome Akvinskog potpuno potvrđuju našu poruku: „Onome ko ima veru nije potrebno nikakvo objašnjenje. Onome

39 Marjorie Hyer, The Washington Post, September 28, 1983.

40 Henri Poincare, 1854 – 1912.

bez vere nije prihvatljivo nikakvo objašnjenje. Čuvajte se čoveka jedne knjige. Moramo da ih volimo obojicu, i one čija mišljenja delimo i one čija mišljenja odbacujemo, jer su se i jedni i drugi trudili u potrazi za istinom, i oboje su nam pomogli da je pronađemo.“ [41]

Prema tome, naš metoda podrazumeva sledeće etape u istraživanju duhovnih realnosti:

a. Prihvatiti konstruktivnu sumnju kao sastavni deo vere. Vere koja je spremna da se vine u područja novih lepota Božanskih realnosti.

b. Hrabro postavljati pitanja ali samo osobama koje su već na putu istine. Ostali nemaju ni znanja ni iskustva da nas vode ka sferama Božanskog delovanja.

c. Kritičko razmišljati u svim situacijama života, kako bi naša vera uvek bila u skladu sa Paskalovom metodologijom, gde se štite principe razuma, a u isto vreme i otkrivaju lepote mističnog i natprirodnog Božjeg delovanja.

d. Dati dovoljno vremena veri da sigurno i postepeno, po svom ritmu raste i napreduje.

e. Prihvatiti veru koja stoji na čvrstim temeljima Božanskog delovanja. Veru koja stoji, čak i kada bujice zla navaljuju sa svih strana.

Neka ta vera bude inspirisana Tominim stavom učenika koji traži i koji nalazi najbolje odgovore, pošto ih nalazi na najboljem izvoru. Budimo i mi ljudi koji proveravaju sve kako bi punog srca i sa totalnim oduševljenjem govorili o Bogu i njegovim otkrivenjima. Živimo život vere, ali i prihvatimo sumnju, tu sumnju koja istražuje, a ne sumnju koja sumnja.

Literatura

Bill Hybels, Just Walk Across the Room. Grand Rapids, Zondervan, 2006.

Jean Pierre Lentin, Je pense, donc je me trompe. Les erreurs de la science de Pythagore au Big Bang. 1994.

Jonathan Sacks, To Heal a Fractured World: The Ethics of Responsibility, Schocken, 2007.

Paul Tillich, Systematic Theology, Vol. 2. University of Chicago Press, 1975.

Marjorie Hyer, The Washington Post, September 28, 1983.

Michael S. Moore, Jeremiah's Progressive Paradox. Revue Biblique Vol. 93, No. 3. Juillet 1986.

Rudolf Bultmann, G.R. Beasley-Murray, et al. 2014. The Gospel of John : A Commentary, Johannine Monograph Series, **Wipf & Stock Publishers**

Sereno E. Dwight's Memoirs of Jonathan Edwards in The Works of Jonathan Edwards, 2 vols., edited and corrected by E. Hickman; 1834. Reproduction: Edinburgh; Carlisle: Banner of Truth, 1974.

Summa Theologiae II-II, Q. 1, Art. 5, reply obj. 1

Thomas C. Oden, Classic Christianity: A Systematic Theology, HarperOne, 2009.

41 “Unbelievers are in ignorance of things that are of faith, for neither do they see or know them in themselves, nor do they know them to be credible. The faithful, on the other hand, know them, not as by demonstration, but by the light of faith which makes them see that they ought to believe them, as stated above” (Summa Theologiae II-II, Q. 1, Art. 5, reply obj. 1).

DANIEL DRAGAN STOJANOVIĆ[42]

JESUS, THOMAS AND DOUBT

Summary

In a world where a rational view of the world is common and where information is increasingly uncertain (fake news), the example of the apostle Thomas, whose first reaction after the resurrection was filled with infidelity, shows that there is a better and more thought-out attitude that Jesus himself encourages. From that perspective, doubt is not inherently harmful. As in the scientific approach to reality, it enables verification but also contributes to constructing healthy foundations of our values. In order to achieve this, a new definition of faith is necessary, inspired by the attitude of Jacob in the night fight with the angel. That faith, which is essentially a struggle, a conflict, even a turbulent dialogue, seeks answers to unclear events in the world that surrounds us. The core of that struggle is the rejection of the constant presence of evil and the heart's yearning for a world in which Christ and his love reign. In this way, Jesus prepares witnesses, who will elevate the value of personal testimony and accept doubt as a necessary methodological principle of spiritual elevation, but not a doubt that doubts, but one that investigates and shapes the certainty of their testimony.

Keywords: *doubt, Thomas, Jesus, faith, philosophical trends, evil, struggle, Martin Luther, Paul Tillich, Goethe, textual criticism, skepticism, truth, prophets, profession of faith.*

42 Adventist Study Center, Jerusalem, Israel, stojanovicd@adventistisrael.org

DRAŽEN PAVLICA[1]

KJERKEGOROV FIDEIZAM I ŽRTVOVANJE ISAKA[2]

Rezime

Ovaj članak govori o velikom danskom misliocu Kjerkegoru i njegovom fideizmu. Na početku članka predočava se pojam i kratka povijest fideizma. Da bi se razumio njegov fideizam, nužno je bilo ukazati na Kjerkegorov kompleksni duhovni zemljopis. Knjiga Strah i drhtanje *sažima Kjerkegorov fideizam, tako da joj je posvećena primjerena pažnja. U* Strahu i drhtanju *središnju ulogu ima Avramovo žrtvovanje, otuda slijedi hermeneutika ove biblijske priče. Na kraju, par filmskih referenci potvrđuju kako Kjerkegorov fideizam i dalje inspiriše.*

Ključne riječi*: Seren Kjerkegor, fideizam, Strah i drhtanje, žrtvovanje Isaka, hermeneutika*

Uvodne smjernice

Već iz naslova to se razabire, ovaj rad ima dvojako težište. Najvećim dijelom iscrtava se Kjerkegorov (Søren Kierkegaard, 1813-1855) fideistički portret, da bi u jednom trenu žrtvovanje Isaka zadobilo punu spisateljsku pozornost. Ne samo zbog toga što je i Kjerkegor pronicao u Avramovo žrtvovanje, dotično biblijsko kazivanje priziva hermeneutička domišljanja. Izlaganje otvaram (auto) poetičkim crticama, nakon kojih slijedi opojmovljenje i opovjesnjenje fideizma. Predočavanjem slojevitog Kjerkegorovog duhovnog zemljopisa, nadomak smo knjige koja me i ponukala da napišem ove redove. Dakle, nadalje je fokus na *Strahu i drhtanju*, na spisu u kojem Kjerkegor srčano dijalektizira o vjeri. Krasotno promišljajući o žrtvoprinošenju Isaka, Kjerkegor dodatno nadahnjuje raznorodna tumačenja starozavjetnog događaja. Jednom filmoljupcu, najzad, ne može da promakne kako je Kjerkegor uticao i na izvjesne filmske reditelje. Sve od navedenog prikazaće se u kratkim potezima, a posebno to važi za hermeneutiku Avramovog žrtvovanja.

1 drazenpav@gmail.com

2 U samom radu naizmjenično ću koristiti i izraz Avramovo žrtvovanje. Upotrebljava se, takođe, i termin vezivanje Isaka, s obzirom da je sam čin žrtvovanja izostao (Dekoan, 2013: 40).

Lično(sno), a kako drugačije

Bijaše mi to biljurno jasno od samog početka, ovaj rad prožimaće ličnosni nanosi. Naime, i u Kjerkegorove filozofske rasprave, najbolji primjer za to su upravo *Strah i drhtanje,* utkana je njegova intimna (is)povijest. Ne samo to, i strasna volja za vjerom Serena Kjerkegora ponorno je lična. S druge strane, moj odnos prema Dancu bio je znatno više od sticanja čitalačke kondicije. Čitanje naređenog Kjerkegorovog spisa iz oktobra 1843.[3] bilo je za mene, tada srednjoškolca, odista prekretničko iskustvo (Pavlica, 2016: 9). To što je oslonjen na dva ličnosna vektora, jamačno neće odmoći u namjeri da ovaj rad bude spisateljski cjelishodan.

Ustalilo se da duševni portret Kjerkegora oslikavamo isključivo u elegičnim tonovima, no njegovi životopisci ukazuju da ga je razdirala i zajedljivost (Berg Eriksen, 2015). Najbolje da čujemo šta on sam povodom melanholije kaže u *Brevijaru*: „Još od detinjstva bio sam pod vlašću ogromne sete". Prema sopstvenom priznanju, vješto je melanholiju tajio iza „prividne veselosti i životne radosti" (Kjerkegor, 1990: 11). Ako se o bilo kakvoj radosti tu i moglo govoriti, ona je proisticala otuda što niko nije mogao ni da nasluti stepen Kjerkegorove čamotinje. I ovlašno poznavanje duševnog zakonomjerja dovoljno je da dočaramo kako unesrećeni prečesto boluju, povrh ostalog, i kroz pakost.

Svojevrsna trilogija *Ponavljanja* (oktobar 1843)*, Pojam strepnje* (jun 1844) i, središnja karika, *Strah i drhtanje* opisuju religiozni stadijum. Pokazaće se da je nešto nedostajalo u *Ili-ili*, naime, u pomenutoj knjizi se promišljalo o estetičkom i etičkom egzistencijalnom stadijumu. Za razliku od estetičara („umjetnik života") koji brižno čuva čistu distancu, etičara ozaruje sama mogućnost staranja o bližnjima. Dok se estetičar iscrpljuje u solipsizmu, hoteći da izvrda dosadi, etičar je neodustajni paladin opštosti koji se ne grozi ni od (otrcane) repetitivnosti (Berg Eriksen, 2015: 117-129). Brzopotezni kroki estetičara i etičara poslužiće docnije za jasnije ocrtavanje lika vjerujućeg.

Opojmovljenje i opovjesnjenje fideizma

U naslovu ovog rada zatičemo izam koji pod hitno zahtjeva pojašnjenje. Ergo, kovanica fideizam izrasta iz *fides*, latinskog termina za vjeru. Fideizam je idejno/bogoslovsko usmjerenje koje nalazi da je vjera a-logička, ako ne i sasvim protivlogička. S one strane prirodne teologije ili filozofije religije, fideizam drži da je razum izlišan po pitanju vjere, svejedno da li pri njenom upražnjavanju ili

3 S pravom će čitalac da pomisli, izlišna hronološka pedanterija je u pitanju kada se za djelo iz sredine pretprošlog stoljeća naznačuje i mjesec objavljivanja. No, kada se zna da je najčuvenije Kjerkegorovo djelo *Ili-ili* objavljeno u februaru 1843. takva jedna odluka pokazuje se kao veoma smislena.

opravdavanju. Dirljiva je ubjeđenost fideiste u saznajnu nadmoć vjere, samo njoj blagodareći dopiremo do drugim spoznajnim oblicima nedomašive (bezdane) istine (Perišić, 2023: 160).

Epistemologija, kao i filozofija religije, zakonomjerno iznjedriše kontrapunkt fideizmu, a to je evidencijalizam (ili fundancionalizam[4]). Neopravdivo je vjerovanje u božje bivstvovanje, tako bi se, krajnje sažeto, mogla iskazati bit evidencijalizma. Teorija (naučne) spoznaje iziskuje nužne i dovoljne uslove, a vjerovanje u Nadbivstvujuće naprosto ne ispunjava te pretpostavke. U genealoškim razvrstavanjima evidencijalizma, središnje mjesto pripada škotskom prosvjetitelju Hjumu (David Hume, 1711-1776). Ovlašno prebiranje po povijesti evidencijalizma uputno je zaokružiti ukazivanjem na dvadesetovjekovni logički pozitivizam. Svejedno na koju se vrstu bivstvujućeg odnosi, logički pozitivisti istrajavaju na verifikaciji iskaza, na utvrđivanju (čulnom, iskustvenom) njegove tačnosti/smislenosti (Đurić, 2011: 34-36).

Dok evidencijalista nalaže - osorni fideista bi to nazvao izvoljevanjem - dodatnu potvrdu, fideista religioznu vjeru drži samopotkrijepljenom. Vjera je prkosnica utoliko što se opire svemu izglednom u svijetu kojim je zagospodario (obezboženi!?) razum. Kada je riječ o Kjerkegorovom fideizmu, vjerujući je onaj koji prevazilazi (moralnu) opštost kao takvu. „Vera je upravo ovaj paradoks da je pojedinac kao pojedinac više od opšteg“, nije mogao da bude nedvosmisleniji u *Strahu i drhtanju* (Kjerkegor, 1975: 97). Pritom, transgresija opštosti nije nešto samosvrhovito, ona je neminovna kako bi vjerujući stupio u odnos sa Apsolutom.

Sam pojam fideizam iznjedrila je zapadnohrišćanska teologija koncem XIX stoljeća, denotirajući njime tadašnje tradicionalističko bogoslovlje. Dok rimokatolički fideizam istura egidu sakralizovanog predanja ispred ekspanzivnog racionalističkog raščaravanja, protestantska fideistička apologetika računa sa starozavjetnim grijehopadom. Zanemoćao je razum čovjekov zbog prasagrešenja, a ništa manje smo usudno lišeni i milosti Svevišnjeg, otuda preostaje da Hristovu poruku bezostatno prigrlimo vjerom. Jasno je, dakle, zašto arhiprotestanti Luter (Martin Luther, 1483-1546) i Kalvin (Jean Calvin, 1509-1564) prednost daju vjeri u odnosu na maločas pomenutu prirodnu teologiju (Đurić, 2011: 219).

Davno je hrišćanski apologeta, čuveni Tertulijan (Quintus Septimius Florens Tertullianus, oko 160 - oko 230), postavio dalekosežno pitanje. „Kakve veze ima Atina sa Jerusalimom, kakve veze ima akademija sa Golgotom“, vidno zazire Kartaginjanin od uznapredovalog helenizovanja hrišćanstva (Benc, 2004: 49). Trijumfujuće je hrišćanstvo, kao što to dobro znamo, poslušalo Tertulijana i sličnomišljenike mu, zamandalilo je onodobna paganska učilišta. Dakako, naročeni

4 Epistemološko stajalište koje nalaže postojane i pouzdane osnove znanja, a takvo jedno utemeljenje omogućuje se kroz amalgamisanje iskustva i razuma. Shodno tome na koju od naznačene dvije spoznajne možnosti stavljamo naglasak, preovladavaće empirizam ili racionalizam (Blekburn, 1999: 132).

arhetipski gradovi simbolizuju razum (Atina) i vjeru (Jerusalim), a kroz njihov odnos usržuje se (hrišćanskocentrična) religiologija. Ne samo neodstupni adepti prosvjetiteljstva, stanovišta nalik Tertulijanovom ozloglasiće opskurantskim[5] nazvanjem (Huseinov i Irlic, 1992: 132).

U ime interpretativne iznijansiranosti, valja ukazati da Tertulijan ne odbacuje razum po sebi, već njegovu antičku inačicu. Odveć je to intelektualizovan, od prostodušnog puka odrođen razum da bi on mogao da bude prihvatljiv fideistički nadahnutom bogoslovu. Kako to u uputnoj studiji *Formiranje srednjovjekovne filozofije* rasuđuje Genadij Majorov (Генна́дий Гео́ргиевич Майоров), Tertulijan staje u odbranu „prirodnog razuma". Pri pokušaju da odredi srž narečenog „prirodnog razuma", Tertulijan se približava svojim savremenicima kinicima. Za čovječanstvo bi bilo spasonosno da se nanovo ušuška u prirodno stanje, u kome vladaju „zdravi nagoni i trezvena razumnost" (Majorov, 1982: 117).

Duhovni zemljopis Serena Kjerkegora

Naznačeni Atina i Jerusalim središnji su toposi Kjerkegorovog simboličkog/spiritualnog zemljopisa. Iz svega prethodnog zakonito proishodi kako je Kjerkegor više Jerusalimljanin nego Atinjanin; on u svojim dnevničkim zapisima stalno iskazuje naum da jedared postane sveštenik (Berg Eriksen. 2015: 305). Nesporno da jeste tako, ali ne smije se prenebregnuti da je on bio i svojevrsni danski Sokrat, a to samo po sebi govori da je Kjerkegor i misaono čedo Atine. No, mimo tih mitotvornih, starovjekovnih toposa, on je i dijete (ili, možda, siroče) onovremenog Kopenhagena. Porodično okrilje[6], protestantski[7] vjerskokulturni krug, epohalne (malo)građanske kulise, sve to biva zasvođeno danskom prijestonicom. Najzad, dozvolimo mogućnost da ovaj trougao nalaže nadopunu, naime, i Berlinu se može pripisati krucijalni značaj u Kjerkegorovom misaonom razvoju, i to ne samo zbog toga što se tamo filozofski podučavao.

Kada je Seren Kjerkegor u pitanju, ustaljena historijskofilozofska oznaka posthegelovsko mišljenje ima posebno značenje. U njegovom se slučaju ne radi samo o pukoj sukcesivnosti, već o nedvojbeno antitetičkom odnosu spram Hegela (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831). No, nije se Kjerkegor nimalo snebivao da pozajmi čitav jedan pojmovnik od Hegela, tako da se može govoriti o Kjerkegorovom, predlaže filozof Slobodan Žunjić (1949-2019), „hegelovskom antihegelijanstvu" (Žunjić, 2020: 37). Već to što nastoji da ekstrahuje religiju iz filozofije, Kjerkegoru je više nego dovoljan razlog za polemički žar spram

5 Kovanica iz XVIII vijeka, a njena se svrha sastojala u tome da se optuže zatamnjivači (lat. *obscurare,* zatamniti), protivnici tadašnjeg prosvjetiteljstva (Regenbogen i Majer, 2004: 410).

6 Za sebe je Kjerkegor govorio da je „dijete starosti", imajući u vidu da ga je otac dobio u 56, a majka u 45. godini života (Teplic, 1980: 19).

7 Pitajući se šta je (sve) bio Seren Kjerkegor, Karol Teplic (Karol Toeplitz) nudi, povrh ostalog, odgovor da je on „poslednji protestant" (Teplic, 1980: 7).

Hegela. Pritom, (ne)pravovjerni je romantičar Seren Obi Kjerkegor, on drži da je spasotvorna religija, a nipošto umjetnost (Berg Eriksen, 2015: 45).

Dančevo je mišljenje i (proto)egzistencijalističko, ali ono nije izdanak do kraja izvedene samoodnoseće antropologije. Njegov je egzistencijalizam prvenstveno ka-Bogu-usredsređen, a shodno tome vjera biva kladenac na kome se istinsko saznanje napaja. Za Kjerkegora je to samoočevidno, religijska vjera spoznajno nadilazi razum, stoga jer nju podupire transcendentni staratelj. Religijska vjera nadrasta razum, ali Kjerkegor nije rad da ih međusobno suprotstavi.

Za Kjerkegora je *Dei gratia* svima ponuđeni dar koji se može, po sopstvenom nahođenju, sa zahvalnošću primiti ili se o njega, iz ko zna kojih pobuda, oglušiti[8]. Kjerkegorovo odnošenje (pred)određenja i slobodne volje, prema izvjesnim tumačenjima, srodno je učenju nizozemskog protestantskog bogoslova Arminija (Jacobus Arminius, 1560-1609) (Jackson, 1997: 237).

Ko li se to plaši i drhti[9], i zašto?

Obratimo načas pažnju na podnaslov *Straha i drhtanja* koji glasi *Dijalektička lirika.* Mimo bravuroznih dijalektičkih domišljanja i ganutljivih lirskih uzleta, u spisateljsku žižu *Straha i drhtanja* usjeca se i epska/mitska dramatika. Otuda se s puno dobrih razloga za Kjerkegorov spis kaže da je literarno nenadmašiva[10] „filozofska poema" (Žunjić, 2020: 52). Kao što je dijelom i misaono bio ispred svog vremena, i njegov spisateljski prosede nagovještava ono što će se više od stoljeća docnije nazvati postmodernizam.

Kada smo kod dijalektike, valja imati na umu da je njena arhitektura kod Kjerkegora sasma drugačija nego kod Hegela. Dok je filozofski velemeštar iz Jene u potrazi za jedinstvom suprotnosti, Kjerkegor odriče mogućnost njihovog izmirenja. Nema kod Danca ucjelinjujuće medijacije, za njega je dijalektičar onaj koji obavlja (vratolomni) skok. Kada je odnos između spoljašnjosti i unutrašnjosti posrijedi, Kjerkegor obrće Hegelovu jednačinu. Naime, unutrašnjost nadvisuje spoljašnost, i upravo vjera, po Kjerkegoru, utjelovljuje navedenu postavku (Kjerkegor, 1975: 115).

Hrišćanska je vjera duhovni sinhronicitet, tu je „saprisutan uzor izabran za podražavanje" (Teplic, 1980: 129). No, tu se ne radi o pukoj *imitatio Christi* stoga

8 Nasuprot pelegijancu (nije potrebna posebna blagodet za spasenje) i polupelagijancu (blagodet je neophodna, ali na vjerujućem je da prvi zakorači ka Svevišnjem), arminijevac smatra da sami po sebi, usudno ogrijehovljeni, nismo u stanju da krenemo ka Bogu dok nas on ne privuče. Samo da dometnem, u Kjerkegorovim promišljanjima katkad nailazimo na postavku polupelagijanizma (Jackson, 1997: 236-237).

9 Da li su na Rudolfa Ota (Rudolf Otto, 1869-1937), autora knjige *Sveto*, uticali Kjerkegorovi spisi kao što su *Strah i drhtanje* ili, možda, *Pojam strepnje*?

10 Istini za volju, stoljeće u kojem je Kjerkegor živio darovalo nas je i Ničeom (Friedrich Nietzsche, 1844-1900), misliocem koji mu je zasigurno literarno dorastao, ako ga već nije i nadrastao.

što je na vjerujućem da napravi sopstveni izbor. Po Kjerkegoru, to nije izbor onih koji su se šćućurili u krilu crkve[11], već onih koji hrle u susret nepojmljivom. Bez obzira na ceh, istinski vjerujući rješen je da gaji povjerenje (tu negdje vreba i očajanje), a sve protivrazloge on naprosto ignoriše.

Već je pomenuto, za Serena Kjerkegora vjera je paradoks, ali u čemu se, u stvari, sastoji njena paradoksalnost? Najprije, „vitez vjere" je bezuslovno dužan prema Bogu, a to znači da nije obavezan onim opštim (Kjerkegor, 1975: 117). S obzirom da je „u stanju da ubistvo pretvori u sveto i Bogu ugodno delo", očigledna je nesvodiva paradoksalnost vjere. No, valja znati da je u moći istog tog paradoksa da „Avramu ponovo da sina" (Kjerkegor, 1975: 94). Kao što je to već i primjereno fideisti, Kjerkegorova vjera izrasta s one strane mišljenja.

Kakva nam sve tumačenja nudi strahotna slika biblijskog patrijarha Avrama koji ne preže ni od toga da na Jehovin žrtvenik prinese dugo čekanog sina jedinca, ali i sam razum? Od nemale je važnost da se ovdje ukaže kako je Kjerkegor posvjedočio da je vaspitavan u „apsolutnoj poslušnosti" (Kjerkegor, 1990: 12). U psihološkospoznajnom pogledu je važno da se naglasi pedagoški obrazac kojem je Seren bio podvrgnut, pošto je i Avram, zar ne, onaj koji se rukovodi bezuslovnom poslušnošću. To što se u jednom slučaju pokornost nalagala od strane oca porodice, a u drugom od transcendentnog Sveoca, ne znači da tu nema dubokosežne homologije.

Hermeneutički palimpsest

I više nego što je to uobičajeno za mitologeme/teologeme, nemoguće je iscrpsti sve hermeneutičke manevre kada je riječ o Avramovom žrtvovanju. Poznavaocima djela Renea Žirara (René Girard, 1923-2015), nadasve spisa *Nasilje i sveto,* jasno je kako može da se rastumači Avramova odlučnost da žrtvuje Isaka. Na gori Moriji trebalo je da se priloži zadušna žrtva, a njena svrhovitost nepojmljiva je ljudskom razumu. Naime, srž obreda žrtvovanja je profilaktička, singularno nasilje svojevrsna je brana onom nasilju koje bi da se nesmetano razulari u zajednici. Žrtvoslovna je matematika taman toliko bezdušna koliko je i funkcionalna, naime, neko će (ali ne bilo ko!) da bude žrtvovan kako bi se nasilje u zajednici (privremeno) ukrotilo. Pritom, valja imati na umu, „što je kriza zaoštrenija, žrtva mora da bude 'dragocenija'" (Žirar, 1990: 26).

Možda je u pitanju samo religijski prežitak, s obzirom da nastupa doba kada ljudske žrtve nadomješćuju razni oblici ne-ljudskih žrtava. Ovdje još uvijek nije raskinuta spona između sakralnosti i nasilja, a kada to kažem valja razjasniti šta se pod sakralnost podvodi. Kako je to Mario Kopić u *Sekstantu* ujezgrovio, „sakralno je sveto moći, posvećene vlasti, a ne sveto kao sveto" (Kopić, 2010: 213).

11 Valja znati da se Kjerkegor u poznom periodu svog života/spisateljstva vehementno ustremio na crkvu.

Prostodušna devotnost sablažnjivim vidi desakralizaciju kao takvu, gubeći iz vida da se njome, u stvari, sveto luči od nasilja.

Hoteći da ublaže grozomoru Avramove spremnosti na sinoprinošenje, mnogi domeću da je posrijedi samo test vjere, koliko god da je zauman. Kakav li je to (starozavjetni) Otac nebeski koji neshvatljivoj i sablažnjivoj kušnji podvrgava oca koga oslovljava prijateljem, a ne kao što je to uobičajeno - slugom? Da li je nazvanje prijatelj Avram zaslužio time što se pred Kušateljem dokazao kao kreposni iskušenik? No, kada smo kod Kušatelja, da možda njegovo ime, saglasno (ublaženom) judeohrišćanskom dualizmu, ne glasi Lucifer (Kolakovski, 1990: 22)? Po Avrama bi možda najsretnije rješenje bilo da se smatra kako je zaveden smicalicama palog anđela.

Nalog starozavjetnog Oca Avramu da žrtvuje svog sina Isaka ozrcalimo u središnjem novozavjetnom zbitiju. Tu se odvija hristožrtvovanje: Bog otac žrtvuje Sina božjeg, otkupitelja nad otkupiteljima ogrijehovljenog čovječanstva. Da li je uporedivo starozavjetno Avramovo prinošenje sina Isaka sa novozavjetnim hristožrtovanjem? Nije u hristoprinošenju riječ samo o žrtvovanju spasitelja, već se tu radi i o osobenom samožrtvovanju deiteta, saglasno trijadološkom dogmatu.

Kada je starozavjetna mitologema/teologema o Avramu posrijedi, neodložno je da se pitamo da li to (u najavi) bijaše sinoumorstvo ili sinožrtvovanje/sinoprinošenje? Sinoumorstvo ne dopušta semantička podešavanja, dotični čin ne može biti jednoznačnije određen. S druge strane, nesporno da su sinonimi, ali ima u kovanici sinoprinošenje jedna dezinfikujuća nijansa, za razliku od sinožrtvovanja gdje se unaprijed može nanjušiti miris krvi žrtvovanog sina. Jezički je opscen *sacrificium,* dok se kod prinošenja naglasak stavlja na, naoko bezazlen, čin odlaganja na obredni mikrotopos.

Uslijed nedokazivosti Jehovinog naloga Avramu, pita se i Liotar (Jean-François Lyotard, 1924-1998) u *Raskolu,* kako mi znamo da 'praotac naroda' nije sumasišavši, čime bi se onda sklonost ka filicidu vrlo lako mogla pojmiti. No, ako njegovo postupanje ne pristiže iz tmina duševnih, onda bi se Avram mogao ukazati kao najobičnije pretvaralo (Lyotard, 1988: 107). Kada znamo da je zalog sinovljev (nedužni) život, Avramova simulacija teško da može da bude nesnosnija.

Imajući pred očima Frojdove (Sigmund Freud, 1856-1939) spekulacije iz *Totema i tabua,* u Avramu možemo da vidimo i nekoga ko je odlučan da izbjegne sudbinu oca prahorde. Samo da podsjetim, kod Frojda se sinovi udružiše kako bi se jednom za svagda obračunali sa tirjanstvom očevim (Frojd, 2009). Ne bi li preduprijedio svaku eventualnost te vrste, Avram se neće libiti da posegne i za sinoubistvom. Jedna od jeretičkih egzegeza starozavjetnog zbitija mogla bi da glasi: Avram je odustao od sinoubistva tek kada ga je Jehova uvjerio da mu sin Isak nije od zabludjelog ili, još gore, pobunjeničkog soja.

Ginokritika se pita kakva je uloga u čitavoj ovoj pripovijesti Sare, majke Isakove i žene Avramove. Da li se Sara uopšte išta pitala, da li ju je Avram udostojio

makar naznaka o pravoj prirodi hodočašća na goru Moriju? Ni sa kim Avram nije podijelio šta mu je Jehova naložio, ni sa slugom Elijezerom, ni sa sinom Isakom, ni sa ženom Sarom. Kako stoji u *Strahu i drhtanju,* kada Avram i Isak krenuše ka Moriji, Sara ih je samo „sa prozora pratila sve do doline gde joj najzad izmakoše iz vida" (Kjerkegor, 1975: 35).

Kako bi jedan deista mogao da protumači žrtvovanje Isaka, i da li bi za jedan takav čin imao razumijevanja? Nalazim da bi deista u svevišnjem nalogu Avramu mogao da vidi odstupanje od *ab initio* datih božjih zakonitosti. Dakako, ne gubim iz vida argument koji kaže da je Bog u prilici da postupi mimo svevažeće logike zbilje, one iste koju je sam prvotno i ustanovio.

Najzad, sa Levinasovog (Emmanuel Levinas, 1906-1995) stanovišta u *Strahu i drhtanju* se odvija nešto neprihvatljivo. Kada ukazuje da vjera ne smije da isključuje etiku, Levinas se pojavljuje kao izmiritelj fundamentalnih egzistencijalnih toposa. Ne samo da etika ne poništava sopstvo, kao što je Kjerkegor držao, već se na njenim načelima ono i uzdiže. No, to sopstvo nije autoreferencijalno, ono je uvijek naspramno, tu je uvijek saprisutan egzistencijalni alteritet. Za Levinasa religija nije užižena u odnosu sopstva prema *ganz andere*, štaviše, religija zakoračuje u polje etike i „beskonačne odgovornosti". Naspram Serena Kjerkegora kod koga ona proishodi iz sopstva, drugi je onaj pred kojim je sopstvo, nedvosmislen je Levinas, „beskonačno odgovorno" (Žunjić, 2020: 130-131).

Filmske crtice

U opusu dvojice rediteljskih velikana i sunarodnika mu, razabiremo Kjerkegorov duhovni otisak. Drajeru (Carl Theodor Dreyer, 1889-1968) i Triru (Lars von Trier) može da se pridruži još jedan Skandinavac, najznamenitiji među njima, švedski sineasta Ingmar Bergman (Ingmar Bergman, 1917-2007).

Lars fon Trir snima 1996. godine prvi film iz dojmljive trilogije Zlatno (žensko) srce pod nazivom *Kroz talase.* Pomenuti film je svojevrsni prikaz Kjerkegorove ideje da vjera, ako je istinita i dovoljno jaka, može supstituisati/suspendovati moral. Praveći distinkciju između lične i institucionalne vjere, Trir se obrušava na lažni moral seoskog sveštenika i parohijana. U filmu *Kroz talase,* pitanje „trebamo li vjerovati ili ne ostaje otvoreno: spasenje ovisi o našoj vjeri u nešto" (Flescher, 2011: 51).

Četiri desetljeća ranije, Karl Teodor Drajer nas daruje remek-djelom *Riječ,* zasnovanom na drami Kaja Munka[12] (1898-1944). Radnja filma smještena je u ruralnu Dansku, a jedan od trojice sinova uglednog i pobožnog farmera posvetio se izučavanju Kjerkegora. Dok luta sumornim predjelima, dotični se ponaša i govori Hristu nalik, žigošući odsustvo prave vjere među bližnjima. Upravo preko

12 Ovaj danski dramatičar, luteranski pastor i mučenik (stradao od strane nacističkih zavojevača) nadahnjivao se Kjerkegorovom filozofijom.

hristoobraznog Johanesa, Drajer (i Munk) ističu značaj samonikle vjere naspram one okoštale, institucionalizovane (Ciaccio, 2011: 161).

Završna riječ

Od ovako zamišljenog rada, a nadasve imajući u vidu njegovu temu, bespredmetno je očekivati jednoznačne odgovore. To posebno važi za segment rada u kome se podastiru neki od mogućih hermeneutičkih obrazaca žrtvovanja Isaka; smislenije je bilo da se postavljaju pitanja i nude različita stanovišta. Ujedno, nekoliko desetljeća nakon inicijalnog čitanja *Straha i drhtanja*, stvari su se do kraja izbistrile. Povrh sve privrženosti koju i danas gajim prema tankoćutnom Kopenhažaninu, pitanje „teleološke suspenzije etike" predstavlja onu tačku na kojoj se suštinski razilazimo. Povodom odnosa vjere i etike, čitalac je imao priliku da čuje glas Levinasa, onoga sa kojim sam u tom pogledu saglasan. Vjera ne smije da isključuje etiku, ona bi, štaviše, trebalo da bude izraz „beskonačne odgovornosti" prema drugom.

Literatura

Benc, Ernst. 2004. *Opis hrišćanstva*. Beograd: Čigoja štampa

Berg Eriksen, Trond. 2015. *Seren Kjerkegor Pobožni podrugljiva*c. Loznica: Karpos

Blekburn, Sajmon. 1999. *Oksfordski filozofski rečnik*. Novi Sad: Svetovi

Ciaccio, Peter. 2011: Dreyer, Carl Theodor, u: Mazur, Eric Michael (ed.). *Encyclopedia of Religion and Film*. Santa Barbara: ABC-CLIO

Dekoan, Didje. 2013. *Rečnik zaljubljenika u Bibliju*. Beograd: Službeni glasnik

Đurić, Drago. 2011. *Postojanje Boga*. Beograd: Zavod za udžbenike, Srpsko filozofsko društvo

Flescher, Andrew. 2011. Belief, u: Mazur, Eric Michael (ed.). *Encyclopedia of Religion and Film*. Santa Barbara: ABC-CLIO

Frojd, Sigmund. 2009. *Totem i tabu*. Novi Sad: Akademska knjiga

Huseinov, Abdusalam Abdulkerimovič, Irlic, Gerd. 1992. *Istorija etike*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada

Jackson, Timothy P. 1997. Arminian edification: Kierkegaard on grace and free will, u: Hannay, Alastair, Marino, Gordon D. (ed.). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge University Press

Kjerkegor, Seren. 1975. *Strah i drhtanje*. Beograd: BIGZ

Kjerkegor, Seren. 1990. *Brevijar*. Beograd: Moderna

Kolakovski, Lešek. 1990. *Razgovori nebeski*. Beograd: Beogradski grafičko-izdavački zavod

Kopić, Mario. 2010. *Sekstant*. Beograd: Službeni glasnik

Lyotard, Jean-François. 1988. *The Differend.* Manchester: Manchester University Press

Majorov, Genadij Georgijevič. 1982. *Formiranje srednjovekovne filozofij*e. Beograd: Grafos

Pavlica, Dražen. 2016. *Odsutni Bog*. Beograd: Biro za društvena istraživanja

Perišić, Vladan. 2023. Vera, u: Kubat, Rodoljub (prir.). *Leksikon biblijske hermeneutike*. Beograd: Službeni glasnik, Filon

Regenbogen, Arnim, Majer, Uve (pr.). 2004. *Rečnik filozofskih pojmova*. Beograd: BIGZ
Teplic, Karol. 1980. *Kjerkegor*. Beograd: Grafos
Žirar, Rene. 1990. *Nasilje i sveto*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada
Žunjić, Slobodan. 2020. *Rasprave o Kjerkegoru i Hajdegeru*. Beograd: Dosije studio

DRAŽEN PAVLICA[13]

KIERKEGAARD'S FIDEISM AND THE BINDING OF ISAAC

Summary

This article is about the great Danish thinker Kierkegaard and his fideism. At the beginning of the article, the concept and the short history of fideism are presented. In order to understand his fideism, it was necessary to refer to Kierkegaard's complex spiritual geography. The book Fear and Trembling *summarizes Kierkegaard's fideism, so it has been given adequate attention in this article. Abraham's sacrifice plays a central role in* Fear and Trembling*, hence the hermeneutics of this biblical story. Finally, a couple of movie references confirm that Kierkegaard's fideism continues to inspire.*

Keywords*: Søren Kierkegaard, fideism,* Fear and Trembling*, the binding of Isaac, hermeneutics*

13 drazenpav@gmail.com

ALEKSANDAR S. SANTRAČ [1]

KJERKEGOROVA SUBJEKTIVNOST VERE I ISTINE

Rezime

Ovo istraživanje se bavi subjektivnošću istine i vere u Kjerkegorovom nenaučnom post-skriptumu sa detaljnom analizom ključnih pojmova iz samog dela i kratkom analizom sekundarne literature. Suštinska ocena Kjerkegorove subjektivnosti istine ukazuje na činjenicu da se hrišćanstvo ne može razumeti i prihvatiti kao objektivna istina (dogma, sakrament, Sveto pismo, crkva, intelektualna vera itd.). Vera je strasna i paradoksalna unutrašnjost i subjektivno iskustvo „kako", a ne „šta" hrišćanske istorijske vere.

Ključne reči: *Kjerkegor, subjektivnost, istina, vera, paradoks, strast, objektivnost, hrišćanstvo*

Godine 1846. objavljena je vrlo neobična knjiga koja se zove „Nenaučni postskript filozofskog fragmenta" od Serena Kjerkegora, danskog Sokrata, kako ga obično nazivaju. Godine 1844. isti autor objavio je „Filozofske fragmente", a 1846. objavio je pomenuti „Nenaučni postskript" koji je ironična aluzija na racionalističku (naučnu) filozofiju Hegela. Taj ne-naučni postskript trebalo je da otpočne egzistencijalističku filozofiju, kao što je poznato u istoriji filozofije. Osnovna Kjerkegorova postavka, nasuprot Hegelu koji je tvrdio da je racionalno ono što je realno i da je realno ono što je racionalno, jeste da je istina *subjektivnost* i da se prvenstveno tiče *subjektiviteta*. Istina nije nešto što čovek poseduje, kaže Kjerkegor, nego nešto što čovek živi. Svaki pojedinac mora da traga za istinom, i tragati za njom je sveti cilj u životu. Istina je istina postojećeg ljudskog subjekta, ne objektivni standard. Kjerkegor tvrdi da je neophodno biti subjektivni mislilac. Šta on hoće ovim da kaže? Nasuprot subjektivnom misliocu stoji objektivni mislilac hegelijanske filozofije. Dok subjektivni mislioci pitaju *kako,* objektivni mislioci pitaju *šta*. Tako da je kritika hegelijanstva bila upravo u odnosu na ovaj sadržaj gde se objektivni mislioci koncentrišu na sadržaj a ne na način kako se taj sadržaj usvaja ili personalizuje. Istina za njih ne sadrži unutrašnju refleksiju niti je deo njih. Isitina se za hegelijanca pojavljuje spolja kao posebna i ravnodušna stvar. Za hegelijance istina je istina bez obzira na to šta neko misli o toj istini. Tako da misao i postojanje/egzistencija specifičnih ljudskih bića postaju nebitni za njega.

1 North-West Univerzitet Republika Južna Afrika**,** alex.santrac@gmail.com

Nasuprot tome, Kjerkegorov subjektivni mislilac koristi misao da istražuje *nepoznato*, i tako nastoji da razume stvarnost *dublje*. Ne samo da su subjektivni mislioci aktivno svesni da oni postoje već uviđaju da su pojedinci jedini entiteti koji postoje.

Egzistencijalna filozofija tvrdi da je subjektivno iskustvo jedino koje postoji u traganju za istinom. Ne postoji *čovečanstvo* u opštem smislu, postoje samo *pojedinačni* ljudi. Gomila je jedna prazna ideja, a osoba kao subjektivna osoba je ukorenjena u stvarnosti. Pošto se pojedinci stalno *menjaju*, oni uvek tragaju za *novom* istinom, tako oni stalno uče i stalno *postaju*. Postajanje je deo traganja za subjektivnom istinom. Teorija objektivne istine ne dozvoljava tu tekuću tranformaciju. Hegelijanstvo je deo te spekulativne filozofije koju je Kjerkegor kritikovao kao statičnu. Ona ne može da opiše stvarnost, ostaje statična, ostaje potpuno apstraktna. Ne uzima u obzir individualno ljudsko iskustvo. Postoje dve posebne tačke zbog kojih je Kjerkegor kritikovao Hegela i hegelijansku objektivnu filozofiju. Prva je religijska, to je nedostatak religijske misterije koju možete da doživite samo subjektivno. Druga je lični odnos sa Bogom. Hegel je naravno poticao iz vremena protestantske Nemačke i mnogo je govorio o Bogu, ali nikada o ličnom odnosu subjektiviteta sa Bogom.

U prvoj knjizi „Nenaučni postscript“ Kjerkegor se bavi objektivnim problemom hrišćanstva, hrišćanstvo kao *istorijski* problem. Hrišćanstvo je, kao što znamo, zasnovano na istoriji i život, smrt, vaskrsenje Hristovo i služba crkve dolaze u istoriji. Istorijski argument nikog ne može da ubedi da postane hrišćanin. *Razumeti* hrišćanstvo razumski je totalni promašaj zato što je to objektivna istina. Kjerkegor tvrdi da istorijski argumenti ne mogu da ubede čoveka da prihvati hrišćanstvo jer ne ulazi u srž onog o čemu religije govore, a to je individualni ljudski duh. Da bi se hrišćanstvo zaista razumelo ne sme se zauzeti objektivan stav nego subjektivan. To je uglavnom sadržaj prve knjige.

U drugoj knjizi Kjerkegor analizira Lesinga koji je bio jedini subjektivni mislilac tog vremena i koji je bio kritičar Hegela. Kod Lesinga postoji ideja *postajanja* subjektivnim. Ta ideja postojanja subjektivnim je nenaučna kao što tvrdi Kjerkegor, tiče se ljudske osobe; ono što je čovek strastveno iznutra, odnosno, šta je deo ljudskog duha. Taj čovek traga za večnom srećom koju hrišćanstvo obećava. Hrišćanstvo objektivizuje večnu sreću a samo subjektivno se to može doživeti i tragati za tim. Tema tri poglavlja u drugom delu nose nalov „Postati subjektivan“. Postati subjektivan je zadatak koji mora da izvrši svako ko želi da postane *autentična* ljudska ličnost. Subjektivan mislilac je strastveno zainteresovan za svoju večnu sreću. To je ono obećanje koje hrišćanstvo daje, ali ne objektivno, već subjektivno u borbi da se *veruje*. Subjektivni mislilac nikad ne gubi iz vida činjenicu da je samo ličnost koja postoji u vremenu u stalnom stanju nastajanja, ali orijentisana na večnost, to je taj *paradoks* kod subjektivne ličnosti. Kjerkegorova rasprava o subjektivnom mišljenju kulminira u njegovoj tvrdnji: *Subjektivnost je istina*.

To je definicija koja je povezana sa ljudskim subjektivom. Subjektivnost se odnosi na pasiju, subjektivni mislilac donosi izbore, etičke izbore. Apstraktni intelektualizam mu u tome ne pomaže. Centralno za njegov život je borba za etički izbor. U poslednjem poglavlju ove druge knjige Kjerkegor pokušava da shvati egzistencijalnu zagonetku u vezi s hrišćanstvom. Kako to da se o večnoj sreći hrišćanina odlučuje u *vremenu* i u odnosu prema nečem *istorijskom*. Večno nasuprot istorijskom. Ovo dodatno komplikuje činjenicom da je nešto istorijsko samo po sebi paradoks. Bog je večan ušao u vreme kao ljudsko biće, dakle, hrišćanstvo veruje nešto što je racionalno apsurdno, što je paradoks.

Subjektivni hrišćanin, dakle, kao subjektivni mislilac prihvata ovaj paradoks verom i dopušta da preobrazi njegov život. On se suočava s tim paradoksom koji je objektivno u istoriji otkriveni fenomen. On prihvata taj paradoks verom i u toj borbi preobražava svoj sopstveni život da bi etički izbori bili u skladu sa tim otkrivenjem. Proširujući ovu ideju paradoksa, Kjerkegor zaključuje da se hrišćanski odnos prema večnoj sreći izražava kroz još jednu suprotnost a to je stradanje ili patnja u ovom životu. Svest o krivici, svest o grehu pomažu subjektivnom misliocu da se izoštri taj hrišćanski *patos* ili stradanje i tako *pojača* odnos sa Bogom prema večnoj sreći. Takav egzistencijalni odnos mnogo dublje utiče na pojedinca, daleko više od objektivne i apstraktne intelektualne ideje koju Kjerkegor kritikuje. U nastavku sledi nekoliko citata. Ova najveća Kjerkegorova knjiga ikad napisana (530 strana), na primer, na str. 37 tvrdi: „Hrišćanstvo je afera duha, hrišćanstvo je subjektivnost, hrišćanstvo je unutrašnjost". Ili „Besmrtnost je najstrastveniji interes subjektivnosti" (str. 187). Dakle, samo u subjektivnoj borbi prihvata se taj paradoks koji se može kroz besmrtnost razumeti ili shvatiti ili prihvatiti. Subjektivnost je opisana na str. 212: „Samo u subjektivnosti postoji odluka, želja da se postane objektivan jeste neistina. Odlučujuća je strast beskonačnog a u isto vreme njegov sadržaj je ono što je on sam". Dakle, nema nekog sadržaja izvan subjektivnosti. *Subjektivnost je taj sadržaj*, subjektivnost je istina, prema Kjerkegoru. Kada je subjektivnost unutrašnja istina onda je objektivno istina paradoks, a činjenica da je istina objektivno paradoks je upravo ono što dokazuje da je subjektivnost istina.

Pošto se objektivna situacija pokazuje odbojnom, dakle, mi ne prihvatamo taj paradoks, i taj otpor od strane objektivnosti do njenog izraza, jeste otpornost unutrašnjosti i merilo snage. To je ono što sam već rekao, Kjerkegor veruje da se paradoks prihvata verom, ali da se prihvata u toj borbi razmene snage u kojoj unutrašnjost prevagnjuje ono što je objektivnost. Ako je tako, s druge strane, subjektivnost je istina. Subjektivnost je postojeća subjektivnost, ono što ja živim sada, tek tada hrišćanstvo ima svoju priliku, i to je glavna ideja kod Kjerkegora. Subjektivnost hrišćanstva kulminira u strasti za besmrtnošću, za besmrtnost. Hrišćanstvo je paradoks, kaže on, paradoks i strast (pasija) su u skladu. Paradoks i strast grade unutrašnji sklad.

Evo i nekoliko problema koje je Kjerkegor video kada objektivno definišemo istinu i njegovu definiciju vere. Ovo se tiče sada vere. Šta je zapravo vera?

Prvi problem je problem *dogme*, kada verujemo u neku doktrinu ili dogmatski problem. Hrišćanin je onaj koji prihvata hrišćansko učenje. To je problem, ali ako je *šta* od ovog učenja da se na kraju odluči da je neko hrišćanin, pažnja se odmah usmerava na spolja, kako bi se otkrilo do poslednjeg detalja šta je hrišćanska doktrina, jer ovo *šta* znači da se ne odlučuje šta je hrišćanstvo nego da li si hrišćanin. Dakle, kao pripadnik danskog i protestatskog društva u to vreme Kjerkegor je kritikovao državnu crkvu gde se ljudi krštavaju samo radi identiteta, samo radi onog da *sam* hrišćanin. Kjerkegor ne govori o tome; on govori šta je pravo hrišćanstvo iznutra, a ne ono spolja.

Drugi problem koji se još javlja, a to je još mnogo dublji fenomen - problem *intelektualne* vere. Oznaka hrišćanstva, kaže Kjerkegor, vera je pri spajanju, ali na način da se ne razlikuje od intelektualnih prisvajanja u kojima dominira pretpostavka koja funkcioniše privremeno u odnosu na razumevanje. *Kjerkegor kritikuje razumevanje kao intelektualnu veru*. Ti hoćeš da priđeš Bogu, da razumeš Boga i to se zove intelektualna vera. Vera ovde ne postoji specifično za odnos. Opet naglašava *šta* od vere, jer intelektualna dimenzija vere od vere ima to *šta*.

Treći problem je fenomen rituala ili sakramenta, gde isto vera gubi svoj puni značaj. Postati i biti hrišćanin nije definisano ni kroz objektivno *šta* od doktrine niti subjektivnim *prisvajanjem* nego u pojedincu koji veruje da mu se nešto *desilo*. Pojedinac je kršten ili je uzeo euharistiju; dakle u tom aktu on objektivno prihvata hrišćanstvo ili veru što je za Kjerkegora nemoguće. Šta je rešenje?

Rešenje je u sledećem: *Prisvajanje paradoksalne unutrašnjosti koja se specifično razlikuje od svih drugih unutrašnjosti*. Biti hrišćanin ne definise *šta* u hrišćanstvu, već *kako*. Ovo *kako* može da ide samo s jednom stvari zajedno, a to je apsolutni paradoks s kojim se suočavamo u hrišćanstvu. Nema nejasnog govora o tome da biti hrišćanin znači prihvatiti sasvim drugačije, prisvojiti da verovati jeste drugačiji fenomen, prisvojiti u veri i imati veru je određeno kao *različito* od svakog drugog *prisvajanja*. Ovo prisvajanje se zove *aproprijacija*. To je usvajanje paradoksa jednom specifičnom *ezistencijalnom* verom u kojoj čovek u krizi zna da je smrtan; to je egzistencija. Zna da postoji obećanje o besmrtnosti i u tom 'rvanju' sa besmrtnom idejom unutrašnjosti, i straha, rađa se ta vera u kojoj je njena moć veća od bilo koje druge objektivne vere.

Na kraju Kjerkegor završava knjigu sa jednom zanimljivom pričom. Priča se da je u Engleskoj, na jednom putu nekog čoveka napao razbojnik, koji se učinio neprepoznatljivim noseći veliku periku. Jurnuo je na putnika, uhvatio ga za grlo i povikao: „Tvoju torbicu". Dobija torbicu koju zadržava, ali baca periku. Istim putem naiđe neki drugi siromah, stavi periku i stiže u sledeći grad gde je putnik već digao uzbunu. Prepoznaju ga i hapse ga, i prepoznaje ga putnik, koji se kune pod zakletvom da je on taj čovek. Igrom slučaja onaj pravi razbojnik je prisutan

u sudnici. Uviđa nesporazum i obraća se sudiji: „Čini mi se da putnik više vode računa o periki nego o ovom muškarcu“, i traži da mu dozvole da izvede eksperiment. Sudija mu dozvoljava, on oblači periku, hvata putnika za grlo, plačući viče: „Tvoja torbica mi treba“. A putnik ga prepozna i zakune se da je ovaj čovek taj razbojnik. Međutim, problem je što je on već položio zakletvu, prilikom koje se zakleo da je onaj drugi siromah bio taj razbojnik. Šta hoće Kjerkegor ovim da kaže. Na ovaj ili onaj način, sa svakim ko naglašava *šta*, a ne obazira se na *kako*, kune se i zaklinje, traći i rizikuje život i krv, sve radi u životu, sve samo za *periku*. Naša religija je čuvanje ili prepoznavanje *perike*, ili čuvanje i prepoznavanje *čoveka*. Jedina autentična vera čoveka je *unutrašnja* vera s *pasijom*, sa strašću usvajanja paradoksa hrišćanskog otkrivenja u svetlu besmrtnosti.

Literatura

Kierkagaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, eds. Hong & Hong, 1992.

Santrac, Aleksandar. *Søren Kierkegaard's Concept of Truth as Subjectivity and the Bible*. Scholars Press, 2016.

Swenson, David & Lowrie, Walter. *Review of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, https://www.supersummary.com/concluding-unscientific-postscript/summary/

ALEKSANDAR S. SANTRAČ [2]

KIERKEGAARD'S SUBJECTIVITY OF FAITH AND TRUTH

Summary

This research deals with the subjectivity of truth and faith in Kierkegaard's Unscientific Postscript with a detailed analysis of key concepts from the work itself and a short analysis of the secondary literature. The essential evaluation of Kirkegaard's subjectivity of truth points to the fact that Christianity cannot be understood and accepted as objective truth (dogma, sacrament, Scripture, church, intellectual faith, etc.). Faith is a passionate and paradoxical inwardness and subjective experience of how, not what of Christian historical faith.

Keywords: *Kierkegaard, subjectivity, truth, faith, paradox, passion, objectivity, Christianity*

2 North-West University RSA, Unit for Reformation Theology and Advancement of South African Society, Republic of South Africa, alex.santrac@gmail.com

ВУК ЈОВАНОВИЋ[1]

ОБРАЗАЦ ЗА ВЕРУ ИЛИ НЕШТО ДРУГО? О ИНТЕРПРЕТАТИВНИМ ТЕШКОЋАМА *ЖРТВОВАЊА ИСАКА* (ПОСТ. 22,1-18)

Резиме

Предмет рада је тумачење познате старозаветне епизоде Жртвовања Исака (Пост.22). Ова приповест суштински обликује богословље и верску уобразиљу три монотеистичке религије – јудаизма, хришћанства и ислама. Разматрајући богословске и друштвене последице карактеристичних тумачења одабраног одељка, указујем на њихова ограничења. Њима насупрот, библијски извештај сагледавам кроз христолошки егзегетски образац. Полазећи од павловске егзегезе (Јевр.11,17-19), истичем неколико аспеката саме приче у Постању, који оснажују христоцентрични поступак Светог апостола Павла. Тиме избегавамо класично, пијетизмом и фидеизмом обремењено тумачење, по коме Бог Аврама куша тиме што жели да види да ли Аврам свог сина претпоставља вршењу воље Божије. Истовремено измичемо опасностима релативизације етике и инструментализације теологије, које афирмишу верски екстремизам.

Кључне речи: *вера, жртвовање, егзегеза, етика, верски екстремизам*

Некада давно и далеко, у једној семитској пастирској породици десило се нешто судбинско. Нешто толико важно, да је прича о том догађају препричавана довољно дуго да би на крају била и записана. Тај запис је, живећи сада кроз читање, што ће рећи животом друкчијим од приповедања, стигао у све крајеве васељене, вршећи разнородне улоге и подстичући многе мисли и поступке. Управо у том пољу рецепције и интерпретације библијских текстова, смештено је ово истраживање. А то стога што рецепција и интерпретација свештеног текста играју велику улогу у процесу побожног уобличавања верских образаца. Егзегеза кључних библијских пасажа је моћан фактор у развоју побожности, и у домену уобразиље, изградње основних вредности, али и у свакодневним активностима.

Светописамски одељак којим се бавим траг је много старијег времена (углавном се приповест о Авраму и Сари смешта у средину XVIII в. пре Христа). Данас о томе можемо читати у Првој књизи Мојсијевој, у првих

1 Тринаеста београдска гимназија, mastervuwoo@gmail.com

осамнаест стихова њеног двадесетдругог поглавља. Тамо стоји да је Бог свом изабранику Авраму упутио захтев да принесе на жртву свог сина Исака. Аврам ће Бога без речи послушати, а дететов живот бива спасен једино директном Божијом интервенцијом у последњем тренутку, када отац већ измахује ножем ка сину. Најчешће се тај догађај наводи као пример главних Аврамових врлина, верности и послушности Богу. Штавише, у самој Библији, у стиховима који затварају епизоду (*Пост.22,12* и *16*), као да се потврђује управо такво тумачење. Тамо Бог изриче благослов Авраму, који `није зажалио сина свога јединца`.

За све време мог рада као вероучитеља, није се десило да неко друкчије протумачи ову епизоду, до као, мање или више морално проблематичан, Божији тест Аврамове спремности да Га послуша. Исто важи и за београдске гимназијалце, као и за основце. Пољски филозоф Лешек Колаковски изгледа се слаже с њима. По њему, Аврам поседује *капларски менталитет* – некритичку послушност надређеном (Kolakovski, 1990). Наспрам Колаковског, додуше, ученици најчешће тек у другом кораку препознају проблематичност Божијег захтева, тј. његову етичку страну. А тада, насупрот претходном једноставном прихватању, следи одбијање. При том, тек нешто пажљивијем читању, Бог и Аврам постају у доживљају ученика негативци, а њихови поступци несхватљиви. Ствар ипак није тако једнозначна, како нам се на први поглед може учинити.

Више је показатеља већ и унутар самог извештаја о овим догађајима, који тај почетни импулс тумача могу преусмерити. Осим тога, уколико причу покушамо да сагледамо спрам остатка Аврамовог животописа, и ту нам се казују ствари које подривају извесност првог утиска о причи. На крају, прича се темељно преображава ако је контекстуализујемо кроз категорије хришћанског богословља. Но, пођимо редом.

О важности именовања

Пре него што приступимо анализи текста ове библијске епизоде, загледајмо се у њен наслов. Хришћани су је назвали *жртвовањем* Исака, док у јеврејској традицији говоре о његовом *везивању*. То друго је чињенично верније, будући да је Исак заиста био везан, а не жртвован, али је зато оно прво значењски бременитије. Исак као жртва Богу спрам Исака као везаног сина преваже у домену асоцијативног богатства, а носи и директне трагичке тонове. Можемо рећи и овако: заснивајући своје тумачење на појму везивања, упућујемо свој доживљај на олакшавајући расплет приче, практично занемарујући потресан почетак. Именујући тај догађај жртвовањем, напротив, опредељујемо се баш за наглашавање њеног почетка. Тако не допуштамо да

растерећујући расплет засени почетни страшни Божији захтев (*Узми сина свога јединца Исака, кога волиш, иди у земљу Морију, па га принеси као жртву паљеницу на брду које ћу ти показати*). Пристајући на квалификацију жртвовања, показујемо да желимо да се порвемо са овом причом и потражимо јој смисао у тим, много више узнемирујућим, трагичким просторима.

У правцу који је трасирала хришћанска егзегетика именујући догађај жртвовањем, сматрам, побрађемо неочекивани плод – чврсту христолошку матрицу насупрот еуфемизмима или моралном релативизму, особеном за одређену врсту радикализоване религиозне уобразиље. Али, за то нам је потребно другачије мотриште. Покушаћу да понудим неке од најприсутнијих егзегетских варијанти, не бисмо ли што потпуније сагледали поље у коме се крећемо.

Јеврејска егзегеза – *terra incognita*?

Јеврејска интерпретативна традиција нуди разнолике третмане овог библијског одељка.[2] За једне, Аврам је врхунски преговарач, који успева да надигра Бога играјући игру 'ко први трепне'. По том тумачењу, будући да је сам Бог морао да прекине жртвовање, Аврам је постао Божији поверилац – а Бог ће тај свој дуг враћати тиме што ће опраштати Аврамовом потомству њихове грехе. Прилично неочекивано, тиме добијамо и богословски одговор на питање зашто је Бог толико стрпљив кад су у питању греси Изабраног народа! Он дугује Авраму, јер је одустао од онога од чега Аврам није – сам Бог је прекинуо догађај, који је инсценирао.

У древној празничној песми за Шавуот (јевр. *Педесетница* – празник *Давања Закона*), прича се друкчије чита.[3] Рабин Елеазар бен Килири (око 500. после Христа), опева како је праотац Аврам истовремено (!) и прошао и пао на Божијем тесту. Прошао је тиме што је био послушан Богу и спреман да жртвује свог сина; пао је јер није показао самилост према Исаку – изневерио је очинску одговорност не обраћајући се Господу с молбом за синовљев живот. У том кључу чита се као паралелизам Аврамово одбацивање Агаре и Исмаила, где Агара, попут Аврама имајући пред собом умирућег сина, плачем позива Бога, који спасава дечака (*Пост.21,14-19*). Аврам није показао такво саосећање, што му се у овој верзији урачунава у грех. У Мишни

2 За почетна обавештења, v. Aaron Koller, Unbinding Isaac: The Significance of the Akedah for Modern Jewish Thought, Jewish Publication Society, 2020. Обиље јеврејских интерпретација, од академских до уметничких, доступно је на: https://www.judaismunbound.com/akedah (приступљено 28.3.2023).

3 За текст празничне химне, *v.* јеврејски текст и енглески превод у: Ophir Mintz-Manor, *Two Unusual Traditions in Piyyutim for Shavuot*, *in:* The Talmud Blog, 23. May 2012 (https://thetalmud.blog/2012/05/23/two-unusual-traditions-in-piyyutim-for-shavuot/, приступљено 28.3.2023).

(*Мишна Та'анит 2,4*), напротив, иако је исти паралелизам уочен, он тумаче води у супротном смеру: мора бити да је и Аврам молио Бога, јер иначе ове две приче не би биле паралелне.

Филозоф Мартин Бубер сматра да је цео Аврамов животопис једна велика прича о одрицању: најпре од домовине и наслеђа, а затим од потомства и самог Божијег обећања. По њему, Бог од Аврама захтева апсолутно одрицање, и од прошлости и од будућности. У тој верзији као да чујемо одјеке Кјеркегоровог Аврама као *витеза вере* – личности спремне да ступи у парадоксални простор *страха и дрхтања* пред Господом (Кјеркегор, 2018). Мајсторски стил и оштра мисао данског филозофа, оца егзистенцијализма, веома су сугестивни. Он ватрено проповеда Бога чији захтеви не могу да се просуђују на основу наших категорија – позиција веома слична оној с којом смо суочени при сваком чину верски мотивисаног насиља.

Нека новија решења[4] која нуде јеврејски аутори укључују посебну осетљивост на улогу Саре у приповести, која наглашава мајчинство спрам мушке побожности, замерајући Авраму његов поступак. Ту налазимо артикулацију нежности и сажаљивости, као врлина које изостају у мужевној побожности.

Можемо се дивити обиљу различитих приступа као сведочанству ширине и храбрости, осетљивости и нијансирања јеврејске егзегезе. Но, треба бити опрезан, да не бисмо превидели суштинску ствар: Свето писмо, уколико је заиста *свето*, Божија је књига. У њој, сам Бог проговара. Зато је од пресудне важности, не само да се с пажњом удубљујемо у текст који ћемо креативним трудом стално изнова интерпретирати, већ и да нам Бог помогне да дођемо до оног смисла, који је Он у њега положио. Треба разумети Његову поруку, јер на њој надаље заснивамо свој живот.

Пејзаж или раскршће? Варијетети и последице

Епизоду са Божијим позивом Авраму на жртвовање спаљивањем можемо тумачити као метафоричну похвалу послушности Богу. Бог од Аврама тражи врхунско одрицање, које је израз његове верности и поверења у Бога. Аврам се показује достојним *верником* – без преиспитивања врши оно што Бог од њега тражи, и на крају за то бива награђен. Цео догађај често се тумачи као инсценација подстицаја читалаца на *поверење у Бога*. Уколико је у томе сва његова сврха, онда у егзегези можемо доста лагодно да се провучемо. За такав приступ, јасно је да нема потребе удубљивати се у психолошке и философске (етичке) аспекте приче. Узнемирујућа позиција

4 *Одбијање мајке да жртвује свог сина* – разговор Мирјам Кабаков с Јохевед Грунбергер Линденбаум, у оквиру Пројекта Акеда (Yocheved Grunberger Lindenbaum (with Miryam Kabakov), a Mother's Refusal to Sacrifice Her Son, https://www.judaismunbound.com/akedah, приступљено 19.4.2023).

Исака, везаног и скоро жртвованог, необичност Божијег почетног захтева и неочекивана Аврамова спремност на беспоговорну послушност – све то остаје изван видокруга оних тумачења која смисао приче виде у афирмацији *послушности*. Међутим, ако је једино то поука коју нам упућује Господ, онда је неугодно слична модерним максимама самопомоћи: *Верују у себе и све је могуће!* Дакле, само треба живети с неупитним поверењем у Бога и Његове заповести, и све ће бити добро.

Уколико је, дакле, прича алегоријска химна верности Богу, оно што нам након такве оцене остаје јесте да наш литерарни укус одреди успешност тог библијског места. Неком се одабрани пример допада, погађа сентимент и подстиче га да у свакодневици живи животом преданости и ревности. Неко други, вођен сопственим вредносним системом и животним искуством, може да оцени причу сасвим негативно, као погрешно супротстављање љубави (и одговорности) родитеља спрам детета и љубави (и послушности) спрам Бога. Али како да ти различито опредељени субјекти поразговарају, и то плодно? Може ли се измаћи тој премоћи *укуса*? На крају крајева, вредновање на основу укуса – *емотивизам*, прецизно је описан, и његова ограничења препозната, још у делу Алистера Макинтајера (After virtue, 1981). Требало би да је могуће *разговарати*, а не само *декламовати*, ма колико нам се чинило да ово друго у нашем историјском тренутку односи превагу.

Уместо да посматрамо причу као да је реч о једноставној похвали Аврамовој верности и послушности, може се ићи и другом путањом. Пођемо ли трагом историјске контекстуализације, обрећемо се на сасвим другачијем терену. Ако су нам оријентири археологија и историја, добијамо другачију сцену. Аврам и Бог ту стоје као персонификације напетости између затеченог стања (*Аврам?*) и новог схватања (*Бог?*) концепта *жртвовања*. Археолошки трагови жртвовања деце упозоравају нас да су се слични захтеви износили пред родитеље и мимо старозаветног памћења. Иако можда не разумемо идејну основу за то, нема сумње да су и у Ханану деца жртвована. Велика је вероватноћа, стога, да је наша епизода служила управо као *забрана* приношења деце. Јер, овде сам Бог преиначује ток обреда: спречава убиство и повезује, па тако и размењује, живот детета за живот овна. Све три аврамске религије, јудаизам, хришћанство и ислам, на томе граде свој однос према жртвовању. Богу се убудуће приносе животиње, а никако људи.

Имамо засад два херменеутичка кључа: *религијску педагогију* и *историјску контекстуализацију*. Заинтересованима за питања верске преданости, жртвовање Исака ће представљати амплификован и трагедијски формулисан захтев за послушношћу, уз узнемирујућу могућност да се догађај чита као мелодраматична поука о монотеистичкој вредносној хијерархији (конкретна Божија заповест би ту била преча од начелне забране убиства и одговорности коју носи родитељство). С друге стране, онима које

интересује древни свет, са свим својим ексцентричностима и егзотиком, прича говори управо о томе: *Замислите, ето, људи су некада веровали да живе у свету у коме богови од њих повремено траже да убијају своје најближе! На срећу, та су времена давно прошла и једино их памтимо у замагљеном огледалу историјских извора, литературе и форензике.* Можемо се мирне душе згражавати над *дивљаштвом* и *суровошћу* на које их је нагонила ондашња религијска свест. Проблем који остаје, међутим, јесте да смо, тако редукујући смисао приповести, учинили излишним свако наше даље бављење њом. Сам текст као да нема ништа више да нам каже. Таквим историјским објашњењем изгубили смо *оно у тексту живо*, како нас је Петар Јевремовић другом приликом упозоравао.[5]

Вредносне претпоставке приче – од фидеизма до екстремистичког насиља

Размотримо питање *Које вредности промовише аутор ове библијске драме*? Решимо ли да проблему Божијег захтева и Аврамовог одговора приступимо директно хуманистички, бићемо у искушењу да поруку овог текста с гнушањем одбацимо. Јер, на који начин је могуће оправдати, било Божији захтев, било Аврамов поступак? Први актер захтева ужасну ствар, а други без поговора чини све да је испуни. Ако је ова епизода *функционални образац* за читаоце, онда она позива у свет у коме је насиље, и то крајње насиље, и то посебно спрам оних за које смо најдиректније одговорни, тј. насиље према сопственом детету, нешто што сам Бог захтева и у чему га треба беспоговорно послушати. Такво тумачење уводи нерешив парадокс у наше богословље, јер нас поставља пред дилему како истовремено веровати у праведног, милостивог Бога и прихватити да је тај милостиви и праведни Бог од Аврама затражио убиство детета? Значи ли то да исти захтев можемо и ми да очекујемо? Или да се он подразумева, као својеврсни врхунац преданости појединца Богу?

Рекао бих да је *патос одрицања*, присутан у монотеизмима насталим од Аврамове вере, у блиској вези с алегоријско-педагошким тумачењем наше приповести. Ради веће јасноће, истичем да овде не критикујем *аскезу* ни *одрицање* као такве. Сам је Христос оставио довољно поука о кључном месту одрицања у економији спасења (*Ко не мрзи оца и мајку своју, није мене достојан*; *Ко хоће за мном да иде, нека се одрекне себе, и узме крст свој и за мном иде.*). Позив на одрицање налазимо и код других: древних мудраца

5 Проф. Јевремовић је на ту опасност упозорио на представљању Лексикона библијске егзегезе, одржаном на Православном богословском факултету СПЦ, 15.11.2018. (снимак догађаја доступан је на јутјуб каналу Библијског института, на адреси https://www.youtube.com/watch?v=HS27AN7ajZ8).

различитих култура, од Диогена, Буде и Заратустре, до мученика и светитеља ислама, јудаизма и хришћанства. Изгледа да је до одређеног животног статуса, до неких спознајних и афективних стања немогуће стићи без спремности да се одрекнемо онога што нам је најважније. Мене, међутим, узнемирава другачији правац, коме такође видим корен у поменутој причи. Реч је о идеологији верског насиља, *верско-политичком екстремизму*. За разлику од аскезе и одрицања као чинова унутрашњег става, његова је строгост усмерена *ка споља*. Мислим да специфично сагледавање епизоде о жртвовању Исака игра кључну улогу при његовом самоартикулисању.

Верско-политички екстремизам себи својствено насиље према *другима* углавном оправдава претпостављањем *сопственог* тумачења речи Божијих ономе што је *општа норма* одређене религије (нпр. забрана убијања). Полазећи од тог свог арбитрарног уверења, поменути појединац закључује да је *богоугодно* борити се против тих непријатеља. У тако постављеном оквиру, Божија забрана убијања губи своје опште важење, и постаје ствар прагматичке процене. Та врста релативизације вредносних категорија остварила је дубоке ране у хришћанском свету, али може се наћи и код других. Тако је зен-будизам фигурирао као подршка јапанском фашизму, некима је била саморазумљива и оправдана окрутност према хетеродоксним муслиманима у оквирима Даеша (тзв. *Исламске државе*), а хиндуизам је без превеликог роптања у себе сместио и кастинско, мизогино и исламофобно насиље у савременој Индији.

На антрополозима, психолозима и социолозима религије остаје да разматрају општу правилност и евентуалне закономерности сличних феномена, ми ћемо се задржати на случају три велика монотеизма. Из ког установљујућег текста се напаја аврамитски екстремизам? Теолошки корен овог резоновања, сматрам, крије се у пристајању да се *жртвовање Исака* разуме као морално релативизирајући догађај. У ком смислу? Тако што се дозвољава изузетак од прихваћеног апсолутног правила *неубијања*. Иако је људима својствен зазор од повређивања других, а убијање има деструктивне психолошке и социјалне последице, овакво тумачење нам каже да, у случају када Бог од нас то тражи, убиство може бити оправдано, па чак и хвале вредно. Зар се није баш то и десило с Аврамом?!

Одговор може бити негативан уколико пажљиво испратимо светописамску интратекстуалност. Додамо ли том мотришту христолошку и евхаристијску потку, наше тумачење добија чврсто упориште у самом бићу Цркве. Црква је у Христу на одређени начин *доживела* Бога, и из тог доживљаја је обликовала и своје богословље и своје богослужење, па и сам свакодневни живот својих чланова. У том оквиру треба да се креће и хришћанско разумевање библијског текста.

Pars et toto – место *жртвовања Исака* у целини Аврамовог животописа

Будући да је *Жртвовање Исака* део веће приповедне целине, има смисла покушати да се на основу остатка закључи о овом делу. Дакле, шта нам о смислу ове епизоде може рећи остатак приче о Аврааму? Постоје ли неки елементи, који би указивали на њено *исправно* тумачење?

Сетимо се, Бог и Аврам граде свој однос кроз низ догађаја, кроз читав Аврамов живот. Напуштање отаџбине, склапање Савеза, Божији неколико пута поновљени захтеви за поштењем и послушношћу и Његово обећање земље, потомства и благослова, Аврамова и Сарина сумња (и следствени екскурс са Агаром и Исмаилом) – пред нас је изнет један динамичан, али јасно усмерен пут. Као и у каснијим старозаветним приповестима, и овде се показује основни богословски увид: иако нам се на основу нашег искуства може чинити немогућим, свако Божије обећање ће се испунити. То је тачно у случају Сарине трудноће, али и приликом спасења Исмаила од сигурне смрти у прогонству. То ће се показати као тачно и у случају жртвовања на брду Морији. Аврамова вера коју Бог тада жели да искуша не тиче се неке апстрактне категорије *поверења*. Бог је Авраму обећао: *савез ћу свој држати с Исаком, кога ће ти родити Саара идуће године у ово доба* (Пост.17,21). Кушање, стога, може да се тиче провере да ли Аврам заиста верује у *то* Божије обећање. Ово је утолико вероватније, када се сетимо претходно поменутог обрасца: библијски Бог испуњава обећања управо онда када се то чини немогућим.

Додаћу још један контекстуални аргумент. У питању је Аврамово ценкање с Богом око најмањег броја праведника потребних да би Содом и Гомор били поштеђени (Пост.18,20-33). Књижевни бисер по себи, ова минијатура о домишљатости чува и једну драгоцену назнаку: Авраму је стало до непознатих људи, и спреман је да низом молби интервенише, како би Бог одустао од своје намере да уништи поменуте градове. Ако се, дакле, Аврам сажалио на непознате људе и био спреман да с Богом преговара ради њихових живота, онда изостанак сличног заступништва у случају Исака готово сигурно не значи његову неосетљивост, већ има неки други смисао. Аврам је оправдан вером (Рим.4,3: *и вјерова Аврам Богу, и т му се урачуна у праведност*), јер у овом случају (за разлику од неких претходних) он поступа у складу с Божијим захтевом, али вођен претходним Божијим обећањем. Потврда тога налази се и у његовом одговору на Исаково питање: *где је јагње за жртву?* Аврам одговара: *Бог ће се, сине, постарати*. Ово је најјезговитије формулисана порука целог Писма – Бог је тај који ће се постарати. Управо у томе је требало да Аврам покаже веру.

Посланица Јеврејима као водич ка спасоносном смислу

Може ли се жртвовање Исака разумети као, у суштини, спасоносни догађај? Пођимо од новозаветног осврта на њега, од стихова Посланице Јеврејима (11,17-19):

Вјером принесе Авраам Исака када је кушан, и јединца приношаше онај који је примио обећања, коме бјеше казано: У Исаку ће ти се назвати сјеме, јер је разумио да је Бог кадар и из мртвих васкрсавати; зато га и доби као праслику.

Свети апостол нам нуди перспективу, коју нисмо налазили код других: Аврам верује у васкрсење, зато што верује у Божије обећање. И зато је добио Исака *као праслику*. Закључивање о смислу догађаја иде следећим путем: (1.) Бог Аврама проверава у томе, верује ли он Његовим обећањима? (2.) Аврам се показује верним, и зато је могуће да (3.) он и Исак својим делима унапред укажу на Христову жртву. Нема говора о установљавању неке двоструке етике, или богословља одбацивања оних за које смо одговорни, и с којима треба да градимо најблискију заједницу љубави и преданости. Реч је о потреби да се најави *жртва* која у себи уједињује *осуду греха* и *спасење света* – Христово страдање и васкрсење.

У истом дискурсу своју причу нуди и јовановски корпус, павловска теологија, евхаристијски симболизам и црквено песништво – јединствени су у христолошком тумачењу светописамских приповести. А христолошко, без изузетка, подразумева јединство страдања и спасења. Јеврејски народ у целини, као и многе старозаветне личности понаособ – и припремају пут и собом осликавају, нуде образац Спаситеља.

Резиме – христологија наспрам религијског насиља

Старозаветна прича о жртвовању Исака провоцира различите реакције: може да збуни или одушеви, узнемири или седира читаоце. Догађај је различито тумачен и употребљаван, па су отуд и плодови бављења њиме разни. Ако му приђемо истористички, једноставно ћемо цео догађај изместити далеко од нас, у давна времена када су се дешавале необичне, занимљиве, па можда чак и важне ствари, али нама данас егзистенцијално маргиналне.

Ако, међутим, желимо да ово место читамо с богословским интенцијама, тражећи од *светог* текста да нам проговори о *светим* стварима, тј. упућујући Библији максималистички захтев о смислу, онда нема једноставног излаза. Речима самог Светог писма: *страшно је пасти у руке Бога живога* (Јевр.10,31).[6]

6 Да је *мртав*, с Њим би се некако лакше излазило на крај, претпостављам. Идолопоклонство је у перспективи старозаветног мишљења управо таква ситуација: људи стоје наспрам немих божанстава, и све што у одговор добијају је само оно што им долази као

Јер, онда осим нас самих, којима пружамо одговор, увек је ту и Бог. **Самом Богу треба одговорити како смо ми то решили да разумемо књиге које говоре о Њему, штавише, кроз које *нама* проговара Он?**

Одаберемо ли да у читању следимо фидеистички образац (Кјеркегор, нпр), може бити да ћемо извући теолошке закључке којима се релативизује *убијање*, а Божије заповести постају нека врста паралелног, хировитог космичког поретка. Шта то тачно значи? Значи да, иако је Бог *у почетку* створио свет без насиља, у којем *све беше добро веома*, постоје посебне околности (упор. Агамбеново *ванредно стање*)[7] у којима сам Бог од појединца може да тражи деловање супротно том благословеном миру.

Новозаветне референце на жртвовање Исака, уз темељно црквено давање првенства евхаристијском, христоликом односу према свету и свим Божијим створењима, спречавају нас да у датој приповести видимо једноставно општи образац приоритета у односима између Бога и људи. Јер, када би аврамска прича нудила ту врсту релативизирајућег модела, не само да би Бог стајао *пре* свакога, већ би то значило, макар понекад, да ће Бог стајати и *против* некога. И то не некога ко је Божији непријатељ. Уколико остајемо верни таквој интерпретацији, онда треба да *бирамо* или Бога или наше ближње. Међутим, и на срећу, постоји чврст темељ за друкчије гледиште. Христос с посебном пажњом гради дискурс који му омогућава да нас опомене да Божија љубав сабира (*да сви једно буду*), преображава (*ко једе Тело моје и пије крв моју, има живот вечни*) и исцељује наше раздоре и непријатељства (*љубите непријатеље своје*; или, такође чувено, *као што и ми опраштамо дужницима својим*). Апостол Павле прати ту *Логосову логику*, када нас позива да љубављу побеђујемо мржњу (Рим.12,21 *побиједи зло добрим*). Како то Лудовикос вешто сажима, *светитељ је онај у коме сваки човек има своје место* (Лудовикос, 2011).

Хришћанско је оно читање Писма, којем је Христос и полазиште и циљ. Алфа и омега. Почетак и завршетак херменеутичког круга. Зато су хришћански тумачи обавезни да своје увиде самеравају Христу, Његовим речима и делима. Аврам је отац вере, па ако је та вера спасавајућа, а Спаситељ је Господ Исус Христос, онда и Аврам својим живљењем указује на Христа. Зато и овај свештени текст треба читати као *откривење* о Богу, Оцу који воли, Сину, љубављу и *послушном до смрти*, и *Његовој жртви* кроз коју цео свет бива спасен. Јер, за разлику од Аврама и Исака, овај отац заиста јесте жртвовао свог сина. То су Отац и Син, чији праобраз су нам понудили Аврам и Исак, поступајући *верно* према верном Богу.

одјек и одраз њихових сопствених речи, мисли и дела. Својеврсна религијска таутологија, трагични неспоразум и квазикомуникација.

7 Đorđo **Agamben**, Homo Sacer: suverena moć i goli život, Karpos, Loznica, 2013.

Литература

Agamben, Đ. Homo Sacer: suverena moć i goli život, Karpos, Loznica, 2013.
Kolakovski, L. Ključ nebeski – Razgovori s đavolom: Poučne priče iz biblijske povesnice, saveta i opomene radi sakupljene, BIGZ, 1990.
MacIntyre, A. After virtue: A study in moral theory, 3rd ed. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007.
Grunberger Lindenbaum, Y. (with Miryam Kabakov), A Mother's Refusal to Sacrifice Her Son, https://www.judaismunbound.com/akedah, приступљено 19.4.2023
Лудовикос, Н. Страхови личноси и муке ероса, Јасен, Цетиње, 2011

VUK JOVANOVIĆ[8]

PATTERN FOR FAITH OR SOMETHING ELSE? ON INTERPRETIVE DIFFICULTIES OF *SACRIFICING OF ISAAC* (GEN.22)

Summary

What does the famous story of Sacrificing Isaac (Gen.22) tell us? Going through different examples of its interpretation, from the established Jewish and Christian exegetical tradition to Serbian highschool pupils, we learn that majority of interpreters understand the episode to be dramatized affirmation of abssolute obediance toward God and His demands. My contention is that it is precisely along those lines of understanding the Scripture that we get to affirm ethical relativism, fideism and religious extremism. Following St. Paul's line of reading Scripture (Hebr.11,17-19), I offer somewhat different viewpoint. One that centers itself on Christ, both ethicaly and theologicaly.

Key words: *faith, sacrificion, exegesis, ethics, religious extremism*

8 XIII Belgrade Gymnasium, Serbia, mastervuwoo@gmail.com.

ЈАСМИН МИЛИЋ[1]
СЕРГЕЈ БЕУК[2]

SOLA FIDE: ТРИДЕСЕТ ДЕВЕТ ЧЛАНОВА ВЕРЕ АНГЛИКАНСКЕ ЦРКВЕ (1571)

Резиме

У овом раду, аутори проблематизују однос вере и знања кроз представљање ревидираног превода документа „Тридесет и девет чланова вере“ из 1571. године који и данас означава неспорне доктринарне стандарде англиканизма, али у исто време, и потврђују теолошку позадину коју налазимо у реформатским документима тога доба. Њихова богословска, етичка и правна сажетост, као и позиција коју Христос додељује Цркви у свету, не пружају пуно простора за све ширу присутност ревизионизма и ресекуларизације у простору верског и моралног. У том смислу, наведени документ представља есенцију традиционалног англиканизма и епископализма, па и протестантизма уопште, пружајући увид у теолошку међузависност и континуитет континенталне и острвске Реформације, са снажним нагласком на библијској теологији, теологији брака и црквене дисциплине.

Кључне речи: *Протестантизам, Реформација, Тридесет и девет чланова вере, англиканизам, вера, Црква.*

Јер сте благодаћу спасени кроз веру; и то није од вас, дар је Божји.
Еф. 2, 8.
Зато, ако је ко у Христу, нова је твар: старо прође, гле, све ново постде.
2. Кор. 5, 17.

Увод

Сведоци смо да у прве две деценије XXI века традиционално хришћанство бива уздрмавано из темеља, што се посебно може приметити у свету протестантских Цркава и њихових нових подела.[3] Борба се више не одвија на терену теологије, барем не директно, већ, првенствено, на пољу

1 Протестантска реформисана хришћанска Црква у Хрватској, bishopjmilic@gmail.com
2 Англикански теолошки институт, sergej.beuk@domomladine.org
3 Изречено се односи и на друге традиционалне Цркве, само у нешто другачијем облику: „Синодални пут“ у оквирима немачког римокатоличанства и отворен сукоб између Фанара и Москве су најсвежији примери који потврђују општу кризу хришћанства.

хришћанске етике. Међутим, како хришћанска етика не може постојати и бити делатна без хришћанске теологије, јасно је да институционална хришћанска религија пролази кроз нове и ретко коме очекиване теолошке, еклисиолошке и етичке метармофозе са неизвесним циљем или крајем. Протоком времена, јаз се продубљује – са једна стране, идеолошки дискурс идентитетских политика бива све радикалније присутан у животима једног броја Цркава[4], док са друге, сведоци смо стварања нових црквених асоцијација и администрација које представљају активну опозицију или, прецизније, алтернативу описаним процесима.[5] Ако томе додамо и кризу изазвану корона вирусом који је практично многе црквене заједнице изоловао, нарушавајући, како целокупни богослужбени живот, тако и финансијску сигурност Цркава, а затим и крвави сукоб у Украјни, кроз кога се радикализује поларизација између хришћанског Истока и Запада, сасвим је јасно да се налазимо на својеврсној прекретници.

Жеља нам је да укажемо на потребу повратка ка библијским и катихетско-теолошким изворима протестантске Реформације, односно оном што називамо историјским англиканизмом у свом изворном облику. Такође, и да нагласимо чињеницу да током читавог XVI века из крила Реформације настају и шире се различити теолошки документи (*Белгијско вероисповедање, Хелветска вероисповедања и др.*) са јединственим одговорима по питању доктрина, етике и Црквене дисциплине[6], што се односи и на *Тридесет девет чланова вере*. Они остају снажно утемељени на лутеранско - реформисаној теологији, али са новим (или можда боље рећи ревидираним увидима) по питању црквеног права, историје Цркве и сл. На овом месту је важно нагласити да се у англиканизму посебна пажња посвећује *католичанској* природи Цркве, аутономној традицији и Сакраменталној теологији, што је у далеко мањој мери присутно код других традиционалних протестаната, што се посебно односи на савремене еванђеоско – протестантске деноминације.

Циљ овог рада јесте публиковање ревидираног превода дела *Тридесет девет чланова вере* Англиканске Цркве, али и представљање проблема савременог англиканизма, па и протестантизма уопште, који се, по нашем мишљењу све радикалније удаљује од саопствених теолошко-етичких ресурса, па самим тим, и од Светог писма као коначног извора хришћанске вере.

4 Првенствено мислимо на евангелистичке Цркве у Скандинавији, а затим и на један број епископалних и методистичких Цркава у Сједињеним Америчким Државама.

5 Из релативно обимног списка организација, издвојили бисмо *Gafcon* као најзначајнију асоцијацију англиканских и епископалних Цркава, *Lutheran Church–Missouri Synod*, *Global Methodist Church* и друге.

6 Видети: Беук, Сергеј, *Калвинистичка доктрина васкрсења – Вестминстерско вероисповедање*, Религија и толеранција, Свеска IX, Бр. 15, 2011, 101-108; *Оправдање вером - Confessio Belgica* (1561*)*, у *500 година протестантске Реформације*, Година XXIV, 2017, 13-25.

Подељена Црква – Кигали 2023.

Међународна конференција у Кигалију, у Руанди, која се одржавала од 17-21. априла 2023. године, представљала је четврти скуп Г*лобалне англиканске конференције за будућност* (енг: *Global Anglican Future Conference* - GAFCON) на коме је присуствовало 1302 делегата из 52. земље, заједно са 315 епископа, 456 свештеника и 531. лаиком, а сам догађај је отворио премијер републике господин Едуард Нгиренте (Édouard Ngirente), истичући важност оваквог скупа за његову земљу и англиканску Цркву у целини (https://ipaprkc.org). Наслов скупа „За ким ћемо поћи“ (Јн. 6, 68), по мишљењу организатора, у потпуности одражава дилему значајног броја англиканских верника, али и клирика који су у административном заједништву са Кентенберијском надбискупијом (*The Anglican Communion*), а која се може свести на следеће: да ли прихватати/практиковати промене у Цркви, па макар биле и у директном или индиректном неслагању са Светим писмом или зарад јединства наћи сопствени теолошки одговор на духовни изазов у оквирима парохија које имају право на изражавање другачијих ставова?[7] Откуд та дилема?

Иако је конференција давно заказана и тематски широко постављена, области хришћанске етике и антропологије биле су у првом плану и то не без разлога: неки од закључака које је усвојила Црква Енглеске на свом *Генералном Синоду* (од 6. до 9. априла) изазвали су велику пажњу, првенствено због става према родним политикама и истополним партнерствима. Од тог тренутка сведоци смо јавне расправе многих клирика и лаика који се не слажу са одлуком о *благослову истополних заједница* коју је донела Црква Енглеске. Мора се рећи да је сама Црква Енглеске свесна комплексности теме и могућих неслагања у оквирима вођства одређених дијацеза, што се у својим документима и навела, али је и након жустрих расправа и дисонантних тонова, изнет закључак: „Епископи радосно потврђују и желе да признају у Цркви стабилне и посвећене односе двеју особа – укључујући и истополна партнерства“ (*Living in Love and Faith*, p. 1). Индиректно, председавајући ГАФКОН-а, архиепископ Фоли Бич (Foley Beach) већ на првом Пленарном заседању у Кигалију одговара и подвлачи: „О којим год односима говорили, не сме бити компромиса са Писмом“ (Gafcon23, First day). У свом завршном документу, Цркве ГАФКОН – а потврђују и допуњују изнет став:

„Тренутне поделе у *Англиканској заједници* изазване су радикалним одступањима од Јеванђеља Господа Исуса Христа. Неки у *Заједници* су заробљени празним и варљивим филозофијама овог света (Кол. 2, 8). Такав пропуст да се чује и послуша Божија Реч подрива мисију Цркве у целини. Библија је писана Реч Божија, надахнута од Бога онако како су је написали његови верни гласници (2. Тим. 3, 16). Она носи Божији ауторитет, сопствени

7 Више о историји GAFCON и о односима са *Англиканском заједницом* видети: https://www.gafcon.org.

је тумач и не треба је допуњавати, нити је икада може поништити људска мудрост. Божија Реч је правило нашег живота као Исусових ученика и коначни је ауторитет у Цркви. Она утемељује, даје енергију и усмерава нашу мисију у свету. Заједништво које уживамо са нашим васкрслим и узнетим Господом се негује док верујемо у Божију Реч, слушамо је и охрабрујемо једни друге да дозволимо да она обликује све видове нашег живота. Ово заједништво се прекида када одступимо од Божије Речи или покушамо да је поново протумачимо на било који начин који преокреће јасно читање текста у његовом канонском контексту и тако пориче његову истинитост, јасноћу, довољност, а тиме и њен ауторитет“ (https://www.gafcon.org).

Из изнетог закључујемо да представници ортодоксног англиканизма виде у негацији теолошких темеља традиционалног протестантизма (*Sola Fide*, *Sola Scriptura*) од стране Кентенберија, неминовност даље сепарације и на крају неизбежне апостазије. Такав став можда многима звучи радикално, али само уколико не познају довољно актуелна збивања унутар англиканизма, не само као скупа Цркава и администрација, већ као међународног покрета који обухвата најразличитије просторе, културе и нације[8]: „Очигледно је да Црква Енглеске није исто што и ’Англиканизам.’ Англиканизам постоји широм света у много форми“ (Chapman, 2006: 3).

Наслућујући проблеме које смо навели, теолог Ејвис (Paul Avis) још средином деведесетих година поставља за њега круцијално питање: „Да ли англиканци заиста желе будућност англиканизма?“ (Avis, 1996: 1). Теолог Перси (Martyn Percy) наглашава: „Стављајући по страни нашу сопствену борбу са плурализмом, пост – колонијализмом, модернизмом, пост – модернизмом, као и са таласима културних промена и изазова, највећи проблем са којим се Црква суочава, иронично, је једноставан: избор“ (Percy, 2013: 2). Можемо ићи даље и питати: који англиканци? Као и у оквирима римокатолицизма и православља, културне, расне, националне, географске и многе друге разлике међу англиканцима су више него очигледне. Другим речима, одлуке које доносе епископи у Великој Британији, немогуће је, па чак и опасно имплементирати у неким државама Африке или Азије, на пример. Ако реченом додамо да се већ сада у самој Цркви Енглеске долази до раслојавања између либералних епископа и конзервативних свештеника, па чак и антагонизма међу верницима истих црквених општина, сасвим је јасно да је велики број лидера и лаика дезорјентисан, песимистичан и са разлогом неповерљив. Након свега изнетог, неминовно се поставља питање: шта учинити?[9]

8 Речено обухвата и епископалне Цркве од којих неке већ од краја седамдесетих година XX века афирмишу позиције хомосексуалних особа унутар заједница, а 2003. рукоположен је први епископ који је био отворено у хомосексуалној заједници (Adams, 2006).

9 У *Извештају* за 2019. годину, на светском нивоу *Англиканска заједница* броји око 85.000.000 верника, од којих 26.000.000 припада Цркви Енглеске, са 16.000 црквених објеката широм земље. Међутим, присутво богослужењима особа између 18–24 године једва прелази 1%. Од целокупног броја, само 800.000 верника присуствује недељном богослужењу,

На њега није лако одговорити, посебно зато што се на дневном нивоу дешавају промене чије резултате још нисмо у могућности да предвидимо. Међутим, мишљења смо да Црква Енглеске може учинити само једно, а то је повратак елементарним теолошким ставовима протестантизма: библијској вери и библијској Речи. Наглашавамо кључну улогу *вере* у повратку на теолошко-етичке основе Цркве која може бити искључиво Богоцентрична, Христоцентрична и светописамска.[10] Она, као незаслужени дар Божији, јесте аутентична сама по себи и јасно се мора разликовати од идеологија, владајућих мишљења и хтења, али и од њеног деструирања унутар различитих Цркава и деноминација (Shepherd, 2004). Зато смо желели да јавности представимо ревидиран превод *Тридесет и девет чланова вере Англиканске Цркве* као својеврсни културни, историјски и теолошки документ који пружа основне одговоре о вери и животу Цркве и који до данашњих дана ни на који начин није стављен ван снаге унутар англиканизма.

Тридесет и девет чланова вере англиканске Цркве

Спис *Тридесет и девет чланова вере* представља кључни теолошки документ англиканске Цркве који је усвојен 1563. године, а сам назив потиче од укупног броја чланова у документу који је изграђен на темељима ранијих теолошких докумената који су настајали током XVI века, посебно у време енглеске Реформације.

Тридесет и девет чланова вере су се с временом показали као један од кључних стубова на којима се обликовао идентитет и доктрина англиканске Цркве, иако се током последњих година подвргавају ревизијама и различитим интерпретацијама. Међутим, *Тридесет и девет чланова вере* и данас представљају кључни референтни оквир за теологију, Црквену дисциплину и елементарне етичке стандарде (Davie, 2013) и на овом месту их преносимо у целости:

„Тридесет и девет чланова вере англиканске Цркве

1. О веровању у Свету Тројицу - Постоји само један живи и истинити Бог, вечни, бестелесни, недељиви, без страсти; бесконачне моћи, мудрости и доброте; Створитељ, Одржавалац свих ствари, видљивих и невидљивих. У јединству божанства су три личности, исте суштине, моћи и вечности: Отац, Син и Свети Дух.

који, махом, прелазе шездесет година старости. Све дијецезе на простору Енглеске, осим Лондона, у последњих пет година погађа драстичан пад броја верника, што се посебно осетило након пандемије изазване вирусом Ковид19 (Statistics for Mission, 2019).

10 „*Хришћанска вера* није само чин разума и воље, него је и чин *благодати Божије*, без које не можемо ни започети веровати“ (Видицки 2023: 268).

2. О Речи или Сину Божијем који је постао прави човек - Син, који је Реч Очева, од вечности рођен од Оца, истински и вечни Бог, једносуштан са Оцем, попримио је људску природу у крилу блажене Девице, од њене суштине, тако да су обе природе, божанска и људска, нераскидиво здружене у једној особи, па је један Христос, прави Бог и прави човек, који је истински патио, био разапет, умро и покопан, како би помирио Оца с нама, и био жртва, не само за Источни грех, већ и за све стварне грехе људи.

3. О Христовом силаску у пакао - Како је Христос за нас умро и био покопан, тако једнако верујемо да је и сишао у пакао.

4. О Христовом васкрсењу - Христос је заиста устао из мртвих и поновно попримио телесно обличје од меса и костију и све оно што се односи на савршенство људске природе, па се као такав вазнео на небо и тамо седи, све док се не буде вратио да суди свим људима последњег дана.

5. О Светом Духу - Свети Дух, који исходи од Оца и Сина, једносуштан је с Оцем и Сином, истог величанства и славе, прави и вечни Бог.

6. О довољности Светог писма за спасење - Свето писмо садржи све што је потребно за спасење, тако да оно што се у њему не може прочитати и што се из њега не може доказати никоме не сме бити наметнуто као члан вере или нешто што је потребно за спасење.

Под тиме што називамо Светим писмом подразумевамо оне канонске књиге Старог и Новог завета у чији ауторитет нико и никада у цркви није сумњао.

Наслови књига су: Петокњижје (Књига постања, Књига изласка, Левитски закон, Књига бројева, Поновљени закон), Исус Навин, Књига о судијама, Рута, Прва књига Самуилова, Друга књига Самуилова, Прва књига о царевима, Друга књига о царевима, Прва књига дневника, Друга књига дневника, Прва књига Јездрина, Друга књига Јездрина (или Неемија), Јестира, Јов, Псалми, Пословице, Проповедник, Песма над песмама, Пророчке књиге - четири велика и дванаест малих пророка.

Остале књиге Црква чита (како каже Јероним) као узоре живота и правила о моралу, али их не користи да успостави доктрину. Следи њихов попис:

Књига Јездрина (II и IV), Товија, Јудита, додаци Јестири, Премудрости Соломонове и Исуса сина Сирахова, Јеремијина посланица, додаци Данилу, Молитва Манасијина, и Прва и Друга Макавеја.

Све књиге Новог завета, како се генерално узимају, признајемо и сматрамо канонским.

7. О Старом завету - Стари завет није у несагласности с Новим. Наиме, и у Старом и у Новом завету је људском роду понуђен вечни живот у Христу, који је једини посредник између Бога и људи, истовремено и Бог и човек. Зато греше они који полазе од тога да су се стари надали само

временским обећањима. Иако закон, који је Бог дао по Мојсију, не веже хришћане у смислу церемонија и обреда, а у њему садржана грађанска правила ни у једној држави не морају нужно бити прихваћена, ниједан хришћанин није ослобођен послушности заповестима које су назване моралним.

8. О вероисповедањима - Никејско вероисповедање, (Атанасијево вероисповедање) и оно уобичајено названо Апостолско вероисповедање, морају се у потпуности прихватати и у њих треба веровати, јер се она могу доказати најсигурнијим сведочанствима Светог писма.

9. О Источном или првородном греху - Источни грех се не састоји (како су пелагијанци испразно тврдили) у наслеђивању Адама, већ у кривици и изопачености природе свакога човека који исконски потиче од Адамових потомака. Тако произилазı да је човек врло удаљен од своје изворне праведности и да је по својој природи склон злу, телесно жудећи против Светог Духа, што онда у сваком човеку рођеном у овоме свету заслужује Божији гнев и осуду. Та изопаченост природе остаје и код оних који су препорођени. Одатле происходи да телесни став, кога са грчког неки преводе као мудрост, неки као чуло, неки као став, а неки као телесна пожуда, није подвргнут Божијем закону. И премда нема осуде за оне који поверују и крсте се, апостол ипак признаје да пожуда и страст по себи имају природу греха.

10. О слободној вољи - Стање човека, након Адамовог пада, је такво да се он сопственом, природном снагом и добрим делима не може преобратити на веру, нити се припремити на обраћење и позив Божији. Зато не можемо да чинимо добра дела, Богу угодна и прихватљива, ако нас по Христу Божија милост не штити, како бисмо имали слободну вољу која у нама делује и коју од тог тренутка поседујемо.

11. О оправдању човека - Пред Богом се сматрамо праведнима само због заслуга Господа нашег и Спаситеља, Исуса Христа, по вери, а не због наших дела и заслуга. Стога, то што смо само по вери оправдани, врло је здраво и утешно учење, како се то објашњава у омилији о оправдању.

12. О добрим делима - Добра дела, која су плодови вере и следе након оправдања, иако не окајавају наше грехе и не издржавају строгост Божијега суда, ипак су Богу угодна у Христу и нужно проистичу из истинског и живог веровања. По њима се жива вера може јасно препознати, као што се стабло препознаје по свом плоду.

13. О делима пре оправдања - Дела која се чине пре примања милости Христове и пре надахнућа Светог Духа, будући да не происходе из веровања у Исуса Христа, нису Богу угодна и не чине човека способним да прими милост. То значи да она не заслужују (како то тврде схоластици) милост по

заслузи; штавише, будући да нису учињена како би требала бити учињена, према Божијој жељи и заповести, не сумњамо да она имају природу греха.

14. О сувишним делима - Добровољна дела, поред и изнад Божијих заповести, која називамо сувишнима, не могу бити одбрањена без надмености и безбожништва, јер њима људи изјављују да Богу не дају само оно што су обавезни, већ да за Њега чине више него што су дужни. Наиме, Христос јасно говори: Када учините све што вам је заповеђено, реците: слуге смо бескорисне.

15. О томе како је Христос без греха - Христос је као истински учесник наше природе постао нама једнак у свему, осим у греху, од којега је потпуно изузет, како телесно, тако и духовно. Дошао је да буде невино јагње, које својом једном учињеном жртвом преузима на себе грехе света, а греха (како Јован каже) није било у Њему. Али ми остали, иако крштени и у Христу поново рођени, имамо много недостатака. Стога, када кажемо да греха немамо, сами себе варамо и истине нема у нама.

16. О греху, након крштења и обраћења - Није сваки добровољно почињени смртни грех, након крштења, уједно и грех против Светог Духа, нити је неопростив. Зато се, онима који су након крштења починили грех, не сме ускратити прилика за покајање. И пошто смо примили Светог Духа, можемо одступити од дароване нам милости и сагрешити, али и милошћу Божијом поново устати и поправити свој живот. Стога треба одбацити оне који тврде да, докле год овде живе, више не могу грешити, или оне који одричу могућност опраштања онима који се истински кају.

17. О предодређењу и изабрању - Предодређеност за живот је вечна Божија намера, којом је Он (пре стварања света) према свом, нама скривеном науму, одлучио да ослободи од проклетства и пропасти оне које је изабрао из људског рода и са Христом их, као посуде начињене за част, доведе у вечно блаженство. Стога они, који су обдарени таквим величанственим Божијим доброчинством, према Божијој намери, бивају позвани Његовим духом, који делује у своје време; покоравају се милостивом позиву; постају слични Његовом јединорођеном Сину, Исусу Христу, побожно чине добра дела и на крају, Божијим милосрђем достижу вечно блаженство.

И док је побожно разматрање нашег предодређења и изабрања у Христу, за истински побожне и оне који у себи осећају снагу Христовог духа која убија телесна дела и њихове земаљске удове, те уздиже њихову душу до божанског и узвишеног, испуњено слатком, пријатном и неизрецивом утехом - делимично стога што је снага Христовог духа учвршћује и јача нашу веру у вечно блаженство које добијамо по Христу, а делимично зато што она снажно распламсава нашу љубав према Богу - дотле је, за радознале, телесно опчињене људе, којима недостаје Христовог духа, стално предочавање

учења о Божијем предодређењу врло опасна пропаст, јер их тиме ђаво или увлачи у очајање или ни у шта мање опасну сигурност нечистог живота.

Божанска обећања треба схватати онако како су нам уопштено објављена у Светом писму, а Божију вољу ваља у нашим делима следити, како нам је изричито обзнањено у Речи Божијој.

18. О добијању вечног спасења само кроз име Христово - Треба осудити и оне који тврде да ће сваки човек бити спасен по закону или по учењу секте којој припада, само ако је живео у складу са тим законом и према природном светлу. Свето писмо спомиње само име Исуса Христа у којем ће људи бити спасени.

19. О цркви - Видљива, Христова црква је заједница верних у којој се проповеда чиста Реч Божија, а Свете тајне деле према Христовој одредби у свему што томе нужно припада.

Као што је грешила Јерусалимска, Александријска и Антиохијска црква, тако је грешила и Римска црква и то не само у начину живљења и стилу обреда, већ и по питањима вере.

20. О црквеном ауторитету - Црква има право да прописује обреде и има власт да одлучује у спорним питањима вере. Ипак, цркви није допуштено да налаже оно што је у супротности са написаном Речју Божијом. Црква, такође, не сме да тумачи одређено место у Светом писму, тако да споменуто место противречи неком другом. Иако црква сведочи и чува божанске књиге, она не сме закључивати ништа што је у супротности са њима, нити наметати било који члан вере изван Светог писма, као нужно потребан за спасење.

21. О ауторитету Васељенских сабора - Васељенски сабори не смеју бити сазивани без заповести и воље владара. Када се сабор и сакупи (с обзиром да се ради о групи људи на којем нису сви вођени Светим Духом и Речју Божијом), подложан је грешкама, а понекад и јесу грешили, чак и у Божијим стварима. Зато, све што су одредили неопходним по питању спасења, нема никакву снагу, нити ауторитет, осим уколико се може доказати Светим писмом.

Представљајући скупштину људи, од којих нису сви вођени духом и Речју Божијом, Васељенски сабори могу грешити, а понекад су и грешили, чак и у питањима која се односе на Бога. Оно што Васељенски сабори закључе као нужно потребно за спасење, нема снагу ни валидност, ако се не може показати да произлази из Светог писма.

22. О чистилишту - Учење Римске цркве о чистилишту, о опроштајницама, о поштовању и обожавању слика и реликвија, као и о призивању светаца, ништавно је, испразно и измишљено и не заснива се ни на каквим сведочанствима Светог писма. Штавише, у несагласности је с Речју Божијом.

23. О позиву за службу заједници - Нико не сме да се дрзне јавно да проповеда у заједници или да дели Свете тајне, ако претходно није прописно позван и послан. Правилно позваним и посланим морамо сматрати оне који су за тај посао одабрани и прихваћени од оних људи којима је у заједници дато овлашћење да позивају слуге и да их шаљу у виноград Господњи.

24. О томе да се у заједници треба говорити језик који народ разуме - Против је Речи Божије, као и обичајима ране цркве, да се јавна служба Божија у цркви служи или да се деле Свете тајне на језику који народ не разуме.

25. О Светим тајнама - Свете тајне су установљене од Христа и нису само обележја и знаци исповедања вере хришћана, већ извесна сигурна сведочанства и делотворни знаци милости и Божијег доброчинства према нама, по којима Он сам невидљиво у нама делује и нашу веру у Њега не само оживљава, већ снажи и учвршћује.

Две Свете тајне је Господ наш, Исус Христос, установио у Еванђељима: Крштење и Причест (Вечера Господња).

Осталих пет, такозваних Светих тајни: Миропомазање, Исповест, Брак, Свештенство и Јелеосвећење, не треба сматрати еванђеоским Светим тајнама, јер су оне делом произашле од одметнутих следбеника апостола, а делом представљају животна правила. Иако су одобрене у Светом писму, оне немају значење Светих тајни, као крштење и Господња вечера, јер не поседују видљиви знак или обред установљен од Бога.

Христос није установио Свете тајне да бисмо у њих гледали или их около носили, већ да бисмо их правилно примали. Свете тајне имају оздрављујућу снагу или деловање само код оних који их достојно примају. Они који их недостојно примају, како каже Свети Павле, сами себи припремају осуду.

26. О томе да недостојност свештеника не поништава деловање Светих тајни - Тако су у овоземаљској цркви зли увек помешани с добрима, те каткад и зли људи поседују врховну власт у служењу Речи и Светих тајни, њихова се служба ипак сме прихватати, како у слушању Речи Божије, тако и у примању Светих тајни, јер они не делују у своје, већ у Христово име, па своју службу обављају по Христовим заповестима и налозима. Њиховом злобом се деловање чина, који је увео Христос, не поништава, нити се милост Божијих дарова смањује код оних који примају Свете тајне. Свете тајне су делотворне због Христовог учествовања и обећања, чак и када их деле зли људи,

Ипак, црквена дисциплина захтева да се недостојни свештеници подвргну испитивању, да их оптуже они који познају њихове преступе, па да се таквима, на крају, када се докаже њихова кривица, праведном пресудом ускрати служба.

27. О крштењу - Крштење није само знак исповедања вере и обележје по којем се хришћани разликују од нехришћана, већ и знак препорода и новог рођења, по којем се, као исправном, они који су примили Свету тајну крштења, примају у цркву. Обећања, о опросту греха и нашем прихватању као деце Божије, видљиво су означена и запечаћена Светим Духом; вера је потврђена, а милост се повећава уз помоћ молитве упућене Богу.

Крштење деце треба по сваку цену задржати у цркви, јер је оно у потпуности у складу с Христовим учењем.

28. О Господњој вечери - Господња вечера није само знак међусобне љубави хришћана, већ Света тајна нашег откупљења Христовом смрћу. Тако је она, за оне који је достојно и побожно примају, хлеб који ломимо, заједништво тела Христовог, и чаша благослова, заједништво крви Христове.

Преображај супстанције хлеба и вина у Евхаристији не може се доказати и у супротности је с јасним речима Светог писма, изврће природу Свете тајне, а досад је дао повода и разним празноверјима.

Тело Христово се у Евхаристији даје, прима и једе, само у небеском и духовном смислу. Вера је средство којим се тело Христово прима.

Света тајна Господње вечере није по Христовом учењу очувана зато да би се носила наоколо, уздизала и обожавала.

29. О томе да безбожници, при Господњој вечери, не једу тело Христово - Безбожници, као и они који немају живу веру, физички и видљиво дробе својим зубима (како каже Свети Августин) Свету тајну тела и крви Христове, али ни на који начин нису сједињени са Христом. Напротив, Свету тајну једу и пију на своју осуду.

30. О оба вида - Чаша Господња се не сме ускраћивати обичном народу, јер оба вида Господње Свете тајне морају бити, према Христовом учењу и заповестима, равномерно пружена свим хришћанима.

31. О јединственој Христовој жртви на крсту - Једном учињена, Христова жртва је оно савршено откупљење, помирење и задовољење за све грехе читавог света, како за Источни грех, тако и за почињене грехе. Не постоји другачије искупљење за грехе осим овог. Зато су мисне жртве, за које се обично говорило да у њима свештеник жртвује Христа због откупљења казне или кривице живих и мртвих, клеветничке измишљотине и морално штетне преваре.

32. О свештеничком браку - Епископима, презвитерима и ђаконима никаквом божанском заповешћу није прописано, нити да се заветују на самачки живот, нити да се уздржавају од брака. Зато је њима, као и свим осталим хришћанима, допуштено да улазе у брак према сопственој одлуци, ако је то, према њиховој оцени, од користи за побожност.

33. О томе да искључене треба избегавати - Онога ко је јавном објавом цркве праведно екскомуниciран из јединствене црквене заједнице, сви верници морају сматрати неверником и паганином, све док се јавним кајањем не искупи и док га надлежна особа поново не прими у цркву.

34. О црквеним предањима - Није по сваку цену нужно да су предања и обреди свуда исти или потпуно једнаки. Наиме, предања и обреди су одувек били разнолики и могу се мењати, зависно од различитости земаља, времена и обичаја, само ако нису у супротности са Речју Божијом. Онај ко намерно и својом вољом јавно крши предања и обреде који нису противни Речи Божијој и који су потврђени, за опомену другима треба бити изврнут јавном прекору, као особа која греши против општег поретка цркве, не поштује њен врховни ауторитет и штети савести слабије браће.

Свака регионална или национална црква има право да уводи, мења или укида црквене обреде или ритуале, који су уређени само човековим ауторитетом, како би се све чинило у корист поучавања.

35. О омилијама - Друга књига омилија, чије смо појединачне наслове додали овом чланку, садржи блажену и здраву науку, потребну нашем времену, као што је то било и у првој књизи хомилија, објављеној у време Едварда VI. Из тог разлога, процењујемо да ће свештеници у црквама марљиво и јасно читати хомилије, како би народ могао да их разуме.

Наслови омилија су:

1) О правој употреби цркве,
2) Против идолопоклонства,
3) О поправљању и очувању чистоће цркве,
4) О добрим делима - најпре о посту,
5) Против неумерености и опијања,
6) Против претеране раскоши у одевању,
7) О молитви,
8) Место и време молитве
9) О томе да се јавне молитве и Свете тајне морају одржавати на разумљивом језику,
10) О часном поштовању речи Божије,
11) О давању милостиње,
12) О Христовом рођењу,
13) О Христовој патњи,
14) О Христовом васкрсењу,
15) О достојном примању Свете тајне тела и крви Христове,
16) О даровима Светог духа,
17) За дане прошње,
18) О брачном стању,

19) О покајању,
20) О губљењу времена (ленчарењу),
21) Против побуне.

36. О посвећењу епископа и осталих службеника - Књига о посвећењу епископа и рукополагању свештеника и ђакона коју је прихватила Општа конвенција ове цркве 1792. године, обухвата све што је потребно за такво посвећење и рукополагање и не садржи ништа што би било празноверно или безбожно. Све оне који су досад били посвећени или рукоположени према обредима ове књиге или који ће убудуће то бити, проглашавамо правоверним и законито посвећенима и рукоположенима.

Оригинални чланак из 1571 и 1662 године гласи: „Књига о посвећењу архиепископа, епископа и рукополагању свештеника и ђакона, из времена Едварда VI, у исто време потврђена од Парламента, обухвата све што је потребно за такво посвећење и рукополагање и не садржи ништа што би било празноверно или безбожно. Све оне, дакле, који су досад били посвећени или рукоположени према обредима ове књиге или који ће убудуће бити посвећени или рукоположени према обредима ове књиге, од друге године владања Едварда VI, проглашавамо правоверним и законито посвећенима и рукоположенима.“[11]

37. О световним врховним ауторитетима - Ауторитет цивилног суда обухвата све људе, како свештенство, тако и лаике, у свим световним стварима, али нема никаквог ауторитета над искључиво духовним стварима. Сматрамо да је дужност свакога ко исповеда веру у Еванђеље, да буде послушан цивилним властима, које су постављене редовним и правоваљаним путем.

Оригинални чланак из 1571. и 1662. године гласи: „Краљевско височанство има врховну моћ, у овом свом краљевству Енглеске и у својим другим колонијама; његова је врховна власт над свим имањима његовог краљевства, било да су црквена или цивилна, и у свим стварима које се тичу свега овога, раније споменутог и није, нити би требало да буде подложан било каквом страном суду. Иако Краљевском височанству дајемо врховну власт, а чији Наслови, чујемо, вређају неке клеветнике, не дозвољавамо нашим принчевима удељивање Божије Речи, ни Светих тајни, о чему јасно говори и Налог који је недавно донела Краљица Елизабета. Једино право, за које сматрамо да је одувек и сам Бог у Светом писму давао побожним принчевима, јесте власт над имањима и службеницима, које им је Бог предао на бригу, било црквеним или цивилним и да мачем обуздавају тврдоглаве и злочинце.“

Епископ Рима нема судске надлежности у Краљевству Енглеске. Према законима Краљевства, хришћани могу бити осуђени на смртну казну, због

11 Превод је извршен са оригиналног текста *Thirty Nine Articles of Religion* који се налази на сајту *Англиканске заједнице* (https://www.anglicancommunion.org).

злочина и тешких преступа. Хришћанима је допуштено да носе оружје и воде ратове на заповест световног ауторитета.

38. О томе да хришћани немају заједничких добара - Имовина и добра хришћана, у односу на право власништва и посед, нису у заједничком поседу, као што то погрешно тврде извесни анабаптисти. Ипак, свако мора, према свом поседу и према својим могућностима, сиротињи давати милостињу.

39. О заклињању хришћана - Као што исповедамо да је непотребно и лакоумно заклињање хришћана, забрањено од Господа нашег, Исуса Христа, и апостола Његовог, Јакова, тако по хришћанској вери не држимо да је забрањено заклињати се на заповест врховног ауторитета, у питањима вере и љубави, ако је заклињање свето, право и истинито, према науку пророка."

Закључна разматрања

Проучавајући одређене аспекте ревизионизма у англиканској и другим традиционалним протестантским Црквама, укључујући закључке конференције ГАФКОН у Кигалију, а имајући у виду доктрине које се износе у *Тридесет и девет чланова вере*, свесни смо ванредних изазова са којима се суочава савремено хришћанство у целини. Хришћанска вера, посматрана као темељ на којем почивају сви протестантски теолошки документи, представља духовни светионик који води вернике кроз неизвесности савременог друштва. То свакако не значи одбацивање савремених теолошких праваца и школа мишљења, јер, на пример, контекстуална теологија игра изражену улогу у анализи савремених друштвених, културних и географских специфичности различитих садржаја, норми и пракси унутар хришћанске екумене.

Оно, међутим, што јесте спорно представља уплив учења која никада нису била део катихетских садржаја или богослужбеног обреда било које Цркве у последњих две хиљаде година. Уколико бисмо интегрисали нове тенденције, то би подразумевало радикалне промене на пољима као што су Библијска, Систематска и Сакраментална теологија, Хришћанска антропологија и етика, уз конкретне промене самог текста Светог писма. Намећу се следећа питања: Ако би до тих промена дошло, по чему би таква институција била уопште хришћанска? Какве би биле њене везе са историјом и традицијом Цркве? Који би били резултати таквих промена?

Неке од резултата већ видимо и они су веома негативни. Шта доноси будућност и каква ће бити слика англиканског света за неколико година не можемо ни да наслутимо, али оно што већ примећујемо је све бржа деградација унутар различитих Црквених заједница, са тенденцијом даље разградње. Оно што можемо је одржати живу веру срца у чијем центру је

Христос и његова жртва за цело човечанство. Он се не може променити, као ни његова Реч, јер Јесте и сада, као и увек.

Литература

Adams, Elizabeth. (2006). *Going to Heaven: The Life and Election of Bishop Gene Robinson.* New York: Soft Skull Press.

Avis, Paul. (1996). *Keeping Faith in Anglicanism*, u (Hannaford, ed.) *The Future of Anglicanism*. Leominster: Gracewing Publishing.

Chapman, Mark. (2006). *Anglicanism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Davie, Martin. (2013). Our Inheritance of Faith: A Commentary on the Thirty Nine Articles. Malton: Gilead Books Publishing.

Living in Love and Faith - A response from the Bishops of the Church of England about identity, sexuality, relationships and marriage. Преузето са сајта: https://www.churchofengland.org.

Percy, Martyn. (2013). *Anglicanism: Confidence, Commitment and Communion*. Farnham: Ashgate Publishing Limited.

Shepherd, Victor. (2004). *The Nature and Function of Faith in the Theology of John Calvin*. Vancouver: Regent College Publishing.

The Church of England - Research and Statistics. (2020). *Statistics for Mission 2019*. London: Church House.

Thirty Nine Articles of Religion. Преузето са сајта: https://www.anglicancommunion.org/media/109014/Thirty-Nine-Articles-of-Religion.pdf

Видицки, Марко. (2023). *Морално богословље*. Београд: Хришћанска мисао.

JASMIN MILIĆ[12]
SERGEJ BEUK[13]

SOLA FIDE: THE THIRTY-NINE ARTICLES OF FAITH OF THE ANGLICAN CHURCH (1571)

Summary

In this paper, the authors problematize the relationship between faith and knowledge through the presentation of a revised translation of the document "Thirty-nine Articles of Faith" from 1571, which still today marks the indisputable doctrinal standards of Anglicanism, but at the same time, they confirm the theological background that we find in the Reformed documents of that time. Their theological, ethical and legal brevity, as well as the position that Christ assigns to the Church in the world, do not provide much space for the ever-widening presence of revisionism and resecularization in the area of religion and morality. In this sense, the mentioned document represents the essence of traditional Anglicanism and Episcopalism, and also Protestantism in general, providing an insight into the theological interdependence and continuity of the continental and island Reformation, with a strong emphasis on biblical theology, theology of marriage and church discipline.

Key words: *Protestantism, Reformation, Thirty-nine articles of faith, Anglicanism, faith, Church.*

12 The Protestant Reformed Christian Church in Croatia, bishopjmilic@gmail.com
13 Anglican Theological Institute, sergej.beuk@domomladine.org

ZORICA KUBURIĆ[1]

BOGOMOLJAČKI POKRET – AUTENTIČNA VERA

Rezime

Bogomoljački pokret koji se dogodio u Srbiji između dva svetska rata još uvek predstavlja nedovoljno istraženu pojavu u okviru Srpske pravoslavne crkve, koja zahteva interdisciplinarna istraživanja. Njime su se bavili teolozi, istoričari, sociolozi, psiholozi, pravnici, politikolozi. U ovom radu ukratko su navedena istraživanja koja su do sada objavljena i stavovi kojima se vrednuje kako pokret, tako i sam Nikolaj Velimirović, koji je bio zadužen od strane SPC da bude duhovni vođa narodu koji se okupljao u zajednice da svoju veru produbljuje i autentično živi. U tekstu su prikazana i mišljenja iz perspektive potomaka čije su porodice pripadale bogomoljačkom pokretu.

Ključne reči: *Bogomoljački pokret, Nikolaj Velimiriović, SPC, sveštenstvo, misionari*

Uvod

Vera nije ideologija koju treba da podržimo,
niti misao koju treba da razumemo,
niti stav koji treba da prihvatimo.
Vera nije osećanje, niti skup moralnih pravila,
niti doživljaj koji psihološki namećemo samima sebi.
Vera je blagodat i život i istina koja nam se pruža,
što nam Bog daje, nešto što projavljuje Boga.
Nikolaj Hadžinikolau

Najznačajniji izvor iz kog saznajemo o bogomoljačkom porktu jeste sve ono što je vladika Nikolaj Velimirović pisao i što je objavljeno u vreme aktivnog rada bogomoljačkog pokreta. Takođe su značajna izabrana dela vladike Nikolaja, posebno tom petnaesti, u kome je sabrano sve o bogomoljačkom pokretu, kao što su članci, besede, poslanice i studije, duhovne pouke i tekstovi o ekologiji, što je objavio Glas Crkve 1997. godine.

Kao i hrišćanima što su dali ime drugi, tako su i bogomoljcima dali ime oni koji to nisu. Vladika Nokolaj u svojoj besedi kaže: „U to vreme pojavili su se u

1 Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, zoricakuburic@gmail.com

narodu ljudi i grupe ljudi, koje su drugi prozvali bogomoljcima. To su bili ljudi koji se ni na šta nisu hteli obzirati osim na Boga i svoju dušu; koji su istakli za načelo: Počni od sebe! Oni su čitali Sveto Pismo, pevali duhovne pesme, sastajali se na molitve, hodili po manastirima, s pokajanjem ispovedali svoje grehe, postili i pričešćivali se, razgovarali o čudesim Božjim javljenim u životu njihovom" (Velimirović, 1997: 49).

Vladika Nikolaj Velimirović u svojim besedama upućivao je poruku ohrabrenja kao ličnu ponesenost tom narodnom dušom koja se pokrenula da traži Boga. U ovoj istoj besedi pod naslovom *Ognjišta vere u mraku današnjice*, on piše: „Nazivali su ih ludacima. Nazivali su tako i mene. Govorili su: zar taj Nikolaj, koji je toliko živeo u prosvećenoj Engleskoj, da se sad druži sa tim ludacima? Oni nisu znali, da je Engleska pojačala u meni bogomoljstvo. A kad su me nazvali ludakom, ja sam se radovao. Daj mi, Bože, da to narodno ludilo nikad ne oslabi u meni do kraja života moga." (Velimirović, 1997: 49).

Tu je i obimno i sveobuhvatno delo Dragana Subotića, koji je koristio arhivsku građu prateći taj živi pokret ljudi koji su se sastajali i u zajednicama živeli svoju veru i gradili je međusobno. Subotić piše sledeća poglavlja: Začeci pravoslavnog bogomoljačkog pokreta do 1918. godine; Osnivanje Narodne hrišćanske zajednice 1920–1923. godine; Razvoj pravoslavnog hrišćanskog pokreta u Srbiji i Jugoslaviji (1923–1930); Uspon bogomoljačkog pokreta 1931–1941. Na kraju knjige bavi se i sudbinom kako episkopa Nikolaja tako i bogomoljačkog pokreta u vrtlogu građanskog rata u Srbiji od 1941. do 1945. godine.

Na kraju svoje knjige Subotić iznosi sledeće detalje: da je episkop Nikolaj od strane nemačkih okupatora na Petrovdan 1941. godine konfiniran u manastir Ljubostinju, odakle je decembra 1942. godine prebačen u manastir Vojlovicu, kod Pančeva. Odatle je sa patrijarhom Germanom septembra 1944. dospeo u koncentracioni logor Dahau. Zalaganjem Nedića i Ljotića pušten je iz ovog logora. Posle je bio u Sloveniji, pa u Austriji, da bi potom otišao u Sjedinjene Američke Države. Što se tiče bogomoljaca, čiji je duhovni vođa bio Nikolaj, bili su proganjani od strane okupatora, streljani i ubijani od strane komunista. U delu *Divan: Nauka o čudesima*, koje se pojavilo 1953. godine u Minhenu, u izdanju biblioteke „Svečanik", episkop Nikolaj je objavio Azbučnik – svojevrsni pomen o bogomoljcima, dajući u kratkim crtama opis njihovih životnih sudbina (Subotić, 1996: 280).

Autentična vera, izgrađena na temelju ličnog iskustva s Bogom, iako imperativ spasenja, nikada nije dočekana s dobrodošlicom već sa sumjom i osudom od pojedinih pripadnika iste vere a i od njenih protivnika. Otpori su bili prisutni i u vreme kada se bogomoljački pokret širio, a i danas na različite načine. Odnos prema bogomoljačkom pokretu kretao se od glorifikacije, prihvatanja, nepoverenja, sumnje, odbacivanja do gonjenja pristalica kao jeretika, spiritista i šizmatika. S druge strane, odnos bogomoljaca prema sveštenstvu bio je takav da nisu hteli da pođu za sveštenicima koji ne poste, koji se opijaju, koji se kartaju,

koji bogosluženje skraćuju, koji su bludnici i još ako ima koji greh da uoče. Stoga se može reći da su bili jedna vrsta unutrašnje kritike i samokritike crkvenog života i autentičnosti.

Protojerej stavrofor Dragi Veškovac[2], sekretar Eparhije kruševačke, u prijatnom razgovoru, koji je trajao skoro dva sata, ispričao mi je svoja sećanja na pretke koji su pripadali bogomoljačkom pokretu. Citiraću neke delove razgovora koji su novi ugao gledanja na bogomoljački pokret. Dragi Veškovac kaže: „Ja sam shvatio, kako iz ličnog saznanja, jer moja kuća je bogomoljačka, tako i iz onoga što sam naučio u Prizrenskoj bogosloviji, da je to jedan pokret obnove liturgijskog života. Liturgijski život je bio oslabio kod Srba, jer je period ropstva sveo veru na minimum. Jedan sveštenik se pojavljivao možda u godini dana na 100 kilometara da krsti što nije kršteno, da venča što nije venčano, da opeva što nije opojeno. Taj bogomoljački pokret je procvetao posle Prvog svetskog rata, jer mnogi su dali zavet Bogu ako prežive da će se zamonašiti ili da će ići svake nedelje u crkvu da Bogu blagodari što je osato živ. Oni su bili praktikanti vere. Posle je njima dodeljen vladika Nikolaj Velimirović da se ne bi nešto izvitoperilo. Nije vladika Nikolaj osnovao pokret, nego je on od Crkve, mudro, dat tim vernicima koji hoće sami nešto više, da žive onako kako treba."

Registracija i organizacija bogomoljačkog pokreta

Prva faza osnivanja ovog pokreta blagoslovom Crkve bila je 1920. Značajno je pomenuti uticaj časopisa *Sabornici*, koji je imao samo sedam brojeva, ali je odigrao važnu ulogu u formiranju pokreta. Časopis je počeo da izlazi u jesen 1920. godine s ciljem da skupi u zajednicu sve koji ljube Boga, i idu po njegovim zakonima, a zatim da nepobožne nauče pobožnosti, nemoralne moralu, nepoštene poštenju, nepravedne pravdi, koji se mrze ljubavi i svemu što je časno i uzvišeno. Sem toga, časopis Sabornici imao je zadatak da se strahovite razlike između verskih tumačenja, koje su godinama i vekovima krvlju zalivane, zbrišu, da bi bilo jedno stado i jedan pastir, pisao je vladika Nikolaj Velimirović (1921). Urednik je bio Stamenko Đurđević, vajar, a kasnije i Dragoljub Milivojević, student teologije, koji je imao značajnu ulogu u izradi pravila Narodne hrišćanske zajednice, koja su imala za cilj da se grupišu svi pravoslavni verski pokreti u Srbiji i tako raznolike ličnosti u jednu celinu (Subotić, 1996: 31).

Odobrenje *Pravilnika* dobili su 2. marta 1921. godine od patrijarha Dimitrija i blagoslov za osnivanje udruženja. Osnivanje svakog posebnog udruženja vršilo se sa znanjem i odobrenjem pravoslavnog sveštenika pošto prethodno bude

2 Razgovor sa sekretarom Eparhije kruševačke, Dragijem Veškovcem, imala sam 19. septembra 2023. godine u Parohijskom domu Crkve Sv. Đorđa. Povod razgovora bila je moja molba da porazgovaramo o bogomoljačkom pokretu o kome pišem, kako za zbornik *Vera znanje sumnja*, tako i za knjigu *Dvoranska parohija Eparhije kurševačke* (Kuburić, 2023).

prijavljeno građanskim vlastima u mestu gde se ono osniva. Prvim članom udruženje je definisano kao zajednica svih koji vole Boga i ispunjavaju Njegove zapovesti, a ime udruženja je bilo „Narodna Hrišćanska Zajednica“ (sve je bilo napisano početnim velikim slovima).

Kao pokretači ili osnivači u ime Upravnog odbora, potpisani su Milan Bozoljac, državni ekonom iz Jagodine i Dragoljub Milivojević, student teologije. U maju 1921. godine sazvana je skupština svih propovednika u Kragujevcu, iz svakog mesta po jedna ličnost. Prvi veliki sabor održan je krajem leta 1921. godine. Procenjuje se da je u tom trenutku bilo 50.000 pripadnika pokreta. Tada je za duhovnog vođu izabran episkop Nikolaj. Na sledećem velikom molitvenom saboru 4. oktobra 1921. godine preko 500 vernika slušalo je propoved episkopa Nikolaja (Subotić, 1996: 32–33). Vladika Nikolaj je upozoravao i umoljavao sabor da ga ne zovu vođom, „jer jedini naš vođa je Gospod Isus Hristos, ali drugog vođu i ne trebamo. Kod nas ne može biti diktator, jer smo pravoslavni. Kod nas je sabornost, da se svi pitaju i čuju“ (Subotić, 1996: 165).

Kada je preuzeo na sebe težak zadatak vođenja ovog pokreta, vladika Nikolaj Velimirović javno je pozvao sveštenstvo da prihvati pokret u članku pod naslovom „Ne odbacujte ih“ (Radić, 2009: 196). Godine 1934. vladika piše: „Naročito bih se pak radovao kad bi sveštenici i sveštenomonasi zagrejali se ovim narodnim pokretom za pojačanje vere i morala. Jer niko nije pozvaniji od sveštenika da ovaj pokret rukovodi, upravlja na pravi put i ispravlja sve slučajne krivine u njemu“ (Prav. narodna hrišć. zajednica, novembar, 1934, str. 2–3; Velimirović, 1997: 122).

Bogomoljački pokret pod rukovodstvom vladike Nikolaja, sa blagoslovom patrijarha Dimitrija, ubrzo se proširio po selima u Šumadiji, Mačvi, Pomoravlju, Vojvodini i Semberiji. Osnovan je časopis *Hrišćanska zajednica* 1922. godine, kasnije je promenio naziv u *Nove duše*, pa u *Pravoslavna Hrišćanska zajednica* 1927. Posle 1924. imao je tiraž od 10.000 primeraka (Radić, 2009: 202).

Kursevi obuke su proizašli iz svesti da propovednici – misionari treba da budu bolje obrazovani. Na predlog vladike Nikolaja izdavane su im potvrde koje su im omogućavale da održavaju skupove u saradnji sa lokalnim parohijskim sveštenicima: takvi sastanci imali su za cilj ulivanje vere i morala u narod (Bremer, 1997: 122–123). Što se tiče bogomoljačkih misionara, Dragi Veškovac je ispričao da je u jednom periodu u Manastiru Sveti Roman, vladika Nikolaj držao edukaciju, školu za najtalentovanije bogomoljce, da i oni budu sposobni da u svojim mestima budu desna ruka svešteniku. Takvi su znali da drže besedu, ne u crkvi, već u salama posle kad se sedne. U jednom vremenu to se ustalilo i negovalo u Sv. Romanu, da laici drže besede. Oni su tako lepo propovedali i išli su u narod i mnogi su bili oduševljeni.

Deset godina od osnivanja, prema izveštaju datom na zajedničkom saboru Narodne hrišćanske zajednice i Saveza bratstava pravoslavnih hrišćana,

održanom u Žiči 14–15. septembra 1930. godine, iznet je stav da su bratstva jaka tamo gde sveštenik sa voljom radi i sarađuje. U organizovanim bratstvima aktivno radi 83 sveštenika, a ima dva puta više sveštenika koji pokret samo tolerišu i pomažu, mada ima nekih sveštenika koji su apsolutno protiv Narodne hrišćanske zajednice. Glavni nedostatak pokreta bio je u tome što nisu imali dovoljno spremnih misionara koji bi išli u sva mesta, u sva bratstva. Takođe je na ovom saboru predloženo da se taj nedostatak popuni time što će vrhovna crkvena uprava naći i odrediti svoje sveštenike i sveštenomonahe za ovaj posao. Takođe su im bili potrebni knjigonoše ili, kako su ih u Rusiji zvali, revnitelji, koji bi misionarima bili od neprocenjive koristi idući u sva mesta. Jedna od mogućih opcija bila je da ovaj pokret otvori naročitu svoju misionarsku školu (Subotić, 1997: 95).

Bogomoljački pokret nastavio je da razvija svoj institucionalni okvir. Održavao je godišnje sastanke u manastiru Kovilj 1933, manastiru Blagoveštenje 1934. godine, manastiru Žiča 1936. godine, manastiru Tavna 1939, a u Žiči ponovo 1940; postojao je i niz molitvenih sabora u raznim eparhijama (Subotić, 1996: 129–251).

Širenje pokreta i otpori

Vreme nastanka bogomoljačkog pokreta sagledava se u širem i užem vremenskom periodu. Širi kontekst odnosi se na period pre 1919. godine, na period aktivnog organizovanog delovanja i širenja i na period posle 1941. godine, kada se zaustavlja i utapa u ratnim podelama i posleratnom ateističkom društvu.

Vladika Nikolaj piše da bogomoljački pokret u Jugoslaviji posle Prvog svetskog rata pa sve do naših dana predstavlja čitavu jednu duhovnu epopeju koja nije završena nego se produžava. On je povezao pojavu pokreta s iskustvom balkanskih ratova i Prvog svetskog rata, smatrajući da je to spontani pokret pobožnih srpskih seljaka koji proizlazi iz ličnih duhovnih iskustava pojedinaca, posebno tokom dugih ratnih perioda od 1912. do 1918. godine, da proizlazi od čuda religijskog iskustva (Velimirović, 1953: 5–7).

Širenje pokreta tokom Prvog svetskog rata privuklo je pažnju vojnih vlasti na Solunskom frontu. Pažnju su privukli vojnici svojim dugim molitvama i željom da im se priprema posna hrana. Đoko Slijepčević, istoričar, pisao je da su vojnici koji su bili članovi pokreta strogo poštovali postove, išli u crkvu, molili se Bogu, a prezirali su lopove, lažove, bogohulnike. Pre nego što je patrijarh intervenisao u njihovo ime, oficiri su bili veoma strogi prema članovima pokreta čak i ako su bili hvale vredni vojnici, verovatno zato što su se bojali da nisu možda nazareni, koji su odbijali da nose oružje (Slijepčević, 1991: 575).

I drugi autori tvrde da je reč o laičkom pokretu pravoslavnih seljaka koji se spontano pojavio u drugoj polovini devetnaestog veka (Grujić, 1993: 206). Tomas Bremer je tvrdio da je bogomoljački pokret nastao u Vojvodini, mestu nekadašnje Sremskokarlovačke mitropolije, i da ga treba posmatrati u kontekstu

širenja neoprotestantskih verskih zajednica koje su se u to vreme javljale na ovim prostorima (Bremer, 1997: 114). Bojan Aleksov, koji je opsežno istraživao nazarene, napominje da je pokret bogomoljaca u crkvenom životu primenio neke tipično protestantske strategije kao što su konferencije, posebni programi za žene, zajedničko pevanje i široka upotreba pisane reči (Aleksov, 2010: 198).

Znamo da nazareni nisu bili omiljeni među sveštenstvom budući da su vernici SPC prelazili kod njih u značajnom broju te da je Vladimir Dimitrijević napisao knjigu upozorenja (Dimitrijević, 1894). Dragan Subotić piše da je pojava organizovanog hrišćanskog pokreta među Srbima došla u pravo, gotovo spasonosno vreme. Razlog vidi u tome što je među Srbima jačala avet boljševizma, koja je nadirala u gotovo sve pore društva. Verska ravnodušnost je, s jedne strane, bila raširena, a s druge, jačala je adventistička propaganda. Vladika Nikolaj je, prema izveštaju iz 1921. godine, tvrdio da te devetnaeste godine narod nije imao šta dobro da čita. Nigde nikakve verske knjige, a sejači korova hitro su rasturali bezbožne i jeretičke spise i pamflete. „Trebalo je suzbiti otrov i dati hranu. Zato je pokrenuta Biblioteka koja je ubrzo pružala narodu oko 20 svezaka verskomoralne sadržine“ (Subotić, 1996: 32).

Vladika Nikolaj ukazuje da su se slični religijski pokreti javljali i u drugim zemljama, te da je to bio značajan pokretač za nastanak bogomoljačkog pokreta, s tom razlikom što je ovde narod na selu bio nosilac, a ne inteligencija (Velimirović, 1997:11).

Ašković piše da je pojava ovog molitvenog bratstva i njihova organizacija proizašla s jedne strane iz opštih društvenih prilika, a s druge strane iz konzervativnosti zvanične Crkve, koja nije posvetila dovoljno pažnje običnom čoveku. Bogomoljački pokret bio je smatran jeretičkom organizacijom (Ašković, 2014: 165).

Međutim, vladika Nikolaj jasno je ukazao na razliku između bogomoljačkog pokreta i sekte. On piše pismo bogomoljcima i u poglavlju „Ne izdvajaj se od Crkve Božje!“ kaže: „Kukolj raste pored pšenice, i pšenica ne beži od njega. Domaćin njive vidi i pšenicu i kukolj, i zna vreme kad će odvojiti jedno od drugog. Ne bežite ni vi od grešnika, nego se sa stidom sećajte onoga vremena kad ste i vi bili grešnici. Ovaj život je njiva, na kojoj klijaju i rastu sva semena. Pravednik gleda u grešnika i vidi kakav čovek ne treba da bude; a grešnik gleda u pravednika i vidi kakav čovek treba da bude. Bogomoljci nisu sektaši, koji se izdvajaju u jednu zasebnu grupu, koja smatra sebe boljom od svih drugih ljudi, pa i od same velike svete Crkve Božje. Ako neko drukčije misli taj nije bogomoljac, nego je uljez među bogomoljcima, koji radi na propasti drugih i sebe. Bogomoljci su kvasac u Srpskoj pravoslavnoj crkvi, koji treba celo testo našeg naroda da učini dobrim hlebom. Tako ja razumem bogomoljce. I takvi su svi oni pravi bogomoljci, s kojima sam se ja viđao, razgovarao, dogovarao i Bogu se molio“ (Velimirović, 1997: 56).

Mnogi kritičari bogomoljačkog pokreta nisu prepoznali da su njegovi članovi težili autentičnom hrišćanstvu. Njihov cilj bio je verska i moralna obnova. Razlikovali su se po svom asketskom načinu života: strogo su postili, često se molili, redovno posećivali crkvene službe, i često se ispovedali i pričešćivali. O putevima i stranputicama u istorijskoj perspektivi opširno je istraživala Radmila Radić (Radić, 2009: 196–228).

Mihailo Smiljanić, na osnovu svog istraživanja o lokalnom bratstvu bogomoljaca, primećuje da se pokret skoro istovremeno pojavio u regionima koji nisu direktno topografski povezani, kao što su Vojvodina i jugoistočna Srbija. Štaviše, ove oblasti su pripadale različitim državama i crkvama, što je otežavalo kontakt. Autor takođe ukazuje na postojanje latentne potrebe među ljudima za intenzivniju i izražajniju religioznost od ponuđene u Crkvi: „Evidentno je da je vojvođanski bogomoljački pokret na početku veka sa entuzijazmom nastojao da u praksi sprovede propisanu crkvenu disciplinu, zajedno sa intenziviranim religioznim životom (Smiljanić, 2014: 209–222).

Dakle, bogomoljački pokret pokrenuli su spontano laici, bez podsticaja od strane crkvene jerarhije. I ne samo da ih oni nisu podsticali u tom duhovnom nastojanju da budu bolji vernici već ih je sveštenstvo u početku odbacivalo i gledalo s nepoverenjem ili su bili ravnodušni. Glavni argumenti protiv pokreta odnosili su se na sumnju u njihovo sektaštvo. Članovi ovog pokreta zahtevali su i veći angažman od sveštenika; na primer, očekivali su da sveštenik na svakoj liturgiji održi besedu. Sveštenici su bili sumnjičavi prema njihovoj revnosti, posebno u pogledu ekstremnog posta i bogosluženja, što je išlo protiv crkvenih pravila. Pored toga, određeni oblici heterodoksije su bili uočljivi, kao što je tumačenje Svetog pisma (Smiljanić, 2014: 209–222).

Često se argument protiv bogomoljaca odnosi na pojavu spiritističkih praksi u pojedinim bratstvima. Radmila Radić smatra da je to bila moda tog perioda iako je u suprotnosti sa crkvenom dogmatikom (Radić, 2009: 196). Velimirović je pisao pismo upozorenja pod naslovom „Pažnja članovima P. N. H. Z.“, u kome se navodi: „Naš pokret je skroz pravoslavni i sav stoji uz pravoslavnu crkvu ne skrećući ni levo ni desno. Pa kako je crkva pravoslavna oduvek osuđivala spiritizam, mi se moramo oprezno čuvati da ne padnemo pod osudu crkve. Jer, ako nas crkva osudi, gde ćemo onda naći spasenje? Poznato je celom svetu da je pravoslavna crkva digla svoj glas protiv spiritizma i na Pravoslavnom saboru u Svetoj Gori prošle 1930. godine“ (Velimirović, 1997: 125).

Veoma lep opis koji pravi razliku u religijskom iskustvu bogomoljaca i spritističke prakse koja se i u to vreme pojavljivala u narodu, ispričao mi je protojerej-stavrofor Dragi Veškovac[3]: „Deda Rajko mi je lično pričao kako je jednom pošao na neki bogomoljački sabor u Novi Sad, tamo je bila neka sestra Čarna.

3 Razgovor sa sekretarom Eparhije kruševačke, Dragijem Veškovcem, imala sam 19. septembra 2023. godine u Parohijskom domu Crkve Sv. Đorđa.

I pošli su vozom. U vozu mu je neko od braće predložio da svrate u Beograd, da prenoće pa da posle produže put. I kaže da je pristao da svrate u Beograd. I stvarno, tamo se čitaju molitve, akatist, ali nema sveštenika. Međutim, to je predvodila jedna žena, tu molitvu, i onda u jednom trenutku iz nje progovara muški glas. Ona je sada kao neki medijum. I taj muški glas kaže: *Pomaže Bog, braćo i sestre, ja sam Sveti Nikola, a sad će da dođe Sveti Jovan*. To je ta vrsta spiritista. To nisu bili bogomoljci. Ima i danas tih vračara i gatara iako su oko njih ikone. Tako da ljudi koji tragaju za pravom verom moraju da se čuvaju tih duhovnih prevara. Kod duhovnika se ne ide kao kod vračara... Mi i danas možemo da sretnemo u svakoj liturgijskoj zajednici po nekog takvog vernika koji kaže da ima protekciju kod Svete Petke, kod Majke Božje pa kaže: *Dođi da ti završim nešto kod Majke Božje, ona mi se javlja*."

Međutim, Zlatko Matić u tekstu „Bogomoljački pokret: eklisiološka procena jednog fenomena" radi jedno teološko ispitivanje same potrebe za postojanjem raznovrsnih grupisanja, kao što su sveštenička i monaška udruženja, laičke nacionalističke organizacije sa političkim programom, smatrajući da to dovodi u pitanje celokupno crkveno ustrojstvo, jerarhijski poredak i njene tajne i ukazuje na nepravoslavne uticaje (Matić, 2020: 189).

Formiranje pokreta povezuje se sa tri ratna događaja: mađarska buna, srpsko-turski ratovi i naročito Balkanski ratovi i Prvi svetski rat. „Ova tri istorijska okvira povlače za sobom i geografske koordinate, tako da su pobožni ili evangelisti najjači u Banatu polovinom 19. veka, u jugoistočnoj Srbiji krajem tog stoleća, a u centralnoj i zapadnoj Srboji po završetku Velikog rata, odnosno, po pravilu, u krajevima koji su najviše pretrpeli ratne strahote" (Matić, 2020: 190).

Zlatko Matić u svom tekstu pokušava da pokaže „zašto bogomoljački pokret jeste jasna i nedvosmislena projava pijetizma kao eklisiološke jeresi i koliko je opasan po samo biće Crkve" (Matić, 2020: 194). Uzimajući za uzor kritičare pijetizma i grčke verzije bogomoljaca, Zlatko Matić smatra da je čitava istorija bogomoljačkog pokreta bila borba za njegovo očuvanje u granicama Crkve, ali se istovremeno tolerisalo paralelno sveštenstvo, liturgijska sabranja i formalne veze sa lokalnim sveštenstvom. Zamerke pokretu označene su u rečima: emocionalizam, misticizam, subjektivizam, kvijetizam, moralizam, hilijazam, legalizam, separatizam, individualizam, elitizam. U suštini reč je o mentalitetu izdvajanja raskolnika i čistunaca, pravoslavnih i najpravoslavnijih pravoslavaca koji razara i cepa Crkvu pokušajem poboljšanja moralnog ili verskog života (Matić, 2020: 196-197).

Bogomoljački pokret se dogodio našem narodu kada se osetio dovoljno slobodnim da deluje individualno i autentično da bi se grupisao u duhovne zajednice za lični razvoj. Dobivši Sveto pismo u svoje ruke, ljudi su počeli da čitaju, čak i oni koji su bili nepismeni su se opismenili, i po ugledu na prve hrišćane, među kojima su i ribari postajali verski lideri, i sami su postali propovednici a ne samo slušači tuđih propovedi. Na temeljima Svetog pisma, svoje verske tradicije i

ličnog verskog isksutva s Bogom, začet je pravoslavni bogomoljački pokret. Krenulo je već od 1918. godine da bi se zvanično registorvali kao Narodna hrišćanska zajednica 1920. i doživeli veliki uspon od 1931. do 1941. godine. Početkom Drugog svetskog rata u Jugoslaviji, bogomoljački pokret bio je prinuđen da prestane sa svojim aktivnostima. Štamparija je bila zatvorena, skupštine se nisu održavale, a vladika Nikolaj je zatvoren. Posle rata, pokret je praktično uništen snažnim antireligijskim društvenim pritiskom koji se sve do devedesetih godna održavao na snazi da bi se duhovna obnova dogodila padom komunističkih ideologija.

Doprinosi bogomoljačkog pokreta

Doprinos bogomoljačkog pokreta u oživljavanju duhovnog i moralnog života

Efekte bogomoljačkog pokreta možemo sagledati iz današnje perspektive dece koja su duhovnu tradiciju svojih dedova nastavila kao autentičnu religioznost u datim okolnostima savremenog društva. Vladika Nikolaj je pisao o plodovima bogomoljačkog pokreta: „Po plodovima se mora ceniti i ovaj naš pokret. Što u ovo i ovakvo vreme, prepuno zabluda i materijalizma, naši manastiri dobijaju kandidate za monahe i naša Škola monaška u Dečanima više učenika nego što može primiti, zasluga je pravoslavnog bogomoljačkog pokreta. Može se reći da je cela naša monaška omladina, kako muška tako i ženska, došla iz redova bogomoljskih“ (Velimirović, 1997: 22).

I drugi autori dele isto mišljenje da je značajan doprinos crkvenoj religioznosti oživljavanje monaških zajednica iz redova bogomoljaca. Tomas Bremer, koji je dosta istraživao pravoslavlje u Srbiji i Rusiji, kaže da statistički podaci sa početka dvadesetog veka navode da je po manastirima bilo po jedan ili dva monaha. Posle Prvog svetskog rata postojao je samo jedan ženski manastir sa deset monahinja. Dolaskom iseljenih ruskih monahinja u Srbiju, počeli su da oživljavaju ženski manastiri. Bogomoljački pokret je doprineo da su se manastiri ponovo nastanili. Takođe, Bremer navodi da je veliki broj monaha koji pripadaju bratstvima otišao u manastir Hilandar (Bremer, 1997: 117–118).

Dragana Radisavljević-Ćiparizović na osnovu istraživanja smatra da su hodočasnici iz bogomoljačkih porodica bili blisko vezani za Crkvu. To potvrđuje da su ove porodice bile i ostale dobar teren za laičke i klerikalne crkvene kadrove (Radisavljević-Ćiparizović, 2017).

Međutim, najvažnija i najpoželjnija promena bila je i ostala promena karaktera. Prema svedočenju sveštenika Jovana Lazarevića, koju prenosi Subotić, koji je u svojoj parohiji imao pet sela u Bosni, bogomoljački pokret doneo je velike promene. Otkako je u svakom selu osnovano bratstvo sa 50–200 članova, dogodilo se čudo. U njegovim selima nestaje krađe, psovke, svađe i tuče. Sve ide nabolje, neverovatnom brzinom širi se čestitost, vrlina i privrženost crkvi Hristovoj (Subotić, 1996: 168).

Doprinosi bogomoljačkog pokreta u oblasti izdavaštva

Najveći doprinos koji je bogomoljački pokret učinio jeste u oblasti izdavaštva. U Kragujevcu, gde se nalazi centrala, izlazili su časopisi *Hrišćanska zajednica* i *Misionar* između 1922. i 1941. Dalje je preko 100 publikacija izdato u seriji Biblioteka narodne hrišćanske zajednice. Procenjeno je da ukupan broj publikacija objavljenih od bogomoljaca između dva rata prelazi četiri miliona (Bremer, 1997: 116–117).

Bogomoljački časopis pod naslovom *Pravoslavna hrišćanska zajednica, organ narodne hrišćanske zajednice*, izlazi mesečno od 1922. do 1935. Urednik je bio jeromonah Dragoljub Milivojević, izdavač Narodna hrišćanska zajednica, Kragujevac. Posle časopis menja naziv u *Misionar*, Organ saveza pravoslavnih bratstava narodne hrišćanske zajednice. Izlazi mesečno, urednik je Emilijan Glocar, izdavač Pravoslavna narodna hrišćanska zajednica, štampa se u Kragujevcu.

O tom bogatstvu publikacija čitamo u *Spomenici Srpske pravoslavne crkve 1920–1970, O 50. godišnjici vaspostavljanja srpske patrijaršije*, koja je objavljena u Beogradu 1971. godine, u izdanju Svetog arhijerejskog sinoda Srpske pravoslavne crkve, na str. 147. Crkvena štampa između dva svetska rata izgledala je ovako: „Početkom 1922. godine Zajednica bogomoljačkih bratstava u Kragujevcu počinje svoju obilnu izdavačku delatnost. Januara iste godine pokrenut je mesečni časopis *Nove duše*, Organ Narodne hrišćanske zajednice, pod uredništvom Dragoljuba Milivojevića. No već od br. 3 iste godine časopis menja ime u *Hrišćanska zajednica*, koje zadržava sve do broja 5 (1924), kada ponovo menja naziv u *Pravoslavna hrišćanska zajednica*. Početkom 1936. godine ponovo se menja naziv časopisa u *Misionar*, koji ostaje do februara 1941. godine, kada je, zbog rata, prestao da izlazi".

Kao što se menjao naziv časopisa, isto tako je vrlo često menjan i podnaslov. Prvobitni podnaslov 'Organ Narodne hrišćanske zajednice' je dopunjen u 'Organ Narodne hrišćanske zajednice – Pravoslavnog pokreta za jačanje vere i morala u našem narodu'. Od br. 10 god. IV (1926) podnaslov glasi 'Organ Narodne hrišćanske zajednice i Saveza bratstava prav. hrišćana, pravoslavnih pokreta za jačanje vere i morala u našem narodu', a od br. 9 god. IX (1930) u 'Organ udruženih bratstava narodnog pravoslavnog pokreta'. Podnaslov *Misionara* od 1936. godine glasi 'Organ Saveza pravoslavnih bratstava Narodne hrišćanske zajednice' (Cisarž, 1971: 147).

Urednici su se takođe menjali. Od početka izlaženja do kraja 1926. bio je jerom. Dionisije Milivojević. Posle je urednik bio jerom. Misailo Stojanovič; pa opet Dionisije; pa Živan Marinković, Emilijan Glocar, i od 1937. do kraja izlaženja 1941. bio je Jovan Rapajić.

O crkvenoj štampi piše Branko A. Cisarž (1986) i u okviru Spomenice (1971). U Spomenici (1971: 148) piše da su *Pravoslavna hrišćanska zajednica* i *Misionar* bili najčitaniji crkveni časopisi. Štivo je bilo prilagođeno

shvatanju našeg prostog ali duboko verujućeg naroda, pa je vršilo znatan uticaj na versko-moralni život članova hrišćanske zajednice.

Jedna od najinteresantijih i najomiljenijih biblioteka, koja je tokom 1934. godine izlazila kao dodatak *Misionarskim pismima*, a tokom 1935. godine kao dodatak *Misionara* u Kragujevcu bila je *Mali misionar*. To su knjižice (12 x 7,5 cm), na 32 strane, koje su izlazile svakog meseca. Jul–avgust uvek idu kao jedna sveska. Obično su obuhvatale samo jedno pitanje. Većinu ih je napisao ep. Nikolaj. *Mali misionar* je izlazio punih pet godina (1934–1938) i u njemu je objavljeno 56 knjižica. Teme koje su obrađivane vrlo su zanimljive i sve su navedene u Spomenici, a ja ću navesti samo neke: Spasenje duše; Azbuke istine; Šta je Hristos pisao po prašini?; Nema ništa tajno; Pokajanje – radovanje; Pesma životu; Najvažnije znanje; Ko su bogomoljci (1937); Živa duša; Ne kradi državu. Iz te poslednje, uvek aktuelne teme, gde se ističe da se patriotizam izgrađuje na tradiciji i svesti o ceni plaćenoj za tu državu, prenosim reči Nikolaja Velimirovića: „Ne kradi državu, jer je skupo plaćena. Braća tvoja izginula su u ratovima braneći državu. Oni su položili živote svoje za državu. Ne samo ne kradi državu, nego budi joj od koristi. Podaj, dodaj, pomozi joj... Ako primaš kakvu platu od države, smatraj da više primaš nego što zaslužuješ i budi blagodaran državi“ (str. 20).

Značajni su i podaci koji se nalaze u Spomenici (1971: 148) da je u Sarajevu 1925. godine pokrenut časopis *Bratstvo*, list za versko i nacionalno prosvećivanje, koji je izlazio u mesečnim sveskama sve do 1941. godine. Srpsko pravoslavno Bratstvo Sv. Save u Sarajevu je posle rata, koji je ostavio teške posledice, a posebno na duhovnom planu, potresao duhove, „poretke poremetio i razne međusobne odnose olabavio“, Bratstvo je zato postavilo sebi zadatak „da budi pravoslavnu hrišćansku svijest, da razvija i jača religiozne, moralne i nacionalne osjećaje, da po načelima jevanđelske nauke razvija hrišćanske vrline i da širi i učvršćuje hrišćansku ljubav i bratsku slogu u narodu, da pomaže siromašne i nemoćne i da pokazuje istiniti put života onima koji su zavedeni i obmanuti“ – dr Savo Ljubibratić, Bratstvo Sv. Save, god. I (1925), br. 1, str. 1.

Namera i ovog časopisa bila je da, uz knjige i druge razne publikacije, pokrene rad na religiozno-moralnom jačanju i versko-prosvetnom podizanju naroda. Bratstvo je izlazilo u mesečnim sveskama na 24 i više strana, pod uredništvom književnika i paroha sarajevskog Mirka Maksimovića. Kao zaključak o časopisu piše da je časopis ispunio svoju nameru, koja je postojala od pokretanja: „da se prosvjećuju neprosvijećeni i obmanuti, da se podižu pali i uniženi, da se gladni i žedni nahrane i napoje, a goli i bosi odijevaju i obuvaju... da se svima pokazuje put pravde i istine, put hrišćanskog spasenja“ (dr Savo Ljubibratić, *Bratstvo Sv. Save*, god. I (1925), br. 1, str. 4).

Doprinos u misionarskim aktivnostima

Između dva rata bogomoljci su imali ne samo pisanu reč u časopisu *Misionar*, koji se štampao u velikom tiražu, već su imali i prave misionare, žive ljude

koji su išli po selima i propovedali Jevanđelje. Možda je to bila samo unutrašnja misija, poziv na pokajanje i hrišćanski život. Osnovno načelo pravoslavnog narodnog pokreta bilo je: „Počni od sebe. Ako želiš popraviti svet, počni prvo od sebe. Ako želiš popraviti državu, popravi prvo sebe. Ako želiš popraviti narod, popravi prvo sebe...“ (Velimirović, 1997: 25). U pismu koje je napisao bogomoljcima, vladika Nikolaj kaže: „Nemojte, dakle, tiskati se da druge učite dok prvo sebe niste utvrdili u istini“ (Velimirović, 1997: 58).

„Bogomoljci su kvasac u Srpskoj pravoslavnoj crkvi, koji treba celo testo našeg naroda da učini dobrim hlebom. Tako ja razumem bogomoljce. I takvi su svi oni pravi bogomoljci, s kojima sam se ja viđao, razgovarao, dogovarao i Bogu se molio“ (Velimirović, 1997: 56).

Vladika se poziva na najvećeg pravoslavnog propovednika, Svetog Jovana Zlatoustog, koji je rekao da su dobra dela najubedljivija propoved. Ali dobra dela nisu dovoljna. U besedi episkopa Nikolaja na Saboru Narodne hrišćanske zajednice u Žiči 24. i 25. oktobra 1936. godine, koja je objavljena u *Misionaru* (oktobar 1936), naglašava se: „Ono što Žiča već 700 godina propoveda, bilo svojim ćutanjem, bilo govorom, to je da treba bolji kvalitet ljudi“ (Velimirović, 1997: 98). Svoju besedu vladika Nikolaj završava tvrdnjom da ovim pokretom neće da se dele na staleže, već hoće samo da daju primer drugome, pozivajući: „Treba nam bolji kvalitet ljudi, njih da tražimo i njih da stvaramo“ (Velimirović, 1997: 99). Jer teško je narodu govoriti o veri tamo gde pop ne drži post, svedočili su misionari. Oni su cele sedmice propovedali, a kada dođe nedelja, odu u crkvu. Sveštenici su, zahvaljujući radu misionara, imali pune crkve.

Veoma su zanimljiva svedočanstva misionara. U jednom izveštaju brat Branko Simeunović navodi: „Braćo, mi, bosanski misionari, svuda preporučujemo list *Misionar.* I oni koji ga dobiju, posle blagodare. Ali i živa reč je od velikog uticaja“. Kaže da je u Zenici pop bio oduševljen njihovim dolaskom i pričao im je kako sada i čobani za ovcama po poljima pevaju duhovne pesme. Misionari su tvrdili: „Radost koju osećamo u ovom našem misionarskom poslu ne bismo dali za sva bogatstva ovoga sveta“ (Velimirović, 1997: 39).

Bogomoljački pokret odigrao je pozitivnu ulogu u Srpskoj crkvi, pošto je oživeo verski život između dva svetska rata, masovno širio verske publikacije i obnovio monaštvo. Neka istraživanja koja su sprovedena na ovu temu pokazuju da ostaju neke izolovane lokalne zajednice bogomoljaca, ali verski preporod danas uglavnom dolazi iz parohijskih zajednica. Međutim, ovaj preporod ne uključuje većinu tradicionalnih vernika, već malobrojnih vernika. Oni se razlikuju od tradicionalnih vernika svojom strogom crkvenom disciplinom, koja podrazumeva redovno prisustvo liturgiji, držanje svih propisanih postova, i često pričešćivanje. Za razliku od bogomoljačkog pokreta između dva rata, čiji su članovi uglavnom bili neobrazovani ljudi sa sela, danas imamo dobro obrazovane gradske vernike oba pola. Ono što ih povezuje sa bogomoljcima jeste ljubav prema manastirima, česta hodočašća i redovan liturgijski život (Radisavljević-Ćiparizović, 2017).

Posleratne prilike sprečile su bogomoljce da uspostave svoje ranije organizacione forme. Danas postoje određene grupe koje tvrde da su nosioci tradicija bogomoljaca. Oni se skupljaju u lokalnim crkvama, posebno tamo gde su sveštenici koji potiču iz bogomoljačkih porodica. Međutim, oni nemaju isti značaj kao ranije. Razgovarala sam sa sveštenikom Ivanom[4] koji službuje u selu Jasika kod Kruševca, koji mi je pričao da je njihovo bratstvo živo, da su nedavno imali slavu, da se međusobno poznaju s drugim bratstvima i da idu jedni drugima na slave. Koliko sam razumela, to je sada više tradicija, koja nema isti duh duhovne obnove, misionarskog rada i širenja literature. Takođe, nema niti okupljanja po kućama, gde su se duhovne teme zajednički proučavale.

Dragi Veškovac zaključuje: „Bogomoljački pokret je bio dobar jer su se punili manastiri, oni su se obnovili zahvaljujući bogomoljcima. Bogomoljci su se trudili da obnove duhovni život. Za vreme Turaka nije bilo ženskih manastira. Iz tih bogomoljačkih kuća su krenule devojke u ženske manastire, samo iz mog sela se 50-60 devojaka zamonašilo, jedan manji deo je otišao pre a veći deo posle Drugog svetskog rata. Kao da nije bio komunizam u našem selu. U mojoj kući se zajednička molitva čitala pred spavanje, čitao se *Ohridski prolog*, *Najbolji vaspitač*, *Misionarska pisma*, časopis *Misionar* i tako dalje. Bogomoljačke kuće su bila jedna velika baza posle Drugog svetskog rata. Tamo gde nije bilo bogomoljaca tamo i nije bilo kandidata za bogoslovije. Tamo gde je bilo bogomoljaca: Žička eparhija, Niška eparhija, Šumadijska eparhija, pa u Bosni tamo – mi smo bogoslove imali samo iz tih krajeva. I pitanje je da li bi uopšte bilo kandidata za bogoslovije da nije bilo bogomoljaca, jer samo smo mi iz bogomoljačkih kuća išli u bogoslovije posle. U to vreme na relaciji od Kraljeva do Niša samo je jedan upisao bogosloviju, a to sam bio ja, bio sam čudo."

I još jedno značajno zapažanje iz razgovora sa Dragijem Veškovcem odnosi se na ulogu muzike, to jest zajedničkog pevanja i horova koji se sada organizuju po crkvama. Značajne su bile te bogomoljačke pesme u vreme aktivnog delovanja pokreta, a i danas u obnovi liturgijskog života i života Crkve kao zajednice vernika, horsko pevanje ima ne samo bogoslužbeni karakter već i uticaj na lični život onih koji su članovi horova, jer ih to oplemenjuje, produhovljuje i preobražava u religijskom duhovnom iskustvu. Ja bih tu naglasila i značaj socijalnog kapitala, kako se to u sociološkoj terminologiji naziva. Zajednica koja traje u vremenu poput muzike, pobuđuje emocije smirenja i sigurnosti, emocije koje su radost Jevanđeoska, radost spasenja, uvođenja u svet sklada i harmonije.

I na kraju još jedno zapažanje iskazano 1933. godine posle sabora u manastiru Kovilj, na kome je bio prisutan i patrijarh Varnava i epskop Irinej i episkop Nikolaj i "više od 5.000 sveštenskim ognjem usplamtelih pravoslavnih revnitelja". Razlog za radost državnih i crkvenih vlasti kao i svakog hrišćanina videli su

4 Razgovor smo imali u Crkvi svetog Prokopija u Jasici, 3. 8. 2023. godine, protojerej Ivan Milanović.

u tome što se povećavanjem broja istinskih pravoslavnih bogomoljaca uvećava broj onih koji su za iskreno i duboko poštovnje vlasti, za poštovanje, savesnost, red i zakonitost u državi. Drugi razlog jeste što su puniji hramovi onih koji slušaju i poštuju svoje pastire, a treći razlog radosti jeste što se uvećava bratoljublje, pravda i poštenje u našem naordu (Subotić, 1997: 129-130).

Zaključak

Čitajući različite stavove prema bogomoljcima, imam potrebu da iskažem svoje mišljenje koje je usmereno ka pozitivnim stranama bogomoljačkog pokreta. Smatram da je reč o unutrašnjoj reformi, koja se bazirala na samokritici i na okretanju suštinskoj religioznosti a ne na formalno pripadanje. Sa psihološkog stanovišta mogli bismo reći da je sama pojava pokreta, iz potrebe koja je tražila svoje odgovore, izraz slobode i inicijative zdravog tkiva društva. Sloboda je ispoštovana kao vrednost Crkve u tome što je Crkva podnela i prihvatila samokritiku i omogućila organizovanje zajednice bratstava, i time sačuvala svoje jedinstvo. Iskušenja koja su vekovima pratila religije upravo i jesu u nespremnosti institucije da poštuje slobodu mišljenja, verovanja i organizovanja. Pamtimo dobro srednjovekovne lomače, kako su se „jeretici" proveli, pa i sam Isus Hristos u priči o Velikom Inkvizitoru kako ga je opisao Dostojevski. Nije čudo što je Justin Popović odbio da menja svoje stavove u doktorskoj disertaciji na Oksfordu, jer je dobro proučio iskušenja kojima je i Hristos u pustinji kušan. Mogli bismo to nazvali iskušenjima socijalnog pritiska ili odnos većine i manjine.

Literatura

Aleksov, Bojan (2010). *Nazareni među Srbima: verska trvenja u južnoj Ugarskoj i Srbiji od 1850. do 1914.* Beograd: Zavod za udžbenike.

Ašković, Dragan (2014). „Odnos narodnog i crkvenog oblika pobožnosti u vreme nastanka i širenja bogomoljačkog pokreta", u: *„Etnos", religija i identitet*: naučni skup u čast Dušana Bandića, Lidija B. Radulović i Ildiko Erdei (ur.). Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Filozofski fakultet, 161–175.

Bremer, Tomas (1997). *Vera, kultura i politika: eklezijalna struktura i ekleziologija u Srpskoj pravoslavnoj crkvi u XIX i XX veku.* Niš: Gradina: JUNIR.

Velimirović, Nikolaj (1953). *Divan: nauka o čudesima*. Njujork.

Velimirović, Nikolaj (1997). *Bogomoljački pokret (članci, besede, poslanice i studije)*. Izabrana dela knj. 15. Valjevo: Glas Crkve.

Velimirović, Nikolaj (1921). „Naši bogomoljci, Ne odbacujte ih". *Glasnik Srpske pravoslavne patrijaršije*, 1921, 273–274.

Grujić, Radoslav (1993). *Azbučnik Srpske pravoslavne crkve* po Radoslavu Grujiću, prir. Slobodan Mileusnić. Beograd: BIGZ.

Dimitrijević, Vladimir (1894). *Nazarenstvo, njegova istorija i suština*, Novi Sad: Srpska manastirska štamparija.

Dimitrijević, Steva (1925). „Pokret pobožnih u našem narodu“, *Vesnik Srpske crkve*, april.

Kuburić, Zorica (2010). *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*. Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije.

Kuburić, Zorica (2018). *Filozofija teologije i univerzalne vrednosti, Analiza sadržaja Biblije i Kurana*. Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije.

Kuburić, Zotica (2023). „Teologija netolerancije i Holokaust – od izabranog pojedinca do izabranog naroda“, u: Mevorah, Vera, Šarić, Željko, i Krstić Predrag (Ed.) *Holokaust i teologija*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 151–180.

Kuburić, Zorica (2023). *Dvoranska parohija Eparhije kruševačke, Sociološka studija*. Novi Sad: CEIR.

Matić, Zlatko (2020). „Bogomoljački pokret: eklisiološka procena jednog fenomena“, u: Puzović, Vladislav i Tatalović, Vladan (ur.). *Osam vekova autokefalije Srpske pravoslavne crkve*, Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet i Sveti arhijerejski sinod, 189–198.

Radisavljević-Ćiparizović (2017). „The God Worshipper Movement and Pilgrimage: Religious Revival in the Past and Present“, in: A. Djurić Milovanović and R. Radić (eds.), *Orthodox Christian Renewal Movements in Eastern Europe, Christianity and Renewal – Interdisciplinary Studies*, Balkanološki institut SANU, Palgrave Macmillan. DOI 10.1007/978-3-319-63354-1_11, 213–227.

Radić, Radmila (2009). *Narodna verovanja, religija i spiritizam u srpskom društvu 19. i prvoj polovini 20. veka*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.

Sveto pismo staroga i novoga zaveta. Beograd: Britansko i inostrano biblijsko društvo.

Slijepčević, Đoko (1991). *Istorija Srpske pravoslavne crkve. Knj. 2, Od početka XIX veka do kraja Drugog svetskog rata*. Beograd: BIGZ.

Smiljanić, Mihailo (2014). „Bogomoljački pokret u višegradskom Starom Vlahu i okolini po kazivanjima meštana”. *Mileševski zapisi* 10: 209–222.

Subotić, Dragan (1996). *Episkop Nikolaj i Pravoslavni bogomoljački pokret, Pravoslavna narodna hrišćanska zajednica u Kraljevini Jugoslaviji, 1920–1941*. Beograd: Nova Iskra.

The Nicholai Studies, Vol III, No. 5/2023. Belgrade: Christian Cultural Center „Dr Radovan Bigović“, 2023. https://nicholaistudies.org/2023/III/5

Cisarž, Branko (1986). *Jedan vek periodične štampe Srpske pravoslavne crkve (Bibliografski opis časopisa i listova sa pregledom – sadržajem svih radova objavljenih u njima 1868–1970)*. Beograd: Sveti arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve.

Cisarž, Branko (1971). „Crkvena štampa između dva svetska rata“, u: Rakić, R. (ur.) *Spomenica Srpska pravoslavna crkva 1920–1970, O 50. godišnjici vaspostavljanja srpske patrijaršije*, Beograd: Sveti arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve, 141–178.

ZORICA KUBURIĆ[5]

GOD WORSHIPER MOVEMENT

Summary

The God worshipper movement that took place in Serbia between the two world wars stillis represents an insufficiently researched phenomenon within the Serbian Orthodox Church, which requires interdisciplinary research. Theologians, historians, sociologists, psychologists, lawyers, political scientists dealt with it. In this paper, the researches that have been published so far and the positions that evaluate both the movement and Nikolaj Velimirović himself, who was charged by the SPC to be the spiritual leader of the people who gathered in communities to deepen their faith and live authentically, are briefly stated in this paper. The text presents opinions from the perspective of the descendants whose families belonged to the God worshipper movement.

Key words: *The God Worshipper Movement, Nikolaj Velimiriović, SPC, clergy, missionaries*

5 University of Novi Sad, Faculty of Philosophy, zoricakuburic@gmail.com

VANJA STEPANOVIĆ[1]

OPRAVDANI VEROM ILI OPRAVDANI HRISTOM

Rezime

Rad opisuje dve moguće interpretacije poznatog biblijskog stiha iz Rimljanima poslanice koji se često navodi kao jedan od osnovnih za biblijsko učenje o opravdanju verom. Dokazuje se da su obe interpretacije u skladu sa porukom Rimljanima poslanice, i uopšte sa porukom Biblije koja se tiče spasenja. Dok jedna interpretacija upućuje na tzv. ***uračunatu pravednost****, druga upućuje na tzv.* ***datu pravednost****. A kako prva prethodi drugoj i u vremenskom i u uzročno-posledičnom smislu, ove dve interpretacije se međusobno ne isključuju, već dopunjuju.*

Ključne reči: *vera, opravdanje, mir, pravednost*

Učenje o opravdanju verom ili spasenju verom predstavlja temeljnu doktrinu Svetog pisma, i Starog i Novog zaveta. Ona je implicitno sadržana u mnogim biblijskim stihovima, i suštinski prožima celo Pismo. Stari zavet sadrži i par eksplicitnih citata o tome, koji se kasnije navode u Novom zavetu, između ostalog i u poslanici Rimljanima.

Jedan od tih ključnih starozavetnih citata na ovu temu nalazimo u knjizi Postanja (Prvoj Mojsijevoj knjizi), gde je zapisano da je Avram (po)verovao Bogu, i to mu je bilo uračunato u pravednost (doslovan prevod 1. Mojsijeve 15,6). Avram je, naime, poverovao Božjim rečima da će Njegovog potomstva biti nebrojeno mnogo, kao zvezda na nebeskom svodu. U tom trenutku Avram nije imao ni jednog potomka, niti je bilo izgleda da će imati. A imati potomstvo za smrtnog čoveka značilo je imati budućnost, imati život i spasenje. Kako je smrt došla na svet kao osuda zbog greha, proglašena nakon što je prvi čovek Adam proglašen krivim za prestup Božje zapovesti, imati život za jednog Adamovog potomka značilo je biti proglašen pravednim i biti izbavljen od greha koji donosi osudu i smrt. Kada se Avram oslonio na Boga da će udahnuti život njegovom potomstvu, on se ujedno oslonio na Boga i za opravdanje, spasenje i život večni, koje nije mogao dosegnuti svojom snagom. Ovo je ključan trenutak u istoriji spasenja, jer je Avram tim činom vere postao otac vere (Rimljanima 4,11.12.16), a pravednost koja mu je uračunata bila je i ostvarena u njegovom životu, o čemu je Bog

1 Univerzitet u Beogradu, Poljoprivredni fakultet, vanja@agrif.bg.ac.rs

posvedočio: „Zato što je Avram slušao glas moj i čuvao naredbu moju, zapovesti moje i pravila moja i zakone moje...“ (1. Mojsijeva 26,5).

Postavši otac vere, Avram je postao prototip čoveka koji se spašava na osnovu vere. Mnogo vekova kasnije, u istoriji izabranog naroda, Avramovog potomstva, istina o spasenju verom ponovljena je u proročanstvu o odlasku Jevreja u vavilonsko ropstvo. Prorok Avakum citira Božje reči: „Gle, ko se ponosi, njegova duša nije prava u njemu, a pravednik će od vere svoje živ biti“ (Avakum 2,4). Iako će Božji narod kolektivno otići u ropstvo, njihova sudbina neće biti kolektivna. Pravednici će ostati u životu zbog svoje vere. Kako je pravednost uslov života, i kako će vera doneti život pravedniku, znači da će vera biti izvor pravednosti u životu Avramovih potomaka, baš kao i u Avramovom životu.

Kontekst Rimljanima 5,1

Rimljanima poslanicu apostol Pavle upućuje vernicima u Rimu, dotičući se tema kao što su: položaj obraćenih i neobraćenih neznabožaca pred Bogom i Njegovim zakonom, položaj Jevreja i jevrejskog naroda pred Bogom, uloga obrezanja u planu spasenja i slično. Iz toga se stiče utisak da je crkva u Rimu bila sastavljena i od jevrejskih hrišćana i obraćenika iz neznaboštva. Da je u Rimu u prvom veku bilo mnogo Jevreja, među kojima i mnoštvo hrišćana, saznajemo iz istorijskih zapisa. U biblijskoj knjizi Dela apostola piše da je rimski cezar Klaudije proterao Jevreje iz Rima, zbog čega je i jedan hrišćanski bračni par dospeo u Korint (Dela 18,2). O tome piše i Svetonijus, precizirajući da se progon dogodio 49. godine i nagoveštavajući da su povod za to bili sukobi među Jevrejima oko verovanja i neverovanja u Isusa kao Mesiju (Suetonius, 1997, 4). Džordž Najt pominje da je Neron, stupivši na presto 54. godine dozvolio Jevrejima povratak u Rim, što objašnjava prisustvo jevrejskih hrišćana u Rimu i aktuelnost tema sadržanih u Rimljanima poslanici u vreme kada je Pavle piše (Najt, 1999, 7).

Pomenute dileme koje su vernici imali u vezi sa statusom Jevreja i obraćenih neznabožaca u crkvi i pred Bogom, ukazivale su na potrebu da oni dublje razumeju Božji plan spasenja i ulogu izabranog naroda u tome. Zato Pavle počinje da objašnjava ove stvari već od prvih redova Rimljanima poslanice, primenjujući te istine i na pomenute „vruće teme“; npr. on pominje da je Isus, iako je „po telu rođen od semena Davidova“, zapravo više od Jevrejina, sin Božji (Rimljanima 1,3.4); zatim pominje da je vest jevanđelja „sila Božja na spasenje svakome koji veruje, a najpre Jevrejinu i Grku. Jer se u njemu javlja pravda Božja iz vere u veru, kao što je napisano: pravednik će od vere živ biti“ (Rimljanima 1,16.17). Vera donosi pravednost samoga Boga u život čoveka, a kako je pravednost potreban i dovoljan uslov za život, iskustvo posedovanja pravednosti zahvaljujući veri je upravo ono opisano u citiranom tekstu proroka Avakuma: iskustvo

posedovanja života zahvaljujući veri. Ovu istinu, obećanje i upozorenje, izvorno dato jevrejskom narodu, Pavle primenjuje na sve.

Zatim Pavle govori o sveopštoj grešnosti, i Jevreja i neznabožaca, zbog čega Božji zakon može biti samo izvor osude, a ne opravdanja. Svrha objave zakona je osvedočenje u greh „jer kroz zakon dolazi poznanje greha“ (Rimljanima 3,20). Zakon nema ulogu u opravdanju: „A sad se bez zakona javi pravda Božja, posvedočena od zakona i proroka“ (Rimljanima 3,21). Pravednost Božja koja se nudi čoveku ne daje se kroz čovekovu poslušnost zakonu, već uprkos neposlušnosti. Ta pravednost je posvedočena od zakona, što znači da je u skladu sa zakonom, tj čovek koji je prima biva doveden u sklad sa zakonom. Pravednost Božja „posvedočena od zakona i proroka“ znači i posvedočena od Svetog Pisma, jer se sintagma „zakon i proroci“ , upotrebljena u Novom zavetu, odnosi na starozavetne spise. Mojsije je npr. govorio o zapovesti upisanoj u srce (5. Mojsijeva 30,11-14), što će kasnije Pavle citirati u poslanici Rimljanima (Rimljanima 10,6-8); Jeremija proriče da će ime Mesiji biti „Gospod, pravda naša“ (Jeremija 23,5.6; 33,15.16).

Pavle zaključuje: „Mislimo, dakle, da će se čovek opravdati verom bez dela zakona“ (Rimljanima 3,28). Primanje opravdanja verom za Pavla ne znači samo primanje oproštenja, već i primanje „pravednosti Božje“ (sintagma upotrebljena u Rimljanima 1,17 i 3,21), koja je u skladu sa Božjim zakonom. Zato, reći će Pavle, vera ne ukida zakon, već ga upravo utvrđuje (Rimljanima 3,31), jer se samo verom čovek može sa njime uskladiti.

Zatim Pavle navodi da se Avram opravdao verom, i da je to prethodilo njegovom obrezanju, što dokazuje da obrezanje nije bilo uslov za sticanje pravednosti (kako su mislili neki Jevreji koji su na neobrezane neznabošce gledali kao na beznadežne grešnike), već simbolična potvrda pravednosti koja je već uračunata i data Avramu: „I primi znak obrezanja kao pečat pravde koju imaše u neobrezanju“ (Rimljanima 4,3-11). Obrezanje „okrajka tela“ (1. Mojsijeva 17,11) predstavljalo je u malom „obrezanje tela“ (Jezekilj 44,7.9), a telo je simbolisalo smrtnost (1. Mojsijeva 6,3), samim tim i grešnost koja je uzrok te smrtnosti. Tako je obrezanje simbolisalo odricanje od grešnosti koja ima sedište u ljudskoj prirodi, odricanje od same grešne prirode, da bi se prihvatila pravednost koja dolazi od Boga: „I obrezaće Gospod Bog tvoj srce tvoje i srce semena tvog, da bi ljubio Gospoda Boga svog iz svega srca svog i iz sve duše svoje, da budeš živ“ (5. Mojsijeva 30,6). Kako je obrezivan upravo deo tela zadužen za prokreaciju, obrezanje je bilo i prikladan simbol odricanja od uzdanja u svoju silu, tj. svoj libido za sticanje potomstva, ujedno i za sticanje života i pravednosti koja je preduslov života. Tako je obrezanje bilo priznanje svoje krajnje slabosti i nesposobnosti, povezano sa uzdanjem i verom samo u Boga. To je vera koju je Avram pokazao: „On verova kad se nije bilo čemu nadati da će on biti otac mnogim narodima, kao što mu beše rečeno: tako će biti seme tvoje. I ne oslabivši verom ne pogleda ni na svoje već umoreno telo jer mu beše negde oko sto godina, ni na mrtvost Sarine

materice. I za obećanje Božje ne posumnja s neverovanjem, nego ojača u veri i dade slavu Bogu“ (Rimljanima 4,18-20).

Ništa manje nije bilo potrebno nego čudo vaskrsenja, da se Avramu i Sari, nakon reproduktivnog perioda, rodi sin. Zato Pavle poredi Avramovu veru sa verom u Boga koji je vaskrsao „Isusa Hrista Gospoda našega iz mrtvih. Koji se predade za grehe naše, i ustade za opravdanje naše“ (Rimljanima 4,25). Ta vera, koje je obrezanje bilo samo simbol, ono je što povezuje Avrama sa njegovom duhovnom decom, bez obzira na njihovo telesno poreklo. Upravo ovi stihovi nas uvode u stih iz Rimljanima 5,1.

Važna napomena vezana za biblijske spise jeste da oni izvorno ne sadrže poglavlja i stihove, već su ona naknadno dodata. To znači da, kada je Pavle pisao ovu poslanicu, nije bilo nikakvog intermeca ili novog poglavlja između stihova danas označenih kao poslednji stih u 4. glavi i prvi stih u 5. glavi.

Dva moguća čitanja Rimljanima 5,1

Dve moguće interpretacije Rimljanima 5,1 zapravo i nisu dve interpretacije, već dva moguća čitanja, a u okviru svakog od njih postoji mogućnost različitih interpretacija. Naime, izvorni biblijski tekst, i Starog i Novog zaveta ne sadrži znake interpunkcije. To otvara mogućnost različitog pripisivanja interpunkcije određenim biblijskim tekstovima, poput onog iz Jevanđelja po Luki, gde jevanđelista Luka navodi Isusove reči: „Zaista ti kažem danas bićeš sa mnom u raju“ (Luka 23,43). Uobičajena interpunkcija – gde je zarez stavljen iza reči „kažem“ – podupire verovanje u besmrtnost duše i odlazak iste u raj ili pakao nakon smrti, ali interpunkcija u kojem je zarez iza reči „danas“ daje drugačiji smisao tekstu.

Doslovni prevod Rimljanima 5,1 – bez ikakve interpunkcije – glasi: „Opravdavši se dakle iz vere imamo mir s Bogom kroz Gospoda svojega Isusa Hrista.“ Vukov prevod Novog zaveta sadrži uobičajenu interpunkciju, a sintagma „iz vere“, prevodi se instrumentalom reči „vera“: „Opravdavši se, dakle, verom, imamo mir s Bogom, kroz Gospoda svojega Isusa Hrista“. Ovo je zapravo i jedina interpunkcija prisutna u prevodima Biblije na srpski, hrvatski, engleski i ruski jezik, sa izuzetkom Jangovog doslovnog prevoda na engleski, koji postavlja prevod i interpunkciju tako pažljivo da ostavlja mogućnost i za drugačije čitanje. Vredno je pomenuti i interlinearni prevod Vinokurova na ruski jezik (подстрочник Винокурова), koji zapravo ne stavlja nikakvu interpunkciju, ostavljajući takođe mogućnost za dva različita čitanja.

Ovaj tekst, naime, dobija drugačije značenje ako se izostavi zarez postavljen iza reči „verom“, tačnije, iza sintagme „iz vere“: „Opravdavši se, dakle, iz vere imamo mir s Bogom kroz Gospoda svojega Isusa Hrista.“ U čemu je razlika?

Uobičajena interpunkcija sugeriše da se opravdanje dogodilo na osnovu vere, a mir je posledica tog opravdanja. Drugačije postavljena interpunkcija, pak,

sugeriše da smo svakako opravdani (nezavisno od vere), a vera u tu činjenicu donosi nam mir s Bogom.

Koje od ova dva značenja se uklapa u ono o čemu Pavle govori? Radi boljeg razumevanja problematike i grčke i hebrejske leksike, razmotrićemo značenje glagola „opravdati (se)“ u Bibliji.

Značenje opravdanja

Značenje glagola „opravdati (se)“ i srodnih reči sa istim korenom („pravednost“, “opravdanje“ „pravda“, „pravedan“) možemo potražiti u Novom, a posredstvom Septuaginte, drevnog prevoda Starog zaveta na grčki, lako pronalazimo i njihove hebrejske ekvivalente. Činjenica da su novozavetne knjige pisali pretežno Jevreji[2], i da jezička analiza novozavetnih spisa upućuje na to da su u njima mnoge hebrejske jezičke konstrukcije doslovno prevedene na grčki, nameće neophodnost analize i starozavetnih spisa u vezi sa značenjem novozavetnih grčkih pojmova.

Strongov konkordans prevodi grčki glagol „dikaioo“, upotrebljen u Rimljanima 5,1 kao „opravdati“ „proglasiti pravednim“, „učiniti nekog pravednim ili ispravnim“, „pokazati se pravednim“, „biti opravdan“, „biti proglašen pravednim“ (pri čemu prva tri značenja odgovaraju glagolu u njegovom aktivnom obliku, a druga tri odgovaraju pasivnom obliku). Pasivnim oblikom glagola *dikaioo* Septuaginta uobičajeno prevodi hebrejski glagol „tzadak“ u svom osnovnom (tzv. *paal*) i povratnom značenjskom obliku (tzv. *hitpael*), dok se prelazni oblici ovog hebrejskog glagola (tzv. *hiphil, piel*), u Septuaginti obično prevode aktivnim oblikom glagola *dikaioo*.

Glagol „opravdati“ (hebrejski „tzadak“) u *hiphil*-u, svom prelaznom obliku, koristi se najčešće u kontekstu sudskih procesa gde označava presudu kojom se neko oslobađa krivice. U Prvoj knjizi o carevima 8,32 vidimo da opravdanje prethodi izvršenju presude. U Mojsijevim knjigama, sudijama u Božjem narodu dat je nalog: „pravoga neka opravdaju, a krivoga neka osude“ (5.Mojsijeva 25,1). Ova izjava na hebrejskom zvuči gotovo kao tautologija: „pravoga neka opravdaju, a krivoga neka okrive“, sugerišući da sudske odluke i pravno stanje koje nastaje donošenjem presude treba da odgovaraju faktičkom, istinskom stanju. Tako, dakle, glagol „opravdati“ na hebrejskom može značiti „proglasiti pravednim“ (najčešće u kontekstu suda).

Međutim, isti glagol može imati i druga značenja. Naime, hebrejska reč za pravednost (tzadaka) upravo potiče od ovog glagola. Reči kojima je Juda, jedan od dvanaestorice Jakovljevih sinova, Avramovih praunuka, odao priznanje ženi koja je, koristeći se lukavstvom, zatrudnela od njega, u prevodu Đure Daničića

2 Uobičajeno se smatra da je jevanđelista Luka bio neznabožačkog porekla, dok se za sve ostale pisce novozavetnih knjiga zna da su bili Jevreji. Čak i Lukino neznabožačko poreklo nije nesporno. Neki argumentuju tvrdnju da je i on bio Jevrejin. (Harris, 1980, 266-268; Strelan, 2013, 102-110)

glase: „Pravija je od mene.“ (1.Mojsijeva 38,26) Doslovno prevedena, Judina izjava bi glasila: „Ona se opravdala više od mene“, a približno tako glasi i u Septuaginti, na grčkom, gde se koristi pasiv glagola *dikaioo*. U izjavi „pravija je od mene“ srećemo hebrejski glagol *tzadak* u svom osnovnom značenjskom obliku, *paal-u*, u značenju „pokazati se pravednim“, „biti pravedan“. Isti glagol u istom značenjskom obliku i glagolskom vremenu srećemo na više mesta u knjizi o Jovu, a Septuaginta ga prevodi kao „biti pravedan“, koristeći grčki pridev *dikaios*, koji znači „pravedan“. (Jov 9,15; 10,15; 33,12; 34,5; 35,7)

Dakle, glagol *tzadak* i njegov grčki ekvivalent *dikaioo* mogu značiti i „pokazati se pravednim“, „biti pravedan“ (samim tim i „postati pravedan“). Značenje opravdanja i očišćenja u Starom zavetu je slično, pa se pojmovi povezani sa opravdanjem i očišćenjem često javljaju u paralelizmu, npr. u Jovu 4,17: „Eda li je čovek pravedniji od Boga? Eda li je čovek čistiji od Tvorca svog?“

Uobičajeno čitanje i razumevanje Rimljanima 5,1

„Opravdavši se, dakle, verom, imamo mir s Bogom....“ Budući da Pavle razrađuje predmet opravdanja verom u prva četiri poglavlja, i s obzirom na upotrebljeni veznik „dakle“, logično je pretpostaviti da se i ovde radi o tome, i da, kako komentariše Mathew Henry, Pavle razmatra ovde dragocene plodove opravdanja verom, od kojih je mir na prvom mestu. (Biblijski komentar Mathew Henry na Rimljanima 5,1)

Na osnovu prva tri poglavlja Rimljanima, opravdanje verom nije pravni akt kojim se neko proglašava pravednim ili, u najmanju ruku, ono nije samo to. Ono donosi pravednost koja je u skladu sa Božjim zakonom. Ono predstavlja „javljanje pravednosti Božje“, „bez zakona“, „iz vere u veru“ (Rimljanima 1,17; 3,21). Ono se i ne naziva samo „opravdanje verom“ („opravdanje kroz veru“, „opravdanje iz vere“) već i „pravednost iz vere“.

Međutim, Avramovo iskustvo opravdanja verom, opisano u 1. Mojsijevoj 15,6 i četvrtom poglavlju poslanice Rimljanima, predstavlja iskustvo uračunavanja pravednosti. Upotrebljeni glagoli u 1. Mojsijevoj 15,6 i u prevodu Septuaginte koji Pavlje citira, govore o „uračunavanju“ pravednosti. Ovo iskustvo uračunavanja pravednosti Pavle poredi sa iskustvom neuračunavanja greha u 32. psalmu gde piše „blago čoveku kome Gospod ne uračunava greh“ (Psalam 32,2). Upotrebljeni glagoli u 1.Mojsijevoj 15,6 i u Psalmu 32 za uračunavanje pravednosti i (ne)uračunavanje greha isti su, kao i odgovarajući glagoli u grčkom prevodu.

Međutim, da je Pavle citirao stih iz Psalma 32,2 do kraja, videla bi se veza između (ne)uračunavanja greha i realne slobode od greha: „Blago čoveku kome Gospod ne prima greha, **i u čijem duhu nema lukavstva**.“ (Psalam 32,2) Takođe, u Jakovljevoj poslanici nalazimo komentar o Avramovom prinošenju Isaka: „I izvrši se Pismo koje govori: Avraam verova Bogu i primi mu se u pravdu, i prijatelj Božji nazva se.“ (Jakov 2,23) Uračunavanje pravednosti Avramu

dovodi se u vezu sa realnom Avramovom pravednošću izraženoj u krajnjoj požrtvovnosti i spremnosti da žrtvuje i svoga sina. Reč kojom Bog uračunava grešniku sopstvenu pravednost, Vagoner upoređuje se sa rečju kojom On stvara: „... kada Bog zove ono što nije kao da jeste, sama činjenica da On to zove čini da to tako i postane." (Vagoner, 2017, 25) Kada, dakle, Bog uračunava pravednost čoveku na osnovu Njegove vere, on je ujedno u tom čoveku i stvara.

Upravo je vera ona koja pristaje na promenu koju je Bog oduvek želeo da učini u čoveku: „...kao što nas izabra kroz Njega pre postanja sveta, da budemo sveti i pravedni pred Njim u ljubavi.... Jer smo Njegov posao, sazdani u Hristu Isusu za dela dobra, koja Bog unapred pripravi da u njima hodimo". (Efescima 1,4; 2,10) Vera u Božju silu i pristanak na promenu srca i karaktera, najviše je što grešnik može učiniti, zato je Bog pravedan kada „pravda onoga koji je od vere Isusove" (Rimljanima 3,26).

Pravednost koja je iz vere donosi mir, na osnovu Božjeg zakona. Pavle je već govorio o tome da je pravednost uslov mira, dok nepravednost rađa gnev: „Nevolja i tuga na svaku dušu čoveka koji čini zlo, a najpre Jevrejina i Grka; a slava i čast i mir svakom koji čini dobro, a najpre Jevrejinu i Grku...." (Rimljanima 2,9.10). O vezi između mira i pravednosti, sam Pavle je mogao čitati u Bibliji Starog zaveta.

Biblija, naime, uči da je mir posledica pravednosti, tj. usklađenosti sa Božjim Zakonom: „I mir će biti delo pravde, što će pravda učiniti biće pokoj i bezbrižnost doveka" (Isaija 32,17). Naličje istine da je mir posledica pravednosti jeste da bez pravednosti nema mira: „Nema mira bezbožnicima, veli Gospod" (Isaija 48,22; 57,21). „O, da si na zapovesti moje pazio, mir bi tvoj bio kao reka, i pravda tvoja kao valovi morski" (Isaija 48,18). (Stepanović, Stepanović, 2018, 165)

Značenje koje daje uobičajena interpunkcija izjave iz Rimljanima 5,1 potpuno je dosledno poruci teksta koji prethodi ovoj izjavi, zbog čega i Pavle upotrebljava veznik „dakle": „Opravdavši se, dakle, verom, imamo mir s Bogom kroz Gospoda svojega Isusa Hrista."

Ima li mesta drugačijem čitanju i razumevanju?

„Opravdavši se, dakle, iz vere imamo mir s Bogom kroz Gospoda svojega Isusa Hrista". Ima li mesta ovakvoj interpunkciji? Jezički gledano, da! Redosled reči u ovako postavljenoj rečenici takođe je nešto što je uobičajeno u grčkom. Prvi deo rečenične konstrukcije sličan je kao u prethodno razmatranoj interpunkciji. Takođe je uobičajen redosled u drugom delu rečenice „iz vere imamo mir..." sličan kao npr. u Isusovoj izjavi zabeleženoj u nekim jevanđeljima: „Jer iz srca izlaze zle misle...." (Jevanđelje po Mateju 15,19)

Da li bi ovako postavljena rečenica imala značenje koherentno poruci ove poslanice, ostalih Pavlovih poslanica, i poruci Biblije uopšte? Veznik „dakle“, upotrebljen u Rimljanima 5,1 upućuje na zaključak iz prethodno rečenog. U dotadašnjem izlaganju Pavle opravdanje najviše vezuje za veru (Rimljanima 3,28.30), ali i za reči i dela (Rimljanima 2,13; 3,4), blagodat Božju i otkup Isusa Hrista (Rimljanima 3,24), čak i za činjenicu Isusovog vaskrsenja (Rimljanima 4,25), i to upravo u stihu koji prethodi petom poglavlju (koje izvorno i nije novo poglavlje, već jednostavno nastavak izlaganja).

U nastavku izlaganja, nakon stiha koji razmatramo, Pavle pominje da smo se „sada opravdali krvlju Njegovom“ (Rimljanima 5,9). Ono što je zajedničko za opravdanje blagodaću, opravdanje krvlju Isusovom i opravdanje na temelju Isusovog vaskrsenja jeste da se zasnivaju na činjenicama nepovezanim sa ljudskom voljom i izborom, pa je logično da sve to dovedemo u vezu sa opravdanjem za koje Pavle kaže da se primenjuje na sve ljude: “...pravdom jednog dođe na sve ljude opravdanje života“ (Rimljanima 5,18).

Postoji, dakle, opravdanje koje se odnosi na sve ljude. Hristova pravednost („pravda jednoga“ iz Rimljanima 5,18) se na neki način pripisuje svim ljudima. Obično se smatra da se pravednost pripisuje samo onima koji veruju. Međutim, videli smo da uračunavanje pravednosti onome koji veruje već i dovodi do realne pravednosti u životu: „Ako priznajemo grehe svoje, veran je i pravedan da nam oprosti, **i očisti nas od svake nepravde**.“ (1. Jovanova 1,9)

Ovde se radi o nečem drugom. Pavle je učio da se pravednost Božja pripisuje svim ljudima. U Drugoj poslanici Korinćanima, on kaže: „Ako jedan za sve umre, to dakle svi umreše... zato odsada više nikoga ne poznajemo po telu...“ (2. Korinćaninima 5,14.16) Pominjali smo da je telo u Bibliji sinonim za grešnost i prolaznost, a to se pogotovu odnosi na grčki izraz „sarks“ (kojemu je ekvivalent engleska reč „flesh“, kao i crkvenoslovenska „plot“). Ne poznavati nikoga po telu znači ne gledati ni na jednog čoveka kao na grešnika. To je moguće na osnovu otkupljenja, jer je jedan umro za sve. Svi su otkupljeni Isusovom žrtvom. U nastavku Rimljanima poslanice, Pavle će reći da je „stari naš čovek razapet s Njime, da bi se telo grešno pokvarilo, da više ne bismo služili grehu“. (Rimljanima 6,6) U originalu se koristi glagol *sistauroo*, što bi bukvalno prevedeno glasilo *zajedno razapeti*, *sarazapeti*; isti glagol upotrebljava se da opiše zločince koji su bili razapeti s Isusom, u isto vreme i na istom mestu, primajući, kako je jedan od njih priznao, pravednu kaznu za svoje grehe. (Luka 23,41); u skladu s tim i Pavle piše da je „stari naš čovek“ u Hristu primio pravednu platu za svoje grehe. (Rimljanima 6,6) U nastavku Rimljanima 6,6, Pavle kaže šta je pravna posledica smrti starog čoveka, što u doslovnom prevodu glasi: „... jer koji umre, bi opravdan od greha“ (jer je svojom smrću izmirio račune); kada to povežemo sa izjavom iz Druge poslanice Korinćanima „ako jedan za sve umre, to dakle svi umreše“, zaključak koji se nameće na osnovu ove dve premise je „svi su opravdani“; u skladu s ovim

Pavle i eksplicitno pominje da je ceo svet pomiren s Bogom u nastavku izlaganja u 5. poglavlju Druge poslanice Korinćanima: „Jer Bog beše u Hristu, i svet pomiri sa sobom ne primivši im greha njihovih...“ (2.Korinćanima 5,19)

Zanimljivo je da Pavle ovo univerzalno opravdanje u stihu koji prethodi Rimljanima 5,1 povezuje sa Hristovim vaskrsenjem (a ne sa Njegovom smrću): „... koji se predade za grehe naše, i **ustade za opravdanje naše**“. (Rimljanima 4,25) I u Prvoj poslanici Korinćanima Pavle povezuje izbavljenje od greha sa Hristovim vaskrsenjem: „A ako Hristos ne usta, uzalud vera vaša: još ste u gresima svojim.“ (1. Korinćanima 15,17) Kako je opravdanje i izbavljenje od greha povezano sa Hristovim vaskrsenjem?

Hristovo vaskrsenje je, zapravo, potvrda Njegove nevinosti. Apostol Petar će reći o Hristu da Ga „Bog podiže, razrešivši veze smrtne, kao što ne beše moguće da Ga one drže“. (Dela 2,24) Zašto smrt nije mogla zadržati Isusa? Da li zbog toga što je bio Bog? U Jevrejima poslanici nalazimo da se Isus kao čovek nalazio u smrtnoj opasnosti, zbog čega se molio usrdno Bogu: „On u dane tela svojega moljenja i molitve k Onome koji Ga može izbaviti od smrti s vikom velikom i sa suzama prinošaše, i bi utešen po svojoj pobožnosti“ (Jevrejima 5,7). Da je sagrešio kao čovek, Isus bi propao kao i drugi grešnici, jer je „rođen pod zakonom“ (Galatima 4,4 u doslovnom prevodu), tj. podložan posledicama prestupa zakona kao i drugi ljudi. Hristovo vaskrsenje je dokaz da nije bilo u Njemu greha zbog kojih bi mogao ostati zauvek u grobu. Da je imao bilo kakav greh, Isus ne bi imao pravednost koja može biti pripisana niti data grešniku, jer ne bi mogao dati ono što ni sam ne poseduje. Hristova pravednost – potvrđena Njegovim vaskrsenjem – donela je, dakle, opravdanje celom čovečanstvu.

Ovo opravdanje i pravednost pripisana celom čovečanstvu neophodan je preduslov spasenja. Ono je promenilo pravni status čoveka, dajući pravo Bogu da sa čovekom postupa kao da je pravednik, da ga obasipa obiljem svoje ljubavi, milosti i dobrote, kao da mu to po pravu pripada. Zakon pravde glasi: „Svetlost se prosipa na pravednika“ (Psalam 97,11), ali zahvaljujući opravdanju celog čovečanstva, Bog „zapoveda svome suncu, te obasjava i zle i dobre, i daje dažd pravednima i nepravednima“ (Matej 5,45). Ovakvo Božje postupanje neophodno je da bi čoveka dovelo do pokajanja: „Ili ne mariš za bogatstvo njegove dobrote i krotosti i trpljenja, ne znajući da te dobrota Božja na pokajanje vodi“ (Rimljanima 2,4). Otkupljeni, opravdani svet uživa blagoslove koji po pravu pripadaju pravednicima: „Nenadmašnim darom svoga Sina, Bog je ceo svet okružio atmosferom blagodati isto tako stvarnom kao što je i vazduh koji kruži oko Zemljine kugle. Svi koji odluče da udišu tu životodavnu atmosferu živeće i uzrasti do visine rasta ljudi i žena u Isusu Hristu“ (White, 2010, 68).

„Opravdavši se, dakle, iz vere imamo mir s Bogom....“ Vera u činjenicu opravdanja, iskupljenja u Hristu, donosi mir. „Jer je On (Hristos) mir naš...“ (Efescima 2,14) Vera je i polazna tačka od koje grešnik prisvaja pravdu koja

mu je pripisana, da bi stekao iskustvo opisano u istom stihu, interpretiranom na prethodno učinjen način: „Opravdavši se, dakle, verom, imamo mir s Bogom...“ Naime, u Rimljanima 6,11-14, Pavle piše „...držite sebe da ste mrtvi grehu a živi Bogu u Hristu Isusu Gospodu našemu. Da ne caruje, dakle, greh u vašem smrtnom telu, da ga slušate u slastima njegovim; niti dajite udova svojih grehu za oružje nepravde; nego dajite sebe Bogu, kako koji ste živi iz mrtvih, i ude svoje Bogu za oružje pravde. Jer greh neće vama ovladati, jer niste pod zakonom nego pod blagodaću.“ Pavle poziva vernike da smatraju sebe mrtvima grehu, tj. da veruju da su sa Hristom i oni razapeti i time opravdani, pošto su primili pravednu platu za svoje grehe, „jer koji umre, bi opravdan od greha“ (Rimljanima 6,7). To opravdanje je promenilo njihov pravni status – „niste pod zakonom nego pod blagodaću“, zbog čega i greh više nema vlasti nad njima jer je blagodat koju Bog s pravom nudi opravdanom čovečanstvu jača od greha: „greh neće ovladati vama“, jer „gde se umnoži greh, onde se još većma umnoži blagodat“ (Rimljanima 5,20).

Zaključak

Ove dve interpretacije, dakle, međusobno se ne isključuju, već nadovezuju i dopunjuju. Iskustvo objektivnog, univerzalnog opravdanja čovečanstva prethodi veri i iskustvu individualnog opravdanja čoveka koji odluči da veruje. Tekst iz Rimljanima 5,1, shvaćen i na jedan i na drugi način, uklapa se u kontekst onog što je rečeno u prethodnom stihu, i u prethodnim poglavljima, i u celoj Rimljanima poslanici, i u najširem kontekstu Svetog Pisma.

Da li je Pavle imao u vidu jedno ili drugo ili oba moguća čitanja i razumevanja Rimljanima 5,1? Šta god da je naš zaključak, značenje koje proizilazi i iz jednog i iz drugog čitanja puno je smisla i u skladu sa istinama o kojima je Pavle tako mnogo pisao, a o kojima govori i cela Biblija. Pojmovi pripisane i date pravde su neraskidivo povezani, tako da pomenuti biblijski stih predstavlja genijalnu jezičku konstrukciju koja na jezgrovit način obuhvata i prošli i sadašnji i budući aspekt spasenja od greha i smrti, objedinjujući učenje o opravdanju i učenje o posvećenju i večnom spasenju.

Literatura

Biblija, Sveto pismo, prevod Đuro Daničić - Vuk Stefanović Karadžić
Stephen L. Harris, *Understanding the Bible: a reader's guide and reference*. Mayfield, 1980
Mathew Henry, *Bible Commentary*
Džordž Najt, *Rimljanima*, Preporod, 1999
Elet Vagoner, *Jevanđelje u Poslanici Rimljanima*, Preporod, 2017
Elet Vagoner, Alonzo Džons, *Galatima poslanica*, Preporod, 2017
Željko Stepanović, Vanja Stepanović, *Pravni aspekti pomirenja Boga i čoveka u biblijskoj perspektivi*, objavljeno u zborniku *Mir i pomirenje*, CEIR Novi Sad, 2018
Rick Strelan *Luke the Priest: The Authority of the Author of the Third Gospel* Ashgate, 2013
Suetonius, *Lives of the Caasars, Vol. 1*. Loeb Classical Library 31. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914
Ellen White, *Steps to Christ*, The Stanborough Press Ltd, Alma Park, Grantham, Lincolnshire, 2010.

VANJA STEPANOVIĆ[3]

JUSTIFIED BY FAITH OR JUSTIFIED BY CHRIST

Summary

The paper describes two possible interpretations of the well-known biblical verse from the Epistle to the Romans, which is often cited as one of the basic ones for the biblical teaching on justification by faith. It is proven that both interpretations are in accordance with the message of the Epistle to the Romans, and in general with the message of the Bible concerning salvation. While one of the interpretations points to the so-called ***imputed righteosness****, the second one points to the so-called* ***imparted righteousness****. And as the first precedes the second – both in time and in the cause-and-effect sense – these two interpretations are not mutually exclusive, but complement each other.*

Key words: *faith, justification, peace, righteousness*

3 Belgrade University, Faculty of Agriculture, vanja@agrif.bg.ac.rs

ДАВОР ЖАБАРАЦ[1]

ИЗВЕСНОСТ У ХРИШЋАНСТВУ

Резиме

Човек 21. века нарочито тежи томе да му све мање – више буде јасно, познато, извесно, сигурно. Савремени системи контролисања све више задиру у приватност и човекову интиму са циљем да предупреде било какву неизвесност. Стварање сигурног света, дакле, строго контролисаног света, јесте тежња савременог човека. Но, може ли се то до краја извести? Колико духовне величине могу утицати на то да људска слобода буде сачувана? Хришћанство нуди посебну перспективу (не)извесности која није насилна према човековој слободи. Напротив, хришћанство нуди могућност очувања и неговања слободе као највећег дара Божијег и иконе Божије у човеку. Хришћанска (не)извесност нуди перспективу вере, наде, љубави и спасења од смрти кроз Васкрслог Христа, кроз литургијски опит и доживљај читаве историје спасење од стварања света, преко Старог и Новог завета, до свеопштег Васкрсења.

Кључне речи: *извесност, неизвесност, вера, нада, смисао, спасење.*

Увод

Питање (не)извесности непрестано је актуелно за људско биће. Извесност и неизвесност се смењују без прекида. Свет је непрегледно поље неизвесности које ни једном бићу не нуди сигурност. Ником ништа није гарантовано осим пролазности. Сазнање о пролазности у човеку често буди неспокој и животни пут може учинити непријатним, чак неподношљивим. Са пролазношћу и неизвесношћу се ретко ко може помирити јер пролазност води ка растакању постојања и, строго природно посматрано, неминовно води у смрт, прекид постојања.

Један од путева у „извесност“ јесте религија која нуди потпуно другачију визију света од оне „по природи“ која нужно води биће у смрт. Снага религије лежи у чињеници да ***даје наду и смисао*** егзистенцији, конкретној личности која слободно, својом вером приступа у домен ***светог.***

Претходно назначена скица може се применити на већину религијских концепција. Још пре појаве Хришћанства многе културе и религијско-

1 Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Катедра за филозофију, davorzabarac81@gmail.com

философски системи су истицали да је неизвесност део животног пута. Још је Хераклит сажето изнео свој став о неизвесности када је изјавио ***да све тече***.[2] У том контексту занимљива је таоистичка традиција и став Лао Цеа да ***пут којим идемо није јасно зацртан и да закључци који изводимо нису потпуни***,[3] И природа и знање показују се крхки, несигурни, а самим тим и неизвесни. Толико незвесности говори и томе колико је пуно ***тајни***[4] око нас и у нама самима, а неке ***тајне су свете*** и у Хришћанству су неизоставне на путу боготражења у богопознања које у основи значи ***ићи за Богом***.[5]

Неопходно је јасно истаћи да Хришћанство себе не разумева као религију већ ***као начин постојања устројен по Божијој промисли***, који није обавезујући за све људе. Цркви се приступа слободно, без икаквих притисака, без насиља према људској слободи.

У редовима који следе изнећемо неколико суштински важних аспеката извесности у Хришћанству. Први слој јесу ***вера и нада***, потом ***спасење кроз Васкрсење,*** затим ***историјски континуитет постојања Цркве и важност литургијског сабрања,*** уз бројна назначења страха и неизвесности који су свакако присутни и код људи Цркве.

Вера и нада

„Вера је основ чега се надамо, потврда ствари неведљивих“ (Јев 11,1). У Посланици Јеврејима снажно је истакнута нераскидива повезаност вере и наде. Ипак, пут до наведеног става био је изузетно турбулентан у свом историјском ходу. Поврх свега, долазимо до ***вере*** а не и ***сигурности.*** Но, додатно питање, пре него наставимо даље, због чега се упорно инсистира на извесности, сигурности? Да ли је можда реч о страху од смрти, страху од нестајања?

Почећемо од библијске традиције[6] и означити репрезантативна места која говоре о вери и нади али и о мучним тренуцима егзистенције кроз које

2 F. Koplston, *Istorija filozofije I (Grčka i Rim)*, Beograd 1988, 74-75.

3 Лао Це, *Тао-те кинг (Џинг) (Књига о животном путу и исправности),* превод и адаптација Милош Вучковић, Београд 2017, 7.

4 В. Јеротић снажно наглашава присуство тајни и у светом и профаном уз истицање једне посебне тајне у човеку коју је сматрао најдубљом и исконском, а то је човекова потреба за Богом и савршенством. В. Јеротић, *О тајни,* Београд 2017, 13.

5 Г. Флоровски нам тим речима „ићи за Богом“, преноси тумачење св. Григорија Ниског који појашњава библијску епизоду у којој Мојсије нестрпљиво жели да види Бога а види само „леђа Божија“ - св. Григорије истиче да је реч о нечем другом и узвишенијем, да то заправо значи да је истинско богопознање идење за Богом, а „онај који иде за неким, тога, за којим се виде леђа... и да то значи да нас тако води за Собом... не настој да пред вођом станеш лицем к лицу, зато што ће тада твој пут нужно ићи у супротну страну, - добро се не уноси у лице Доброме, него иде за њим“. Г. Флоровски, *Источни Оци IV века”,* Врњачка Бања 2003, 134.

6 Овде је важно назначити да је Библија књига Цркве. Ипак, библијским текстовима се прилази на више начина. Овом приликом напомињем ***историјско-критичку методу*** са

пролази свака личност. Кроз изабране наративе показаћемо да се непрестано преплићу извесност и неизвесност. Говор о (не)извесном у хришћанству има за циљ и да укаже да Црква није просто некаква збирка догматских одлука или прописа којих се хришћани слепо придржавају. Хришћанин је такође човек који греши али се и непрестано освешћује на свом животном путу који је и пут боготражитеља, истинотражитеља и смислотражитеља.

Библијски наратив о Адаму и Еви, Рају и изгнању из истог приказује првобитно стање „сигурности", „безбедности" и губљење исте. Рајско стање је оно стање пре прародитељског греха и карактерише га безбрижност. Будући да је човек обдарен слободом, свет првобитне извесности био је само релативно сигуран. Прве бриге и страхови појављују се после „отварања очију" и доласка до плода који је носио са собом сазнање и разлучивање добра и зла. Слободна одлука да се куша „знање" укинула је безбрижност и увела људско биће у димензију неизвесности, у нестабилно и нејасно стање. Убрзо је укинуто стање не-старења, уведене су кожне хаљине и прародитељи су се нашли у свету брига, мука и страхова. Више нису уживали сигурност и безбедност. Начин постојања је квалитативно промењен. Нарушен је првобитни тоталитет и започео је ход у времену који подразумева постојање будућности која никако не може бити сигурна, нити се може предвидети, премда се човек хиљадама година трудио да „завири у будућност".

Следећи библијски наратив у којем се преплићу извесно и неизвесно, поверење и сумња, јесте епизода о свеопштем потопу и Нојевој барци.[7] Суптински важан моменат који претходни изградњи барке јесте јављање Бога који се обраћа Ноју у сну и упућује га детаљно шта је потребно да уради и због чега је то потребно да уради. Ноје на ***темељу поверења/вере*** у живог Бога који делује у свету, прати Његова упутства чији је крајњи исход био изградња барке која је ту ради спасавања од непосредне животне опасности која ће трајати 40 дана и ноћи. Будући да се се речи Божије обистиниле поверење и вера су расли и то на личном планом између Бога и човека. Између Бога и човека створен је завет, обећања су дата са обе стране. За човека је говор Божији био гаранција истинитости нечега. Временом се одомаћио став да је реч о пријатељу, чак рођаку.[8]

Но, претходно поменути став о поверењу и вери не би био могућ да није реч о истини као сусрету две личности. Бог је личност која се открива и која делује у историји.[9] Бог је битно делатна личност и Он иницира склапање

циљем да се одагна било какво обожавање литературе. Другим речима, библијски текстови подлежу егзегетским захватима. У том смислу постоје различите егзегезе које се занимају за различите слојеве (археологију, дословни смисао, типолошки смисао, психолошки смисао текста итд.).

7 Пост 6

8 Д. Жабарац, *Старозаветни монотеизам I,* Одбор за просвету и културу епархије пожаревачко-браничевске, Пожаревац 2011, 7.

9 Исто, 8.

Старог и Новог завета. Није човек сам са собом створио некакве завете којих ће се слепо држати до „краја света“, што год то све значило. Реч је о динамичном односу између Бога и људи који не гарантује позитиван исход за човека (и за Бога?). Завет није био безличног карактера. Израиљ зна са ким је у Савезу/Завету, са Јахвеом.[10]

На путу спасења, кроз однос са Богом, човек је требало да научи шта је жртва, важност исте и њен смисао. Показаће се да је централна тачка тог комлексног пута опет питање поверења јер извесности није било у највећем броју случајева.

Библијска прича о ***Жртвовању Исака*** управо говори о томе. Но, пре него се усмеримо на исту, битно је напоменути да је Аврам, Исаков отац, имао поверења у Божије речи да ће добити сина иако је у поодмаклој старости.[11] Речи Божије прати испуњење истих, што указује на истинитост онога који говори док поверење човека у/и Бога све је снажније и стабилније. Дакле, човеку речи Божије које се обистињују постају део човековог личног искуства и на тај начин се учвршћује веза између човека и Бога.

Жртвовање Исака говори о нечему што Аврам свакако није очекивао, а то је одрицање од свог сина којег је добио у касној старости. Бог је најпре учинио могућим да Аврам и Сара добију сина, а када је одрастао, тражио је од Аврама да свог сина принесе на жртву, дакле да га се одрекне и то на начин који подразумева насиље, као жртвени принос. Аврам је због позитивног искуства стекао поверење у Бога и, претпостављамо, веровао да Бог зна шта ради и због чега од њега тражи жртвовање сина Исака. Вера је била на испиту који се не може адекватно објаснити ни исцрпети било којом аналогијом јер је захтев био тежак – жртвовати сопствено дете! Како се приближавао час приношења жртве и напетост је расла. Аврам и Исак су били сами без уобичајеног присуства животиње која је у тадашње време жртвована. Ни за Аврама, ни за Исака није било извесности са позитивним исходом. Аврам је био спреман да жртвује Исака, а самим тим би и свој живот уништио. То је била једина извесност за њега тада. Екстремно непријатна извесност уништења живота. Исакова извесност била је суочавање са смрћу.

Ипак, Бог се опет показао као делатан и спречио је жртвовање људског бића. Будући да овакво испитивање вере не може бити најављено, читава ситуација била је испуњена нејасноћама, бројним питањима која се односе на смисао постојања, тражење разлога за невероватан захтев да се жртвује људско биће. То је била ситуација са изузетним набојима страха и тоталне неизвесности. Са дистанце посматрано, то је сада испитивање човекове вере. Тако се евидентира и тумачи у савременом свету. Ако се пак осврнемо око себе и пажљиво посматрамо свет, можемо пронаћи мноштво примера који

10 Исто.
11 Пост 18.

се уклапају у приказани библијски наратив. Само што данас имамо јунаке који носе друга имена и који жртвују нешто друго, а особито време као егзистенцијалну категорију.

Прича о Мојсеју је такође један од примера преплитања извесности и неизвесности. Било је упитно да ли ће Мојсеј уопште и преживети по рођењу а потом своје детињство и младост проводи на египатском двору, да би се касније нашао у ситуацији да чује глас Божији и говори са Оним Који Јесте. Напослетку, Јахве шаље Мојсеја поново у Египат да ослободи Израиљ из стања ропства и поведе га ка „обећаној земљи". Оно што је карактеристично за наратив о Мојсеју и догађају ***Изласка*** јесте Божје интервенисање у историји које се касније назвало ***чудима.*** То нису била некаква маргинална збивања већ озбиљне цивилизацијске промене чија је основна последица била кристализација монотеизма. У читавом процесу стварања монотеизма створен је ***темељ поверења у Бога*** који је делатан и који не оставља људско биће да пропада иако је човек веома често на тешким егзистенцијалним искушењима.

Наиме, извесност у јудејској и хришћанској традицији темељи се на конкретним божанским интервенцијама, односно, на Божијем откривењу.

На овом месту је подесно означити важну дистинкцију између ***извесности*** и ***сигурности***. Не би требало поистовећивати ***оно што је извесно*** и ***оно што је сигурно.*** Оно што је извесно може се догодити али и не мора. С друге стране, сигуран исход је потпуно детерминишући по свом карактеру. Реч је о нужности, о немогућности да се било шта промени. Појмови се често употребљавају синонимно али не би требало. Мојсеј није био сигуран у себе иако је разговарао са Јахвеом. Сумњао је у своје способности и да је уопште кадар да крене у подухват ослобађања робова из Египта. Може се претпоставити да Мојсеј није ни могао замислити себе како стоји пред фараоном и испоставља захтев који је неприхватљив владару коме су робови неопходни за функционисање друштва на тадашњем цивилизацијском нивоу развоја.

Веома је занимљиво да Мојсеј пита Бога за Његово ***име***[12] због тога што ће и њега народ који је у ропству питати у чије име долази. Дакле, био је важан идентитет Бића које шаље Мојсеја да обави тежак задатак. „Ја сам онај који јесам" открива Себе Мојсеју и указује да је Он Бог отаца који претходе његовом рођењу: Бог Аврама, Исака, Јакова. Све то указује на историјски континуитет Његовог постојања и наглашава да није то некаква непозната безлична сила већ Бог њихових отаца који су дошли до Мисира (Египта) и у неколико генерација живели као слободни људи а после државних превирања су се нашли у ситуацији да постану робови. Од суштинске важности било је објаснити ***ко је тај Бог*** који шаље Мојсеја у Египат. Мојсеј није сигуран у себе али креће на пут јер му Јахве говори да ће бити са њим. Свако чудо које

12 Детаљније о важности имена и откривењском карактеру имена ЈАХВЕ: Д. Жабарац, *Старозаветни монотеизам I*, 4 - 11.

се догодило у Египту, свака штета која је погодила само египатски народ а Израиља је остајао нетакнут, све је то утицало на формирање свести код народа да је Бог, у чије име Мојсеј долази, заиста прави, живи Бог који има намеру да их ослободи ропства и подари им слободу. С једне стране је Египат претрпео разне пошасти, а с друге стране, исти ти немили догађаји јачали су веру у Бога код Израиљаца. Како је пролазило време били су све више сигурнији у себе јер је Бог уз њих. Поменута збивања била су предуслов за оно што ће уследити – ***Излазак***.

Извесност одласка из ропства била је неупитна. Било је само питање времена када ће се то догодити. Но, важно је истаћи да робове није чекала никаква сигурност изван Египта. Напротив, тада је живот постао још несигурнији али слободан. Један део народа је чак хтео да се врати у Египат јер је имао осигуран бар један оброк. Дакле, није било никакве лагодности после напуштања Египта. Требало је прихватити слободу и живети слободно, постати одговоран. Но, бивши робови нису били сами. Мојсеј их је водио, а њега је водио Бог. Читава заједница, која свакако није била компактна, ни јединствена, темељила се на поверењу, не на унапред припремљеним сигурним системима. Такође, оно што је приметно, библијска визија света није била антропоцентрична већ се темељила на ***заветима*** између Бога и људи. Реч је о некој врсти делатне сарадљивости Бога и човека која ће свој зенит достићи у оваплоћењу Сина Божијег, Његовом страдању, Васкрсењу и Вазнесењу.

Поменути увид са собом носи корективни потенцијал за савременог човека који све агресивније покушава да се отргне од Бога иако га Бог ни на какав начин не ограничава. Последице савременог антропоцентризма јесу отуђење, обезличење света, дехуманизација итд. Оријентир и тачка ослонца, глобално гледано, јесте човек, егоистичан човек, Ја без Ти. Само такав човек је био кадар да друго људско биће претвори у капитал, у ресурс или да наведе другог да себе види као капитал и себе понуди на тржишту. У даљем развоју долазимо до нужног израбљивања људских бића иако је одавно укинут робовласнички систем. Питање које се само намеће гласи: да ли је људско биће уопште напредовало у последњих 10 000 година?

Но, да наставимо даље. Да погледамо шта је још тиштило људе библијских времена. Израиљ, народ који се константно селио, готово стални номади, коначно су нашли своју „земљу меда и млека“ и стационирали се. Временом су постали држава која је имала своје успоне и падове. Укратко се присећамо – Израиљ је био у стању трпљења, непрестане неизвесности, претрпели су вишевековно ропство, уз Божију помоћ кренули у слободу и дошли до региона који им је омогућио пристојан живот, Очекивано би било да је изабрани народ задовољан што више није у опасности. Онда су дошли до изражаја дубоко људски моменти који су показали да се и изабрани народ може поново наћи у озбиљним проблемима и опет отићи у ропство.

Дакле, ништа није било апсолутно извесно, ништа није било сигурно и гарантовано. Између Бога и Израиља стајао је и стоји ***Стари завет*** са својим начелима, од којих је нашироко позната збирка ***Десет Божијих заповести - Декалог.*** Поменута збирка закона садржајно је укључивала детаљан опис регулисања међуљудских односа уз снажан етички набој који је укључује јасно разликовање добра и зла.

Свако одступање од Декалога значило је и одступање од Јахвеа који није престао да буде делатни Бог који је учинио да Израиљ опстане и даровао му прегршт могућности. Другим речима, није постојала никаква гаранција, сигурност за Израиљ да земља у којој су се настанили буде њихово коначно одредиште. Свако удаљавање од Јахвеа и приклањање неким другим култовима значило је срозавање изабраног народа. У том контексту се појавила и теологија старозаветних пророка који су оштро критиковали владаре који су свесно и намерно одступали од Јахвеа, као и сваки неморал и изопачења која су се појављивали у друштву.[13]

Један део библијске грађе чине Псалми, богонадахнуте песме Израиља које се традиционално приписују цару Давиду иако је касније утврђено да није он аутор целе збирке од 150 песама. Псалми су нам драгоцени за нашу тему о извесности и неизвесности због тога што у песничким заносима проналазимо мноштво израза који се односе на различите проблеме са којима се суочавао тадашњи човек а са којима се суочава и савремени човек. Реч је о страховима, недаћама, изливима туге и радости. Илустративно, навешћемо нека репрезентативних места која могу послужити за даље промишљање.

Псалам 10

Зашто, Господе, стојиш далеко, кријеш се кад је невоља?
С охолости безбожникове муче се убоги; хватају се убоги пријеваром коју измишљају безбожници.
Јер се безбожник дичи жељом душе своје, грабљивца похваљује.
Безбожник у обијести својој не мари за Господа; „он не види". Нема Бога у мислима његовим.
Свагда су путови његови криви; за судове твоје не зна; на непријатеље своје нечке ни да гледа.
У срцу својем вели: „Нећу посрнути; зло нећке докти нигда".
...
Устани, Господе! Дигни руку своју, не заборави невољнијех.
Зашто безбожник да не мари за Бога говорећи у срцу свом да ти нећеш видјети?

13 Најгласнији и најоштрији критичари међу старозаветним пророцима били су Амос, Исаија, Осија, Јеремија итд. Већина старозаветних пророка је овоземаљски живот завршила мученичким страдањем.

Ти видиш, јер гледаш увреде и муке и пишеш их на руци. Теби предаје себе убоги; сиротом ти си помоћник.
Сатри мишицу безбожноме и зломе, да се тражи и не нађе безбожност његова.
Господ је цар свагда, довијека, нестаће незнабожаца са земље његове.
Господе! Ти чујеш жеље ништих; утврди срце њихово; отвори ухо своје.
Да даш суд сироти и невољнику, да престану гонити човјека са земље.

Библијског и савременог човека мучили су готово идентични проблеми. У претходним стиховима је назначено трпљење због неправде. И данас има много неправде. Можда и више него у библијским временима. То тек треба процењивати. Но, значајно је приметити да је разлог неправде довођен у везу са одрицањем од Бога или негирањем да Бог уопште делује у свету. Онај који се одлучује да чини нешто неправедно као централну тачку свог живота има само себе, своје жеље и нагоне. Друго људско биће му ни најмање није важно. Они који трпе неправду су у сталној нелагоди, неизвесност опстанка је свакодневна и једино им је преостала нада у Божију помоћ који се у историјском ходу показао кадрим да избави читав народ из ропства. Исправити неправду коју чине неки локални појединци требало би да буде још лакше. Ипак, ствари нису никад биле тако једноставне и избављење некад и није долазило, чак ни утеха. Управо о томе говоре стихови ***Књиге проповедника***[14] која на први поглед зрачи песимизмом.

„Опет видјех све неправде које се чине под сунцем, и гле, сузе онијех којима се чини неправда, и немају ко би их потјешио, ни снаге да се избаве из руку оних који им чине неправду; немају никога да их потјеши.“

Проповедник 4, 1

Претходно наведени увид једноставно доводи у питање смисао живота ако је тако тежак, препун страхова, неправди и неизвесности. Управо због тога аутор Књиге проповедника и започиње исту тврдњом да је све таштина над таштинама, да је све бесмислено и да се ништа ново не догађа под Сунцем (Проп 1, 1).

Питање смисла се не може заобићи. Но, значајно је нагласити да би требало разматрати питање смисла у плуралу. Свако проналази свој смисао на себи особен начин, Наравно, много тога зависи од животног контекста, времена у којем неко живи, његових мотива итд. Иако је често разматрано (сматрам да није довољно), питање Другог светског рата и свеопшта запитаност: где је био Бог или због чега је то допустио? – требало би приметити сличност са стиховима из Књиге проповедника и ужасавајућих догађаја рата. Просто, нема утехе! Све се, према речима В. Франкла, сводило на неумољиву борбу за свакодневни хлеб или за очување и спас

14 Књига проповедника припада тзв. *Хохма* литератури, књигама мудрости Старог завета.

голог живота, сопственог или живота својих пријатеља.[15] Зар то не подсећа и на сурову данашњицу?

Неизвесност је основно обележје цивилизације. О томе нас изнова и изнова учи историја која не мора да се понавља. Прича о понављању историје дубоко у себи руковођена је поривом за смислом, за нечим што би ипак било извесно. Стога постоје потраге за обрасцима, шаблонима догађаја, концептима нужности, чак се инстистира на вештачки створеним детерминантама како би се добио жељени исход. Ипак, људска бића се опиру контроли и границе широм света се могу померати и померају се, како споља тако и изнутра. Будући да већина светске популације није у стању да прихвати слободу као феномен непрестаних промена и егзистенцију без сигурности, веома често се у било какав рад или међуљудске односе полази са претпоставком смисла. Међутим, да ли је то оправдано предразумевање? Назначили смо ратна, али и свакодневна страдања – какав смисао се ту може пронаћи? Можемо истраживати узрочно-последичне везе догађаја.

Особито је занимљива претпоставка смисла, као полазна тачка, у међуљудским односима. Човек је обдарен слободом и не може се очекивати да ће друго људско биће реаговати на начин који ја сматрам смисленим. Свако има своју истину, сопсвени смисао и свако ће бранити своју истину, свој систем вредности за који је уверен да је исправан. Ако имамо претходни низ реченица у виду, требало би да се запитамо да ли су мир и стабилност у свету уопште могући осим ако се не врши насиље над слободом. Милијарде је људских душа и исто толико истина и смислова.

Васкрсење, историја и спасење

У претходном делу излагања назначени су и коментарисани библијски наративи Старог завета који осликавају питање извесности и неизвесности. У Новом завету су Бог и човек још присније и то не на било какав начин већ личносно. Син Божији се оваплотио у конкретној личности Исуса Христа и квалитативно мења цивилизацијске вредности кроз своју делатност, Страдање, Васкрсење и Вазнесење.

Наравно, сада је много тога јасније са временске дистанце. Међутим, у време када је Исус живео постојале су углавном забуне, погрешна схватања у вези Њега. Св. апостол Јован истиче да Исус заправо уопште није био прихваћен, нарочито не на својој постојбини: „*К својима дође, и своји га не примише“* (Јн 1, 11). Но, исти апостол већ у следећем стиху указује на сотириолошки аспект који се односи само на оне који су прихватили Исуса Христа као оваплоћену Реч Божију: *„А они који га примише даде им власт да буду синови Божји, који вјерују у име његово“* (Јн 1, 12). Дакле, ***онај који***

15 V. Frankl, *Zašto se niste ubili*, Kontrast, Beograd 2019, 16.

верује улази у сферу извесности и бива спасен од смрти јер заједница са Сином Божијим који је страдао и Васкрсао значи спасење од смрти.

Личност Исуса Христа и његова делатност били су интригантни догађај у своје време (мада ништа мање и данас). Он је у очима јудејске традиције био претња већ формираној визији света. С тим у вези, водеће личности јудејског клира осећале су нелагоду појавом и делатношћу Исуса Христа којег је пратио све већи број људи. Јеврејско свештенство је настојало да одржи своју визију света, сопствену извесност и због тога је Исус био тај који представља опасност, онај који крши и ниподаштава дуго изграђивану традицију.

Напетости постају још веће и ситуација се посебно заоштрава када Исус каже за себе да је пут, истина и живот, пто експлицитно налазимо у Јеванђељу по Јовану: „*Исус му рече: ја сам пут и истина и живот; нико неће доћи к Оцу до кроза ме*“ (Јн 14, 6). Поменутим ставом ***Исус*** недвосмислено указује на Себе као на ***нову извесност*** која се не подудара са традиционалном, ***старом извесношћу.*** У Исусовим речима налази се и снажан сотирилошки набој. олазак Оцу је финални део пута хришћана и има сотиролошки значај. Најједноставније, „доћи Оцу“ значи спасење, живот вечни. Међутим, до тог циља стиже се „кроз Исуса Христа“ који је „пут, истина и живот“.[16]

Спасење нуди нову перспективу историје. Историја се у хришћанству не доживљава циклично. За хришћане, историја има свој ход који има конкретан циљ – Царство Божије. Историја, која подразумева време, самим тим пропадање и смрт, биће прекинута божанском интервенцијом која ће се огледати у Христовом Другом доласку: *„…дођи ћу скоро! Амин! Да, дођи Господе Исусе“ (Откривење 22, 20).*

Хришћанство је незамисливо без богослужбеног живота чији је темељ управо Исус Христос и догађај Тајне вечере где се заједница Исусових ученика/апостола окупила око свог учитеља. Сви они заједно установљују будућу литургију која је сотириолошког карактера. Христос поистовећује своје Тело са Хлебом и своју Крв са Вином дајући својим ученицима удео од Себе. Света тајна постаје извесност за једног хришћанина који долази у Цркву да се причести и остварује заједницу са Христом и другим људима у Светом Причешћу. То не значи да је хришћанин слеп или не жели да види друге и другачије извесности око себе. Истински хришћанин не ниподаштава свет око себе али је свестан његове временитости, пролазности и смртности. Стога је акценат хришћана на непролазном и вечном које је усвојено у тајни вере.

Не би требало мислити да нема сумње међу хришћанима. Наравно да је има. То је нормално. То значи да се преиспитује вера и показује да слобода остаје нетакнута као икона Божија у човеку. Човек само слободно може постати хришћанин, никако другачије. Наравно, увек је проблем ако

16 D, Žabarac, “Christianity and Taoism - Common Horizons: Puth, Truth and Life”, *Religion in late modern society*, Niš, Požarevac 2022, 161.

неко фанатично живи хришћанство. Иначе је фанатизам проблем на сваком месту, не само у Цркви. О томе тек треба писати.

Литургијска заједница јесте заједница окупљена око епископа који је икона Христова. Управо то што је хришћанство литургијска заједница даје потпору сваком појединачном верујућем човеку. Он схвата да није сам, да прима и даје љубав и утеху, да се заједнички спасава са другим хришћанима. У том контесту очекивано је да ће се увећавати степен извесности и осећај сигурности код хришћанина. Заједничарење са Богом и другим људима у светим тајнама подстиче једну извесност коју свет изван Цркве не познаје у њеној пуноћи. Хришћанска извесност, која се темељи на дубокој свесности да је овај свет пролазан и да смо само гости у свету, може породити само љубав и добре плодове.

Савременом човеку хришћанство може понудити утеху, пробудити веру и наду и омогућити спасење. Питање је само на чему човек жели да се заустави (да ли се и може зауставити када осети да љубав прожима његово постојање?), Свакако да хришћанство има снажан терапеутски потенцијал, као и многи други религијски концепти (ако сведемо хришћанство на ниво религије). Свакако то није новост. Хришћанство је свакако нашло своје место и употребу у психотерапији.[17] Међутим, циљ хришћанства није давање утехе. То је само стављање облога на рану. Циљ хришћанства јесте спасење од смрти, вечни живот који дарује само Бог који је Света Тројица.

Кратак осврт

Извесност и неизвесност се непрестано преплићу и лако се долази до стања неизвесности. У историји цивилизације није било сигурних времена. Егзистенција је увек била угрожена. Понекад се чини да људско биће није схватило лекције историје која нас непрестано подсећа да смо слаба и крхка бића. Но, једна од константи, која се провлачи кроз историју, јесте човекова тежња да предупреди оне моменте који му живот могу учинити тешко подношљивим. Данас смо стигли до тачке свеопштег контролисања људи и довели у питање смисао постојања слободе као највећег дара од Бога човеку. Разумљиво је постојање страхова и брига који су се намножили током времена, али је тешко прихватити уништавање иконе Божије у човеку – слободе.

Хришћанство покушава да остане аутентично у савременом антропоцентрично-капиталистичком свету и позива људе на другачији начин постојања, на другачији тип извесности која ослобађа људска бића од страхова и брига, које се углавном односе на материјалне вредности. Хришћанство светотајински упућује човека у метафизичку реалност од које

17 Детаљније о односу психотерапије и религије: E. Fromm, *Psihoanaliza i religija*, Narodna knjiga, Beograd, 1998.

зависи постојање уопште. Оријентир и тачка ослонца у хришћанству јесте Васкрсли Господ Исус Христос који је ***пут, истина и живот.*** Васкрсење јесте победа живота над смрћу и стога је заједничарење са Васкрслих Христом, почев од ***крштења,*** пут спасења. Хришћанско виђење историје је такво да се не понавља, није циклично. Историја ће имати свој крај и то не природним следом догађаја, већ Божијом одлуком да поново дође, суди живима и мртвима и васпостави Божије Царство.

Утеха је само један део укуса хришћанства. У својој пуноћи, Црква нуди спасење које се само слободно може изабрати. Хришћанин живи своју извесност кроз веру и наду да ће бити спасен, да ће га Бог који је Љубав, пригрлити уз Себе и на тај начин даровати живот вечни. Такође, хришћанство не негира све остале системе извесности око себе, али је дубоко свесно привремености истих.

Литература

Свето писмо Старог и Новог завета, превод: Ђуро Даничић и Вук Караџић, Београд, 2004.

Жабарац Давор, *Старозаветни монотеизам I,* Одбор за просвету и културу епархије пожаревачко - браничевске, Пожаревац 2011

Јеротић Владета, *О тајни,* Београд 2017.

Лао Це, *Тао-те кинг (ћинг) (Књига о животном путу и исправности),* превод и адаптација Милош Вучковић, Београд 2017.

Флоровски Георгије, *Источни Оци IV века,* Врњачка Бања 2003

Frankl Viktor, *Zašto se niste ubili,* Kontrast, Beograd 2019.

Fromm Erich, *Psihoanaliza i religija*, Narodna knjiga, Beograd, 1998.

Koplston Frederik, *Istorija filozofije I (Grčka i Rim),* Beograd 1988.

Žabarac Davor, "Christianity and Taoism - Common Horizons: Puth, Truth and Life", *Religion in late modern society,* Niš, Požarevac 2022.

DAVOR ŽABARAC[18]

CERTAINTY IN CHRISTIANITY

Summary

The man of the 21st century especially strives for everything to be clear, known, and certain. Modern control systems are increasingly encroaching on privacy and human intimacy to prevent any uncertainty. The creation of a safe world, therefore, a strictly controlled world, is the aspiration of modern man. But can it be carried out to the end? How much can spiritual greatness influence the preservation of human freedom? Christianity offers a special perspective of (un)certainty that is not violent towards human freedom. On the contrary, Christianity offers the possibility of preserving and nurturing freedom as the greatest gift of God and the icon of God in man.

Christian (un)certainty offers the perspective of faith, hope, love, and salvation from death through the Risen Christ, through the liturgical experience and experience of the entire history of salvation from the creation of the world, through the Old and New Testaments, to the universal Resurrection.

Keywords: *certainty, uncertainty, faith, hope, meaning, salvation.*

18 University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Department for Philosophy, davorzabarac81@gmail.com

ŽELJKO STEPANOVIĆ[1]

BOG ILI KREDO

Rezime

U radu se suprotstavljaju pojmovi vere i veroispovedanja ili, u širem društvenom kontekstu, gajenja i izražavanja određenih mišljenja. Razmatra se i kako bi se sa pravne i biblijske pozicije trebalo postaviti prema različitim mišljenjima i verovanjima; takođe, šta sve obuhvata sloboda misli, savesti i veroispovesti, i kako Sveto pismo, ali i pozitivno pravo Republike Srbije štite ovu slobodu. Ukazuje se na moguće zloupotrebe i druge loše posledice kodifikacije verovanja jedne verske zajednice, i kako ispovedanje kreda postaje surogat istinske vere i pobožnosti.

Ključne reči: *vera, veroispovedanje, kredo, sloboda savesti.*

Sloboda misli, savesti i veroispovesti prirodno je i Bogom dano pravo čoveka. Ono je u skladu sa najvišim načelom u pravu – načelom pravičnosti (Lukić, Košutić, 2003: 467), iz kojeg proističe čitavo pravo (Ulpianus, Digesta 1,1,1,1), što ga stavlja iznad normativnog poretka države; ono bi, zapravo, trebalo da bude osnovni izvor prava (Romac, 1988: 377). Da bi se ovo pravo ispoštovalo, potrebno je dosledno sprovoditi princip odvojenosti crkve od države. Neophodno je preispitati pozitivnopravna rešenja i prakse u Republici Srbiji koje krše taj princip ili ne priznaju prirodno pravo na slobodu veroispovesti, u nekim njegovim dimenzijama.

Posmatrajući američko društvo s kraja XIX veka, koje je težilo da nametne određene religiozne prakse državnim zakonima, Alonzo Džons, veliki borac za slobodu savesti i veroispovesti, izrekao je sledeće zastrašujuće proročanstvo: „Dolazi dan, i nije daleko, kada će autokratija, nadmoćnost i krutost zakona vlasti, ujedinjena crkva i država, pa i same crkve, svi stajati ujedinjeni i pokretani istom mišlju, zahtevati pokornost i uniformnost u religiji, i uništiti svaku naznaku individualnosti u tom pogledu, kao i svaku vrstu prava na nju.“ (Džons, 2016: 61)

Ovo proročanstvo se, po rečima Jovice Trkulje, stručnjaka za ustavno pravo, uveliko ispunjava, i to na globalnom nivou: „U savremenim društvima ostvarena je invazija autoritarnih poredaka na autonomiju i ličnost pojedinca. Ona se realizuje ili putem REPRESIVNIH ili putem MANIPULATIVNIH mehanizama: države, političkih partija i drugih institucija, masovnih medija (industrije svesti

1 CEIR, Srbija, zeljkostepanovic7@gmail.com

koja kreira svest ili čak podsvest ljudi), porodice, obrazovanja, nauke, umetnosti i crkve. Rezultat delovanja ovih otuđujućih mehanizama jeste nezdravo društvo u kojem je na delu: 'alijenacija u funkciji eksploatacije', 'jednodimenzionalnost' i 'serijalizovanje ljudi', 'represivna tolerancija' i 'preventivna kontrarevolucija', 'bekstvo od slobode', 'diktatura nad potrebama', 'industrija svesti' i 'ribarenje ljudskim dušama' (Šušnjić, 1995). Drugim rečima, u modernom društvu ostvaruje se invazija savremenog poretka na autonomiju i ličnost pojedinca. Jer poredak mora da stvori ljude koji će odgovarati njegovim zahtevima, podanike koji su prividno nezavisni i slobodni, spremni da čine ono što se od njih očekuje. Ovo je PLANETARNI TREND…" (Trkulja, 199: 53, 54; 84, 85).

Kako se suprotstaviti ovom trendu? U Bibliji nalazimo poučne primere iz istorije, kao i pravni osnov za slobodu misli, savesti i veroispovesti. Pravna teorija, takođe, poznaje učenje o prirodnim neotuđivim pravima, datim od Boga ili jednostavno postojećim po prirodi stvari. To su tzv. ljudska prava, koja „nisu pozitivnopravnog već moralnog porekla. Ona proističu iz normativnog poretka koji je iznad države i država ih mora poštovati bez obzira na to da li ih je izričito prihvatila (da li je na to izričito pristala)" (Paunović, 2002: 10; Dimitrijević, Paunović, Đerić, 1997: 26). Razmotrićemo na čemu Sveto pismo temelji prirodna, bogomdana prava čoveka i kojim se savremenim pravnim rešenjima ova prava štite.

Pravni osnov slobode misli, savesti i veroispovesti u Bibliji

Prva zapovest Dekaloga, tj. Deset Božjih zapovesti, govori o individualnosti, ali i o tome da niko nema pravo da drugome određuje ili zapoveda šta će verovati, učiti i govoriti. Prvoj Božjoj zapovesti prethodi preambula, poput onih sadržanih u savremenim ustavima, koje objašnjavaju na čemu se temelji konkretan pravni akt. U slučaju Dekaloga, ta preambula glasi: „Ja sam Gospod Bog tvoj koji sam te izveo iz zemlje egipatske, iz kuće ropstva" (2. Mojsijeva 20,2) Bog se prvo otkriva kao spasitelj. Egipat je simbol života u grehu. Bog se otkriva kao spasitelj od ličnih greha kojima je čovek robovao. Činjenica spasenja rađa i moralnu obavezu poštovanja moralnih principa datih od Boga, Spasitelja, principa koji otkrivaju Njegov karakter, a opisani su u Dekalogu. Ali i više od toga, ova preambula upućuje i na jedinu silu kroz koju čovek može držati ovaj zakon, Božju silu, koja se otkrila u spasenju jevrejskog naroda od egipatskog ropstva.

Prva Božja zapovest glasi: „Nemoj imati drugih bogova osim mene" (2. Mojsijeva 20,3). Ona govori o individualnosti, obraćajući se svakom pojedincu. Bog jedini ima pravo na prvo mesto u čovekovom životu i službi, jer je jedini On – Stvoritelj i Spasitelj – toga dostojan. Niko drugi, dakle, nema pravo da zauzme to mesto, što znači da ova zapovest zabranjuje pojedincima, porodici, društvu, političkim strankama, masmedijima, ali jednako tako i crkvama, verskim zajednicama i državi da zauzmu prvo mesto u čovekovom životu ***time***

što će mu zapovedati ili određivati šta će verovati, učiti i govoriti drugima. Niko od njih nema pravo uništavanja te individualnosti njenim podređivanjem sebi umesto samo i jedino Bogu (Stepanović, 2022: 158-159). Savest podređena samo Bogu i Božjoj reči (Svetom pismu - Bibliji), ne bilo kojoj osobi, ne savest podređena porodici, ne savest potčinjena crkvi ili verskoj zajednici, ne savest potčinjena političkoj stranci, ne savest potčinjena izveštajima masmedija, ne savest potčinjena naciji, ne savest potčinjena državi. Samo je tada savest slobodna kada nije potčinjena nikome i ničemu osim Bogu. Ovo podrazumeva i da „U pitanjima savesti većina nema nikakvu vlast" (Aubigné, 691), tako da većina građana neke države ne može da odluči nešto čemu treba neko da se pokori ako mu je to protiv savesti. Čovek je stvaranjem i otkupljenjem Božji. Kako je on stvoren kao moralno, a time nužno i slobodno biće, činjenica Božjeg stvaranja i otkupljenja ne oduzima čoveku slobodnu volju i čovek može da izabere da ne postupa po Božjoj volji. Ali je moralna struktura čoveka takva da samo potčinjenost savesti Bogu donosi istinsku slobodu, a potčinjenost savesti čoveku donosi istinsko ropstvo. I u jednom i u drugom slučaju čovek može upotrebiti slobodnu volju da se ne potčini ni Bogu niti navedenim kolektivitetima.

Primetimo da se ljudska prava i slobode – sloboda misli, savesti i veroispovesti u Svetom Pismu temelje pre svega na pravu koje Bog kao Stvoritelj ima na službu svojih stvorenja. Ali i više od toga, ta sloboda temelji se i na dostojanstvu datom čoveku prilikom stvaranja: „I stvori Bog čoveka po obličju svojemu, po obličju Božjemu stvori ga" (1. Mojsijeva 1,27). Božje obličje podrazumeva i moralnu slobodu datu čoveku da donosi svoje moralne izbore, slobodu koju čak i Bog poštuje. U Svetom Pismu nalazimo Božje zapovesti, upozorenja i apele, ali ne i prinudu sa Božje strane. Prinuda, čak i sa Božje strane, ne bi doprinela razvoju karaktera i ljubavi slične Stvoritelju. Upravo sloboda razvija odgovornost i daje vrednost ljudskim delima. Sloboda je obeležila i Isusov izbor da podnese najveću moguću žrtvu čoveka radi. „Zato me Otac ljubi jer ja dušu svoju polažem da je opet uzmem. Niko je ne otima od mene, nego je ja sâm od sebe polažem. Vlast imam položiti je i vlast imam uzeti je opet" (Jovan 10,17.18).

Pravni osnov slobode misli, savesti i veroispovesti u pozitivnom pravu Republike Srbije

Ustav Srbije jemči „slobodu misli, savesti, uverenja i veroispovesti, pravo da se ostane pri svom uverenju ili veroispovesti ili da se oni promene prema sopstvenom izboru." Štaviše, „niko nije dužan da se izjašnjava o svojim verskim i drugim uverenjima" (Član 43, stav 1 i 2).

Ova bitna ustavna odredba je u suprotnosti sa zahtevima koje se ponekad stavljaju pred građane, da zauzmu stav o nekim pitanjima sa DA ili Ne. Vidimo da Ustav Srbije govori da niko nije dužan da se izjasni o bilo kom svom uverenju,

npr. da li je vakcinisan ili nije vakcinisan i sl. Odgovor na to pitanje niko nije dužan da daje čak ni državnim organima. Tako piše u Ustavu, a Ustav je iznad zakona i iznad drugih propisa koje država donese jer je najviši pravni akt države. Ovo je ključno za vreme koje dolazi.

Zanimljivo je da se Hristos nije direktno izjašnjavao kada su ga pitali za porez, da li treba davati porez caru: da ili ne? (Marko 12,14) Pitanje je bilo zamka, kao što je zamka pritiskati bilo koju osobu da se izjašnjava o svojim uverenjima, jer je to mogući izvor zloupotrebe i kršenje prava individualnosti te osobe. Ustav Republike Srbije u članu 43, poštujući to načelo neizjašnjavanja u verskim i drugih pitanjima, propisuje da se niko ne može prisiljavati na izjašnjavanje u verskim pitanjima. Dakle, niko ne može biti doveden u situaciju da mora da se izjasni o tome da li veruje ili ne veruje, u kog boga veruje i kojoj veroispovesti pripada.

Uništavanje vere i individualnosti vernika od strane crkava i verskih zajednica

Pravo da vlada savešću vernika ili njihovom ličnom službom Bogu nema ni crkva kao zajednica vernika. Pouku o tome nalazimo već u starozavetnoj jevrejskoj zajednici, kada je Isus Navin tražio od Mojsija da zabrani dvojici starešina da prorokuju u izraelskom logoru, mimo onih koje je Mojsije – kao priznati verski voda – izveo pred njihovu svetinju da prime Duha Božjeg. Mojsije je ukorio Isusa: „Zar zavidiš mene radi? Kamo da sav narod Gospodnji postanu proroci i da Gospod pusti duh svoj na njih!“ (4. Mojsijeva, 11,29).

Gotovo identičnu situaciju srećemo u vreme Isusa Hrista, kada apostol Jovan u svojoj fanatičnoj revnosti izveštava Isusa: „Učitelju! Videsmo jednog gde imenom Tvojim izgoni davole, i zabranismo mu, jer ne ide s nama za Tobom“. Isusov odgovor predstavlja poziv na poštovanje verske slobode: „Ne branite mu; jer ko nije protiv vas, sa vama je“ (Luka 9,49.50). Ovo nije samo poziv na uzdržavanje od kontrolisanja tuđeg verskog postupanja, već i na promenu paradigme koju je stvorila ljudska isključivost, uskogrudost i nepoštovanje ličnosti, paradigme koja bi se mogla sažeti u jednoj obrnutoj floskuli: „Ko nije sa nama (tj. deo naše priče, našeg sistema, pod našom kontrolom), protiv nas je“.

Tako i nakon Isusove smrti, apostolu Petru i Jovanu verske vođe i sveštenici nalažu da ne propovedaju o Isusu. Petar i Jovan ovako odgovaraju najvišem verskom telu svoje crkve (verske zajednice), sveštenicima, predstavnicima verske zajednice kojoj su i sami pripadali: „Sudite je li pravo pred Bogom da vas većma slušamo nego Boga?“ (Dela 4,19). Ovim su Petar i Jovan argumentovano osporili pravo vođama i predstavnicima verskih zajednica da gospodare savešću svojih (sa)vernika.

Kada su Isusovi učenici nastavili hrabro da propovedaju o Isusu kao Mesiji koji je ustao iz mrtvih, čuda isceljenja pratila su njihovo propovedanje, što je isprovociralo novi progon od strane verskih vođa: Ali ustade poglavar sveštenički

i svi koji bijahu s njim, od jeresi sadukejske, i napuniše se zavisti. I digoše ruke svoje na apostole i metnuše ih u opšti zatvor. A anđeo Gospodnji otvori noću vrata tamnička, i izvedavši ih reče: „Idite i stanite u crkvi te govorite narodu sve reči ovoga života. A kad oni čuše, uđoše ujutro u hram, i učahu“ (ibid 5,17-20). Nakon ovoga, apostoli su dovedeni da odgovaraju pred najviše versko telo, Sinedrion. Na pitanje samog poglavara sveštеničkog: „Ne zapretismo li vam oštro da ne učite u ovo ime?“, apostoli spremno odgovaraju: „Većma se treba Bogu pokoravati nego ljudima“. Kao i prvi put, Isusovi učenici opet se pozivaju na svoju dužnost prema Bogu, kao najvišem autoritetu, u čije vršenje nemaju pravo da se mešaju čak ni oni koji su izabrani da predstavljaju Boga i da vode Njegov narod na zemlji (ibid, 5,29).

„Isto tako sigurno kao u slučaju izraelske crkve protiv Gospodnjih apostola i učenika, takođe je na božanski način pokazano da nijedna crkva, ni sabor ni odbor niti neki drugi skup ili društvo zvaničnika ili drugih, NIKADA ne može da ima pravo da ijednom članu čak i svoje sopstvene zajednice zapoveda šta bi trebalo da veruje ili ne veruje, poučava ili ne poučava“ (Džons, 2016: 37)

Zapazimo da Isusovi učenici nisu branili lična prava pred verskim autoritetima, već Božje pravo na njihovu poslušnost. Slično se postavljao i njihov učitelj kada je čak i svojim roditeljima, koji su bili i njegovi prvi verski učitelji, osporavao pravo da mu diktiraju šta će činiti u svom verskom životu. Još u detinjstvu je smelo odbacio roditeljski ukor zbog toga što se zadržao u jerusalimskom hramu za praznik pashe, pozivajući se na autoritet viši od roditeljskog: „Zar ne znate da meni treba u onom biti što je Oca mojega?“ (Luka 2,49). A dvadesetak godina kasnije osporio je pravo svojoj majci da očekuje od njega da učini čudo na svadbi u Kani. (Jovan 2,3.4) „Njegova individualnost nije poticala od samovolje i nije se sastojala u borbi za lična prava, već je njome branio Božje pravo da određuje njegove dužnosti“ (Stepanović, 2022: 131).

Treba li reći da težnja da se verovanje i praksa jedne verske zajednice uniformiše i kodifikuje kao kredo ne doprinosi verskoj slobodi pojedinca? Takve težnje ne ohrabruju ni plemenite težnje da se bolje i dublje shvate sveti spisi. Milioni savesnih vernika stradali su u vreme mračnog srednjeg veka. Lafboro je o tome pisao: „Prvi korak ka otpadu je da se uspostavi kredo, koji govori u šta treba da verujemo. Drugi korak je da se kredo uspostavi kao test pripadnosti. Treći korak je da se članovi prosuđuju prema kredu. Četvrti je da se oni koji ne veruju u taj kredo proglase jereticima i da se takvi počnu progoniti“ (Lafboro, 1861: 148). Ako ne veruješ u kredo ne možeš biti član naše verske zajednice, ne ako nisi pošten čovek, ne ako ne držiš Božje zapovesti, ne ako činiš preljubu, ne ako kradeš, ne ako lažeš, ne sve to, već ako ne veruješ kao mi.

Društvo može bez problema da funkcioniše bez obzira koje versko ili drugo uverenje ima neka osoba. Da li crkva ili verska zajednica može bez problema da prihvati da pojedinac ima pravo na svoje versko ili drugo uverenje, tako da

crkva ili verska zajednica ne određuje ili zapoveda šta će verovati, poučavati ili ne poučavati neka osoba? U pozadini želje da se ozvaniče pojedina verovanja na štetu slobodne razmene misli i ideja neretko stoji strah od kritičkog preispitivanja prihvaćenih stavova, koje može dovesti do moralne obaveze da se ti stavovi napuštaju ili modifikuju, što narušava mit o savršenoj zajednici, nepogrešivoj crkvi. U želji da se ovo spreči, vernicima se nameće strah od kritičkog preispitivanja. Posledice kritičkog mišljenja neretko su osuda od strane crkve ili verske zajednice kojoj pojedinac pripada. Hristos se nije bojao toga. On je napustio pojedina verovanja zajednice vernika kojoj je pripadao, kao što su npr. bila shvatanja o dolasku Mesije kao cara koji će pokoriti gordi Rim i sve narode dovesti pod političku vlast izabranog Božjeg naroda. Time je ostavio primer da svaka osoba ima pravo da sledi put koji joj Bog pokaže, da ima pravo da istražuje, preispituje uverenja svoje religije i da ostane pri svom uverenju ili ga promeni ili da se uopšte ne izjašnjava o svojim verskim ili bilo kojim drugim uverenjima, kao što kaže Ustav Srbije u članu 43.

Svet je naučio ovu lekciju – da treba priznati pravo pojedincu na individualnost u religiji, i to pravo štiti svojim zakonima, ali crkve i verske zajednice nisu to naučile (nemaju ta pravila koja priznaju individualnost).

Hristos i kredo

Da li je Hristos kaznio učenike zato što su pogrešno ispovedali veru? Da li ih je pohvalio za ispravno verovanje? Ili je hvalio veru? Da li je hvalio išta drugo osim vere i karaktera? Da li su spisima Svetog pisma predviđene kazne za pogrešno verovanje (ili ispovedanje vere u neku doktrinu)? Ko procenjuje da li veru pravilno ispovedamo? Koji je kriterijum za tu procenu? Postoji li kredo (vjeruju) u Svetom Pismu na osnovu koga bismo procenili da neko pravilno ili nepravilno ispoveda veru? Da li pre krštenja treba ispovedati veru u doktrine (veru u kredo, tj. „vjeruju“) kao uslov za krštenje? Zašto je Hristos kao učenika primio osobu koja je „antitrinitarac“ (Filip nije verovao da je Hristos sin Božiji - Jovan 1,45) Zašto je Hristos kao učenika primio Simona koji je bio Zelot (Zilot), ogorčeni borac protiv rimske vlasti, kad je sâm nalagao pokoravanje toj vlasti? (Luka 20,25) Da li je Hristos time odobrio Simonovo shvatanje, ili je odobrio shvatanje koje je imao Filip? Ne! Da li je od Filipa tražio da pre krštenja ispovedi veru u kredo, čija bi jedna tačka sadržala istinu o božanskoj prirodi Mesije?

Ko je od Hristovih učenika imao ispravna shvatanja o Njegovom mesijanskom poslanju? Niko! Oni su hteli da ga učine carem (Jovan 6) jer su verovali da Mesija treba da se zacari i nametne kao vladar grešnog sveta, izbavljajući Izrael od rimske vlasti (Luka 24,21). Ko je od učenika verovao da će Hristos umreti na krstu? Niko. Ko je od naroda verovao da će Hristos završiti svoj život na krstu?

Niko, čak ni Jovan Krstitelj jer je rekao: „Jesi li ti onaj sto će doći ili drugog da čekamo?“ (Matej 11,3)

Hristos u prvoj crkvi nije preduzeo nikakve kaznene mere protiv bilo koga za neverovanje. Dok je od Petra tražio da se javno odrekne svog kukavičluka i sramne izdaje (Jovan 21,15-17), nikada od Filipa nije zahtevao da objavi da je poverovao u Njega kao Božjeg Sina. Greh je ono jedino što predstavlja uvredu za Boga, za Njegovu čistotu. „Čiste su oči tvoje da ne možeš gledati zlo, i bezakonje ne možeš gledati“ (Avakum 1,13).

Oni koji, kao uslov za pripadanje određenoj verskoj zajednici, zahtevaju ispovedanje određenog kreda, postavljaju uslove koje Hristos nikad nije postavio kada je birao učenike. Na njih se može primeniti oštra kritika Džona Loka, poznatog borca za versku slobodu: „Ko god zahteva, kao uslov za crkvenu zajednicu, ono što Hristos nije zahtevao kao uslov za život večni, može možda zaista da formira društvo prilagođeno svom ličnom mišljenju i svojoj ličnoj koristi; ali kako se može nazvati Crkvom Hristovom zajednica koja je utemeljena na zakonima koji nisu Njegovi i koja isključuje iz svog zajedništva one ljude koje će On jednog dana primiti u Carstvo Nebesko, ne razumem“ (Locke, 1689: 11).

Kredo i zajednica vernih u Starom i Novom zavetu

Da li vidimo da je prva crkva preduzela bilo kakve mere protiv nekoga za neverovanje u neku tačku verovanja? Da li je to možda činila zajednica vernika u Starom zavetu? Da li je crkva (Božji narod) u Starom zavetu kaznila nekoga zbog neverovanja? Zašto je neko pretrpeo sankcije? Samo zbog prekršaja Božjih zapovesti, i u Starom i u Novom zavetu (2. Mojsijeva 32,23.27; 4. Mojsijeva 15,32; Isus Navin 7,20-25; Dela 5,1).

U Prvoj poslanici Korinćanima, u petoj glavi, Pavle predlaže da jedan vernik bude isključen iz crkve zbog prekršaja 7. Božje zapovesti jer je praktikovao blud, tačnije incest. Pavle se i rečju i perom borio protiv lažnih učenja, ali pre svega protiv verovanja koja su slabila veru učenika ili navodila na pogrešan put spasenja (2. Timotiju 2,14; Galatima poslanica). Međutim, apostol Pavle nije povodom pogrešnih verovanja predložio isključenje bilo kog vernika.

Kao i Hristos, i apostol Pavle nije sve istine smatrao jednako važnim, i razumeo je potrebu da crkva poštuje savest svakog pojedinog vernika, i da se vernici poštuju među sobom i ne osuđuju jedni druge zbog izvesnih razlika u mišljenju (Rimljanima 14). Jedino pokoravanjem ličnim uverenjima, a ne uverenjima crkve kojoj pripadaju, vernici izgrađuju svoj karakter, „jer što god nije po veri, greh je“ (Rimljanima 14,23). Kada crkva teži da silom nametne svojim vernicima nekakva shvatanja, ona ih zapravo navodi na greh.

Vera ili kredo

Kako je nastao kredo (ili „vjeruju“)? Kako crkve ili verske zajednice koje nemaju kredo kažnjavaju svoje vernike za (ne)verovanje u stavove koje oni zastupaju? Zašto im je više stalo da kažnjavaju za (ne)verovanje nego za prekršaj 10 Božjih zapovesti?

Zašto prvoj crkvi nije bio potreban kredo? Jer su imali Hrista! Zašto je uveden kredo? Jer su izgubili Hrista. Kredo ili Hristos? Ko izgubi veru (Hrista) njemu treba kredo kao zamena za pravu veru (za Hrista). Takozvana pravovernost nudi lažnu sigurnost čoveku kome nedostaje suštinska ispravnost i prava sigurnost u predanju svoje volje Bogu. Ove pojave je u prvom veku i Isus targetirao i kritikovao. „Rabini su smatrali svoju pravdu propusnicom za nebo, ali Isus je izjavio da je nedovoljna i bezvredna. Farisejsku pravdu sačinjavali su spoljašnji obredi i ***teoretsko poznavanje istine*.** Rabini su tvrdili da su sveti u svojim ličnim naporima da održe zakon, ali njihova dela razdvojila su pravdu od religije. Dok su do sitnica bili tačni u poštovanju obreda, dotle je njihov život bio nemoralan, unižen. Sa svojom takozvanom pravdom ne bi mogli nikada ući u nebesko carstvo. **Najveća obmana ljudskog uma u Hristove dane bila je da sámo pristajanje uz istinu sačinjava pravdu.** U celokupnom ljudskom iskustvu teorijsko znanje pokazalo se nedovoljnim za spasenje čoveka. Ono ne donosi plodove pravde. Revnosno poštovanje onoga što se naziva teološkom istinom često je udruženo s mržnjom prema pravoj istini otkrivenoj u životu. Najmračnija poglavlja istorije opterećena su izveštajima o zločinima koje su počinili verski fanatici. Fariseji su tvrdili da su Avramova deca, hvaleći se posedovanjem božanskih proročanstava, ipak ove prednosti nisu ih sačuvale od sebičnosti, zlobe, želje za dobitkom i najnižeg licemerstva. Smatrali su sebe najpobožnijima na svetu, ali njihova takozvana pravovernost navela ih je da razapnu Gospoda slave. Još uvek postoji ista opasnost. Mnogi primaju za gotovo da su hrišćani, jednostavno zato što su prihvatili neka osnovna teološka načela. Međutim, oni nisu uneli istinu u svakodnevni život. Oni nisu poverovali u nju i nisu je zavoleli, pa zato nisu primili silu i blagodat koja dolazi od posvećenja istinom. Ljudi mogu tvrditi da veruju u istinu, ali ako ih to ne čini iskrenima, ljubaznima, strpljivima, trpeljivima, nebeskog uma, onda je to prokletstvo za - one koji je poseduju, a preko njihovog uticaja to je prokletstvo i za svet. Pravda koju je Isus propovedao predstavlja usklađenost srca i života s otkrivenom Božjom voljom. Grešni ljudi mogu postati pravedni samo ako imaju veru u Boga i održavaju živu vezu s Njim. Tada će prava pobožnost uzdizati misli i oplemeniti život. Tada će se spoljašnji oblici religije uskladiti s unutarnjom čistotom hrišćanina. Tada obredi koje zahteva služba Božja nisu beznačajne svečanosti, kao one kod licemernih fariseja“ (Vajt, 1987: 309, 310 originala).

Apostol Petar, govoreći o potrebi stalnog napredovanja u hrišćanskom iskustvu savetuje vernike da pokažu „...u veri svojoj vrlinu, a u vrlini znanje“

(2. Petrova 1,5, prevod Čarnić). Vera, dakle, prethodi istinskom znanju. Ona je i ključ znanja, jer prava premudrost dolazi "odozgo", tj. prima se verom. (Jakov 3,15) Pravo je znanje ono za koje je Isus rekao „I poznaćete istinu, i istina će vas osloboditi" (Jovan 8,32). To je znanje koje nedostaje i Božjem narodu, njegovoj crkvi: „Izgibe moj narod jer je bez znanja" (Osija 4,6).

Zašto je Isus ispričao priču o bogatašu i ubogom Lazaru koja sadrži verovanje u zagrobni život ako je sâm ispovedao veru da čovek po smrti spava – kako je rekao za drugog Lazara (Jovan 11,11) – i da će doći čas kada će oni koji su u grobovima (dakle ne u raju ili paklu) čuti glas Sina Božjeg i čuvši oživeti? (Jovan 5,25) Zar se nije bojao da će ih utvrditi u pogrešnom verovanju? Ono verovanje protiv koga se Hristos ogorčeno borio bilo je pre svega verovanje koje je davalo ljudima lažnu nadu da će se i posle smrti moći obratiti Bogu koga su odbacili za života. Zato je žrtvovao pouku o stanju mrtvih ne bi li razvejao kobnu zabludu koja je ljudima davala lažnu sigurnost. Apostol Pavle izriče prokletstvo onome koji objavi lažno jevanđelje, koje odvaja ljude od Hrista kao jedinog Spasitelja od prošlih i sadašnjih greha (Galatima 1,8).

Koje blaženstvo u Bibliji se izriče onome ko ima ispravna shvatanja? Kome se u Bibliji izriče blaženstvo? Pravovernima ili krotkima, milostivima, onima koji su čistog srca, onima koji grade mir, gladnima i žednima pravde, prognanima pravde radi? (Matej 5,3-11) Onima koji ispovedaju veru u kredo ili onima koji veruju Bogu na reč? (Luka 1,45; Jovan 20,29) Onima koji poznaju zapovesti Božje ili onima koji ih drže (čuvaju)? (Otkrivenje 22,14) U Rimljanima poslanici apostol Pavle izriče upozorenje Jevrejima koji su smatrali da su u prednosti u odnosu na neznabošce jer imaju objavu Božjeg zakona, a činom obrezanja su ispovedili veru u tu objavu: „Jer pred Bogom nisu pravedni oni koji slušaju zakon, već će se opravdati oni koji ga tvore.... I onaj koji je od roda neobrezan i izvršuje zakon, osudiće tebe koji si sa slovima i obrezanjem prestupnik zakona" (Rimljanima 2,13).

Jedno je, dakle, verovati u Boga (Božje postojanje) i istine Biblije, a sasvim drugo verovati lično Bogu kao prijatelju. Jedno je ispovediti veru u istine Biblije, a drugo je imati istinsku veru koja se izražava u dobrim delima. „Veruješ da je jedan Bog? I đavoli veruju i dršću! Ali hoćeš li razumeti, o čoveče sujetni da je vera bez dela mrtva?" (Jakov 2,19)

Jedno je na rečima verovati, a drugo je verovati Bogu na reč. Ovo poslednje predstavlja „veru Hristovu", obeležje pobedonosne crkve poslednjeg vremena (Otkrivenje 14,12). To je vera koju je Hristos pokazao u svom životu; to je vera koju je pokazao na krstu; kada nije video rešenje, kada nije video budućnost, kada se osetio beznadežno napuštenim od Boga (Matej 27,46), Hristos je izdahnuo s izjavom vere neuporedivo uzvišenijom od bilo kog napamet izgovorenog „vjeruju": „Oče, u tvoje ruke predajem duh svoj" (Luka 23,46).

Hristos i Laodikeja

U Otkrivenju koje je apostol Jovan dobio na ostrvu Patmos nalazimo ozbiljna upozorenja data tadašnjima hrišćanskim crkvama u maloj Aziji, upozorenja koja ujedno predstavljaju i proročanstvo o iskušenjima kroz koje će prolaziti vernici u vekovima posle Hrista. U upozorenju upućenom crkvi u Laodikeji mnogi prepoznaju iskušenja crkve poslednjeg vremena, crkve koja živi pri kraju istorije greha. Poruka crkvi u Laodikeji sadrži ozbiljne ukore i, za razliku od poruka upućenih ostalim crkvama, ne sadrži ni jednu pohvalu (Otkrivenje 3,14-21).

Zašto Hristos ukorava Laodikeju i nema nijednu pohvalu za nju? „Jer govoriš: bogat sam, obogatio sam se i ništa mi ne treba...“ (Otkrivenje 3,17). Izraz „ništa mi ne treba“ pokazuje da crkva svoja verovanja smatra zacementiranim i zauvek datim, da vođe crkve (simbolično predstavljene anđelom, tj. vesnikom Laodikejske crkve – Otkrivenje 3,14, Malahija 2,7) smatraju svoja verovanja nepogrešivim i nepromenljivim, da ništa ne treba dodati ili oduzeti njihovim verovanjima jer su bogati, obogatili su se i ništa im ne treba. Međutim, Hristos kaže da upravo njima treba na prvom mestu „zlato žeženo u ognju“, što simbolično predstavlja veru (1.Petrova 1,7), zatim „bele haljine“, koje simbolično predstavljaju pravednost (Otkrivenje 19,8) i „mast za oči“, tj. duhovni vid. Laodikejci smatraju da sve imaju, da imaju i VERU (jer su postovetili veru sa veroispovedanjem), i PRAVEDNOST (jer su mislili da je njihova pravednost koja se sastoji u pravovernosti, ispravnom veroispovedanju, dovoljna) i mast za oči (jer su mislili da „imaju istinu“ kad imaju ispravan kredo, i da, prema tome, jasno vide stvari). Međutim, apostol Petar tvrdi da je slep onaj ko nema veru, vrlinu, znanje... (2. Petrova 1,10).

Ta Hristova izjava pokazuje da vođe crkve (i narod) nemaju ličnu veru u Boga, da ne veruju Bogu, već veruju u određene teološke istine za koje smatraju da su do kraja dokučili kada su formulisali svoju izjavu vere (kredo, tj. „vjeruju“), što se vidi iz njihovog stava („ništa mi ne treba“). Međutim, upravo takav stav dokazuje da nemaju veru. Vera je, naime, suprotna ponosu (Avakum 2.4) koji gaji Laodikeja (vođe i narod). Kakav kontrast između ovih samouverenih vernika, i Davida koji se ponizno molio: „Otvori oči moje, da bih video čudesa zakona Tvog!“ (Psalam 119,18) Da li David nije nikada čuo za odredbe Božjeg zakona? Ili je nazreo mudrost u njima i dubinu koju sâm ne može dokučiti? Upravo samouverenost Laodikeje dokazuje njenu slepoću.

Da li vođe takve crkve dopuštaju preispitivanje svojih stavova, da li dopuštaju pretresanje doktrina i verovanja, da li dopuštaju suprotan, ili makar u nečemu drugačiji stav u vezi sa doktrinom? Ne, jer to remeti njihov lažni mir i uverenje da im ništa ne treba. Treba li se onda čuditi ako se neprijateljski ophode prema onima koji preispituju te stavove?

Kako se apostol Pavle postavio prema oni koji su preispitivali njegove stavove i verovanja? Govoreći o vernicima iz Vereje (Dela 11), Pavle kaže da su

oni bili plemenitiji od vernika u Solunu „jer primiše reč celim srcem, i svaki dan ispitivahu po Pismu je li to tako“. Spremnost na pošteno preispitivanje je plemenita osobina čoveka, koja otkriva poniznost i istinoljubivost, nasuprot težnji za kontrolom koju je pokazivala crkva u svim vremenima. I ta težnja za kontrolom otkrivala je neverstvo kao osnovni problem u istoriji Božjeg naroda. Oni su verovali u određene teološke istine ali nisu verovali Bogu i nisu bili spremni da mu prepuste kontrolu u svetu i u crkvi.

Retki su ljudi poput Gamaleila, uticajnog jevrejskog rabina iz prvog veka, koji je bio spreman da Bogu prepusti sud nad onima koji su se usudili da veruju drugačije, da veruju da je Isus iz Nazareta obećani Mesija (Dela apostola 5,35-39).

Zaključak

Kredo ili Hristos? Da li jedno drugo isključuje? Možemo li imati i kredo i Hrista istovremeno? Naravno ne, tj. jedino ako je naš kredo sâm Hristos „koji nam posta premudrost od Boga, i pravda i posvećenje i izbavljenje“ (1. Korinćanima 1,30).

Pojava kreda kao izjave vere u crkvama i verskim zajednicama posledica je dekadencije i odvajanja od „vere koja je jednom dana svetima“. Ona predstavlja opasan korak ka osporavanju Bogom danih prava na slobodu misli, savesti i veroispovesti, koje su sve pretpostavke za razvoj karaktera, ličnosti i lične odgovornost vernika. Istinska vera neuporedivo je uzvišenija, povezana sa istinskom bogobojaznošću i svešću o sopstvenoj malenkosti u odnosu na Boga, za razliku od oholog stava savremenih vernika kojima posedovanje ispravnog verovanja – bez obzira da li je ono objektivno ispravno ili oni samo veruju da jeste – daje osnovu za nadmenost, nepoštovanje i osudu svakoga ko drugačije misli i veruje, ali i kobnu, lažnu sigurnost da su na ispravnom putu, da poznaju Boga i da ih Bog prepoznaje kao svoje.

Literatura

Biblija ili Sveto pismo Starog i Novog zaveta, 2009, Prevod Đura Daničić i Vuk Stefanović Karadžić, Beograd, Biblijsko društvo – Beograd.

Dimitrijević, dr Vojin, Paunović, dr Milan, Đerić, mr Vladimir 1997, Ljudska prava, Beogradski centar za ljudska prava, Dosije

Džons, Alonzo, 2016, Individualnost u religiji, Eden kuća knjige, Novi Sad

Lafboro, Džon Norton, 1861, Doings of the Battle Creek Conference, in: Review and Herald, volume 18, October 8, 1861.

Lukić, D. Radomir, Košutić, P. Budimir, 2003, Uvod u pravo, 19. Izdanje, Javno preduzeće Službeni list SCG, Beograd

Paunović, Milan, 2002, Osnovi ljudskih prava – izvornik i pojmovnik, Dosije, Beograd

Romac, Ante, *Florilegij latinskih izreka*, 1999, LATINA ET GRAECA, Zagreb

Stepanović, Vanja, 2022, *Individualnost Isusa Hrista,* u: Z. Kuburić, Lj. Ćumura, A. Zotova (ur.) Zbornik radova sa 22. Konferencije CEIR-a međunarodnim učešćem „Individualnost i kolektivitet iz perspektive interdisciplinarnih istraživanja“

Stepanović, Željko, 2022, *Individualnost - razvijanje ili uništavanje od strane crkava, verskih zajednica i države*, u: Z. Kuburić, Lj. Ćumura, A. Zotova (ur.) Zbornik radova sa 22. Konferencije CEIR-a sa međunarodnim učešćem „Individualnost i kolektivitet iz perspektive interdisciplinarnih istraživanja“

Trkulja, Jovica, 1999, Na rubu propasti, Centar za unapređivanje pravnih studija, Beograd

Šušnjić, Đuro, 1995, Ribari ljudskih duša, Beograd: Čigoja štampa

Vajt, Elen, 1987, Čežnja vekova, Preporod, Beograd

Internet izvori:

D’Aubigné, J. H. Merle, History of the Reformation of the sixteenth Century, Internet, Dostupno na: https://www.monergism.com/thethreshold/sdg/daubigne/HISTORY_OF_THE_REFORMATION.pdf (pristupljeno 04.07.2023)

Locke, John, 1689, *A Letter Concerning Toleration*, dostupno na: https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/locke/toleration.pdf (pristupljeno 30.8.2023)

Ulpianus, Digesta, dostupno na: The Digest or Pandects : Book 1 (Scott) (univ-grenoble-alpes.fr) (pristupljeno 30.8.2023)

ŽELJKO STEPANOVIĆ[2]

GOD OR CREED

Summary

The paper contrasts the concepts of faith and religious confession, or, in a wider social context, the cultivation and expression of certain opinions. It is also considered how difference in opinions and beliefs should be approached from a legal and biblical position. Also, what does the freedom of thought, conscience and religion include, and how the Holy Scriptures and the positive law of the Republic of Serbia protect this freedom. It points out possible abuses and other bad consequences of the codification of the beliefs of a religious community, and how the confession of a creed becomes a surrogate for true faith and piety.

Key words: *faith, confession of faith, credo/creed, freedom of conscience.*

2 CEIR, Serbia, zeljkostepanovic7@gmail.com

СТЕВО ЛАПЧЕВИЋ[1]

СУМЊА У ЕФИКАСНОСТ – СЛОБОДА КАО ОДРИЦАЊЕ СТРУКТУРЕ (или: о праву на „апстрактни“ аргумент)

Резиме

Аутор настоји да одговори на питање да ли постмодернизам као идеја која почива на начелима деконструкције једне у име плурализма истине, допушта критику овакве поставке, макар она била схваћена као један у низу дискурса, те како се у пракси носиоци постмодернистичког схватања стварности према евентуалним критикама односе.

Указујући на унутрашњи, тоталитарни карактер постмодернизма као „лажне“ слике света која настоји да се (само)потврди аутор у први план истиче „апстрактни“ аргумент – религиозни, за који наглашава да једини постмодернизам доводи до „радикалне“ позиције у којој престаје моћ апсорпције и почиње процес мењања основних поставки идеје.

Коначно, аутор настоји да укаже не само на нужност прихватања „апстрактног“ аргумента унутар постмодерне, већ и на погрешку оних који за оваквим аргументом посежу, а који настоје да га у складу са доминантним дискурсом у иначе „полидискурзивној“ постмодерни рационализују и тако учине „прихватљивијим“.

Одбацујући у име те „полидискурзивности“ обавезу да се буде рационалан у разумевању света, аутор под знак питања доводи и оптужбе за неефикасност које се из постмодернистичких кругова упућују онима који свесно под сумњу стављају основна начела постмодерне и критички се осврћу на њихово практично испуњење.

Кључне речи: *постмодерна, Бог, Хришћанство, сумња, ефикасност, истина, Истина.*

Уводне напомене

И мада је време у којем живимо обележено постмодернизмом као доминантном идеологијом, чији је основни аксиом, парадоксално, немање базичног аксиома, питање које у свом истраживању постављамо јесте имамо ли право на сумњу? Иако ово питање, постављено у свету који за себе воли да мисли да управо на сумњи почива, можда делује сувишно, (поготово ако се

1 Универзитет у Београду, Факултет политичких наука, Музеј Срема, lapcevicst@gmail.com

у обзир узме теза да дефицит сумње сведочи о догматском карактеру једног мислећег система, што постмодернизам, како нас уче његови агенти, свакако „није“), сматрамо га валидним, тим пре што се постмодернизам јавља не само као главна идеолошка потка света, већ и као суперструктура која својим идеалом релативизације и „децентрализације“ у себе усисава све друге елементе стварности и мишљења.

Због тога, наше питање не проблематизује право на сумњу у Истину, већ указује на могућност релативизовања става да Истине нема, као мере од које у постмодернистичком „децентрализованом“ свету зависи да ли ћемо и у којој мери бити из њега искључени. На основу чега можемо бранити своје право на сумњу у недостатак истине? Да ли нам логика саме постмодерне даје ту шансу и коначно, да ли је постмодерна живот или само један у низу наратива, „изам“ испод чије се маске различитости крије суштински тоталитарни дух? Да ли је како такав постмодернизам ослобођен онога што замера свима који стоје са друге стране рова?

Рад који је пред вама питање о могућности проналаска алтернативне концепције постмедрнизму (не водећи при томе превише рачуна о томе да ли ће му бити пријатељски настројен или не[2] подељен је на шест целилна. У првој под називом „Постмодернизам и лажна слика света“ покушали смо да укажемо да идеолошки карактер концепције која „одређује место нашег доба у систему редоследа историјских времена“[3], чиме смо настојали да покажемо и њен релативни карактер, који, ма колико био заснован на елементима „објективног“ света нема право на било какву коначну истину о истом (што јој уосталом ни сама унутрашња логика не допушта).

Како је у темељу постмодернизма идеја да је само рационализована *епистеме* она на којој може почивати разложна аргументација живота, у другој целини „Рационализација *епистеме* и кастрација слободе“ настојали смо да предочимо који су фактори условили процес „сакрализације ума“ (одбацивање „апстрактног“ мишљења као валидног) и како је кроз креирање идеала „ефикасности“, уз ослањање на рационализам (још један „изам“ који се са уласком у нови век наметнуо као живот сам), стварана специфична структура мишљења која је довела до суштинске кастрације слободе (права на сумњу).

Трећи део истраживања „Постмодерна и нужност заштите атеизма“ резервисан је за испитивање дубинске позадине постмодернизма, који се по нашем мишљењу налази у атеизму. Исцртавајући постмодерну као

2 Михаил Епштејн у свом есеју „Прото-или крај постмодернизма“ саветује управо такву алтернативу. Како постмодернизам има велику инклузивну моћ, то ми овакву „алтернативу“ сматрамо суштински лажном, импотентном.

Више о томе: Михаил Епштејн „Прото-или крај постмодернизма“ у: Михаил Епштејн *Модернизам*, Zepter Book World, Београд, 1998, стр: 123-146.

3 *Исто:* 123.

„раслабљену“ модерну, сматрамо да је једини циљ овог „изма“, а услед пропасти тоталитарног и ригидног негирања постојања Бога (крајњи смисао и обејткивна Истина света), стварање читавог спектра „истина“, како би се кроз концепт агностицизма онемогућило Истини да постане субјект историје.

Четврта целина „‘Систем’ и право на сумњу“ указује на суштински тоталитарни карактер постмодернизма. Третирајући постмодернизам као затворен систем којим управља крута формална логика, супротно настојањима његових агената да га прикажу као демократски, у овом делу истраживања указујемо на разлоге због којих „децентрализација“ Истине уместо у плурализам, у коначници води у дистопију у којој недостатак Истине ствара предуслов за једноличност, која није ишчашење, већ логичка последица постмодернизма.

У петој целини „Структура и ‘рационално објашњење’, два примера“ указујемо на последицу формалне логике постмодернизма – једноличност изражену кроз наметање (и прихватање) тезе да једино „рационално објашњење“ може бити прихватљиво. Кроз примере Алистера Мекграта и Џона Ленокса пажњу скрећемо на два „рационална“ објашњења права на сумњу за која нам се чине да одговарају идеји Михаила Епштајна о алтернативи која није у сукобу са постмодернизмом, те отуда идеју о недостатку Истине суштински не доводе до „радикалне позиције“ која више не допушта инклузивност изазова, већ налаже коренито редефинисање постмодернистичког наратива[4].

Последња, шеста целина под називом „Слобода: како (поново) успоставити заједницу“, понудиће, ослањајући се на Жака Елила, могући сценарио раскида са постмодернизмом, у теоријском, али и практичном смислу. Сведочећи да одрицање од „рационалног“ објашњења уједно значи и својеврсни остракизам из постмодернистичке заједнције „ефикасних“, настојаћемо да покажемо да упркос свом „демократизму“ постмодернизам „рационално“ третира као једино могуће, као вишу вредност, за разлику од „апстрактног“, које је отуда синоним за нижу вредност, неефикасност, за неприхватљиву аргументацију.

У свесном прихватању остракизма као темељу на којем почива (поново) успостављена заједница, лежи и коначно одбацивање „рационалног“ као једино могућег аргумента. Одрицање погодности коју са собом носи партиципација у заједници „ефикасних“, ради сведочења Истине, једина је алтернатива на коју се инклузвне постмодернистичке намере не могу применити.

Као таква, позиција коју у свом одрицању „рационалног“ аргумента нуди Жак Елил, постаје „радикална позиција“ која тера постмодернизам на поновно редефинисање.

4 Агнеш Хелер *Филозофија левог радикализма* Младост, Београд, 1985.

Постмодернизам и лажна слика света

Када се идеја да је једина „објективна“ слика света она која је (парадоксално) субјективна, одакле се закључује да је у свету све релативно и овисно од људске воље и начина на који човек (обично уплетен у структуре) посматра тај свет, преточи у мање-више јасно дефинисан политички концепт, настаје постмодернизам, односно постмодернистичка идеологија, која расположење према оним вредностима и ставовима које одређени сентимент чине постмодерним преводи у оперативне циљеве који се кроз борбу у друштвеној арени настоје не само остварити, већ и прогласити за апсолутне, оне: 1. ка којима се други нужно управљају и 2. чији се елементи и унутарња логика (не) могу мењати.

Могли бисмо отуда рећи да свако операционо одређење ставова и расположења у сврху образовања јасних политичко-друштвених концепата представља њихову просту инструментализују, правећи од њих „изме“ – идеолошке концепте којима се настоји дефинисати и објасни свет, са циљем њиховог коначног прихватања као истине. Отуда и став да је идеологија по својој суштини искривљена, лажна слика света, настала не на знању, свести, расположењу, већ на њиховој (крајње ограниченој) употреби. На тези о идеологији као „лажном знању“ нарочито је инсистирао Луј Алтисер[5], који је разликује од науке која као „квалитативни скок“ доводи до „праве епистеме“ прочишћене од субјективности „изма“.[6] Како је наука та која за циљ има откривање „стварних проблема“ (да ли ће до тог циља стићи или не, сасвим је друга ствар), „заклоњених лажним проблемима којима их је идеолошка проблематика замењивала“[7] то је њен задатак, по Алтисеру, да поново уочи „стварност које нас је идеологија лишила, или коју је она прикрила од нас.“[8]

Нешто другачију перспективу идеологије даје Михаил Епштејн. Наиме, он проблематизује њен „лажни“ карактер истичући да се исти може утврдити само под условом да на супротну страну ставимо Платонов свет идеја, чији су, у том случају, идеологије одраз. Како пак идеологије „не одражавају никакву стварност, него је саме стварају“, оне у том „смислу у потпуности одговарају стварности.“[9] Идеологија, закључује Епштејн, „не подлеже оцењивању традиционалним терминима ‘истине-лажи’, јер се она састоји од идеја које постају реалност за милионе“[10].

5 Алтисер никако не допушта идеологији да зађе у простор науке, у поље истине.

6 Микел Дифрен За човека, НОЛИТ, Београд, 1973, стр: 66.

7 *Исто:* 67.

8 *Исто.*

9 Михаил Епштејн „Прото-или крај постмодернизма“ у: Михаил Епштејн *Модернизам,* Zepter Book World, Београд, 1998, стр: 34.

10 *Исто: 71.*

Може ли у том случају као мерило „исправности“ идеологије бити њена ефикасност у процесу уверавања „милиона“ у сопствену исправност? Да ли је пракса та која под околно-

Могући „лажни“ (или боље речено необјективни) карактер идеологије, не чини је човеку мање неопходном од науке. Историјски живот друштва заправо почива пре на „изму“ него на (алтисеровски схваћеној) науци. Отуда, нећемо погрешити ако констатујемо да је једна идеологија не само доживљени однос човека према проживљеном (у) свету, већ и својеврсни креатор стварности, доносилац новог искуства и тако, парадоксално, неретко темељ на којем наука гради сопствени израз.[11]

Можда у тој чињеници и лежи срж њеног „лажног“ карактера и корен невоља које пред собом има „наука“: идеологија је субјективни, а не објективни однос према свету, те отуда ни свет који ствара не може бити „објективан“ нити је објективност нужна за живот идеологије. Она је пре тачка у којој се допуњују стварно и имагинарно, те као таква постаје тек могућност. Отуда, упркос Карлу Манхајму који у раду *Идеологија и утопија*[12] истиче супротно, држимо да јасне дистинкције између идеологије и утопије нема, чак ни тамо где се идеологија својски труди да посведочи објективност сопствених начела (кроз материјалистичку филозофију нарочито изражену у случају „научног социјализма“ - марксизма).

Чињеница да постмодернизам, као и свака друга идеологија, бивајући тек могућност, своје постулате темељи на вредностима, ставовоима и требањима које постоје изван самог „изма“, у ономе што бисмо за потребе истраживања могли назвати „објективним“ светом[13], условљава њене различите перцепције и интерпретације[14], што, неретко и мимо воље „очева оснивача“ отвара врата мењању њеног садржаја, па и унутрашње логике. На тај начин, историја постмодернизма као уосталом и било ког другог „изма“, постаје заправо прича о „правоверним“ и „отпадницима“, који су „на линији“ и „дисидентима“[15] чиме се само потврђује теза Артура Лавџоја изнета у раду *Велики ланац бића: проучавање историје једне идеје* (2014.) да се једна

стима које наводи Епштејн једини контролор „истинитости“, јер, у којој мери је „изам“ који не успева да „испоручи“ сопствене завете као остваривe истинит-успешан?

11 Више о томе: Јирген Хабермас *Техника и знаност као идеологија*, Школска књига, Загреб, 1986.

12 Карл Манхајм *Идеологија и утопија*, НОЛИТ, Београд, 1978.

13 На тај начин идеологија заправо није друго до потреба и покушај да се те „објективно“ постојеће вредности систематизују тако што ће им се пронаћи заједнички именилац на основу којег се потом преводе у правило, законитост – постају образац делања.

14 У том смислу могли бисмо рећи и то да идеологија заправо представља израз човекове потребе не (само) да релативизује Истину, већ да до ње дођ

15 Чиме свака идеологија, па чак и оне које се начелно (само)разумевају као „прогресивне“, попут либерализма и социјализма (са све марксизмом који се покушао издвојити као засебна целина), лако пада у замку самозатварања – постајања „застарелом“, „иживљеном“, „окошталом“. Свакој идеологији, можемо слободно рећи, ма како саму себе представљала, над главом стоји мач конзервативизма, пошто свака, одбијајући могућност правоверности „дисидената“, постаје управо конзервативна.

Тако опет сведочимо извесном парадоксу: док се конзервативизам непрестано (ипак) мења, трудећи се да ухвати корак са временом које, као поражена страна, није успео да укроти, „прогресивне“ идеологије, пре свих комунизам-социјализам, се урушавају услед невољности адекватне промене.

идеја не може разумети уколико се инсистира на њеној монолитности, на базичној поставци[16]. Уместо као тоталитет, поручује Лавџој, „изам“ се мора посматрати попут слагалице неретко састављене из читавог низа (чак) међусобно супротстављених интерпретација, насталих на трагу индивидуалног разумевања условљеног ланцем фактора од којих многи често и немају превише везе са „измом“. На идентичним позицијама био је својевремено и Мишел Фуко када је говорио о нужности одустајања од идеалне генеологије као појаве карактеристичне за романтичарску потребу утврђивања исходишта, како би се могло јасно уочити да се пред истраживачем (и тумачем) „изма“ налази прилично сложена и „веома замршена“ проблематика корена која одводи на неколико различитих страна.[17]

Једном записан, одређен и јавности на увид дат „изам“ престаје бити ексклузивно власништво свог творца, или групе око њега, задужене за „праворено“ ишчитавање (свака сличност политике са поезијом коју овде запажамо није ни мало случајна), већ постаје власништво оних којима је намењен, одакле исходи и могућност новог, другачијег, читања. Ту слободу омогућава сам релативни, субјективни карактер „изма“ чије се истине тек имају доказати кроз организовање „привредног, политичког и идеалног живота“ заједнице[18] чиме, парадоксално, „изам“ сам себе на концу те слободе лишава могућности да опстане као утопија. Тако, идеологија или барем она која успева да јавности испоручи резултате у складу са циљевима које је сама прокламовала као вредне, постаје „објективна“ и успешна-ефикасна, док друга, она која те циљеве ипак не остварује постаје лажна. Тиме се улази у нови проблем који се тиче односа ефикасности као јединог основа бивања, што нам се чини фундаменталном ствари за разумевање савремених политичких и животних стремљења.

Идеологија дакле самостално, по сопственом избору, настоји да са једне стране понуди образац за свакодневну организацију која се састоји из „стварних проблема“ и њихових разрешења, а са друге да створи „филозофију човека“ која треба да увери да су баш такви обрасци који се нуде важни за одржање те филозофије. Тиме се, по принципу повратне спреге, доказују истинитост и једног и другог сегмента идеологије[19].

16 Заправо, Лавџој говори о могућим проблемима при истраживању политичких идеја. Његова запажања су нам значајна у оној мери у којој се могу применити и на тумачења „изама“ од стране оних који им припадају или су из било ког другог разлога, мимо академског, заинтересовани за њихову интерпретацију.

17 Микел Дифрен *За човека*, НОЛИТ, Београд, 1973, стр: 50.

18 *Исто:* 72.

19 Долазимо до тога да се испрвност одређене идеологије може испитивати искључиво унутар ње саме, утврђивањем јасног односа између прокламованих циљева и степена остварености истих.

Пошто се „стварни проблеми“ и њихова „решења“ срећу у историји као „променљивој слици вечности“[20] ни сам „изам“ се не може одвојити од ње, ма колико мислили да је за његово разумевање довољно (или је пак суштинско) свођење на теоријски концепт. Идеологије нису апсолут, сам по себи довољан, већ су одраз логике, међусобног односа елемената структуре, како је говорио и Жак Дерида.[21]

Историја „изма“ мора себе да разуме најпре као историју човека. Тај човек може бити управљен ка највишој идеји, без обзира чак и на то на који начин тумачимо Платонову слику из пећине, али и даље остаје – човек на променљивој траци вечности и то не (само) као њена жртва, већ и као творац. Структура може да обликује човека, али у исто време и човек је тај који ствара структуру без обира да ли својом структуром прави отклон од постојеће која му се чини као неслобода, било да даље утврђује постојећу у којој препознаје своју слободу. Механизам нема покретача изван човека. Као што машина није довољна сама себи, већ јој треба човек, тако и „изам“ не може да живи ван човека чија се стварност не одвија само у Уму, већ и у „проживљеној историји“.

Чињеница да је човек тај који је не само објекат, већ и субјект (по сопственом избору) историје, омогућава му, сама по себи, право на сумњу у базичне поставке „изама“, без обзира на то да ли су, или нису, доминантни у обликовању стварности. Да би то био у стању да чини у постмодерни, која допушта сваки онај избор који не утиче на поништавање ње саме (чини се да је заправо и створена како не би допустила напад на тврдо језгро модерне које и даље преживљава), потребно је да схвати да су „изми“ „таласић на површини историје“ који могу да прате њен ток, али не и да мењају њен главни правац.[22] Тих „таласића“, сматра и Микел Дифрен у свом раду *За човека* (1973.) има много. Дифрен не признаје постојање „једне филозофије“, па отуда ни неке која би се могла сматрати „врховном“, већ се у пракси срећемо са читавим низом „филозофија“ којих има колико и филозофа. Сви они скупа настоје да покажу сопствену правоверност.[23]

Насупрот овој тези стоји идеја о постомодерни као објективној слици света. Та позиција омогућила је не само „смрт“ Истине, која за Ничеа има вредност смрти Бога, већ је са успоном материјализма, сцијентизма и

Свако поређење „изама“ између себе, не може довести до жељеног закључка, као што ни компарација различитих филозофских система не може указати на a priori исправност једног, односно погрешност другог.

Попут филозофије и „изам“ у свом настојању да објасни свет, али и да га створи, самостално дефинише базичне постулате што не мора нужно да зависи од мерила супротстављене стране.

20 *Исто:* 137.

21 *Исто: 138.*

22 *Исто:* 13.

23 *Исто:* 14.

структурализма, убила и самог Божијег „убицу“.[24] Па ипак, за разлику од прве, друга смрт је била истинска. Стварна. Као проста биолошка чињеница човек и даље преживљава, но проглашен за „конструкцију духа“, он постаје феномен потребан филозофијама, док човека као личности више нема[25]. Он је претопљен у слике из детињства, трауматска искуства, недозвољену заљубљеност у мајку,[26] у прости објекат[27] који је, прихватајући постмодернизам као једини пут, прихватио да буде инструмент у рукама структура које њиме управљају.[28]

Из ове околности, сматра Михаил Епштејн, происходи вечити расцеп[29] који постоји између човека и човечанства, структуре која управља животом појединца.[30]

Бивајући лажна слика стварности која при томе настоји да релативизује Истину у име „деконструкције“, креирајући неколико позитивизама, постмодернизам урушава и сопствене темеље.[31], „Логички позитивизам“ на којем постмодерна покушава да заснује своју деконструктивистичку аргументацију, само је једна, последња у досадашњем низу његових манифестација. Тај и такав позитивизам свет своди на мртве категорије и форме,

24 *Исто*.

25 Постмодерни, Бог и човек су преко потребни, не као чиниоци у историји, већ као појмови, категорије којима оперише у доказивању „истине“ да су и један и други суштински непотребни свету. За позитивизам, за постмодерну, човек постоји само на нивоу антропологије, док есхатологију искључује у потпуности.

26 Микел Дифрен *За човека* НОЛИТ, Београд, 1973. стр: 15.

27 Постмодерна чини све како би спречила размишљање о човеку као могућем субјекту. Свако настојање да се биолошки организам преведе у личност, чини да „мисао поново запада у сан“, да западне „у велику опасност“ или да коначно и сама „постане опасна“. Микел Дифрен *За човека* НОЛИТ, Београд, 1973. стр: 15.

28 Стварност постоји искључиво у развитку материје „у институ живота и вољи за влашћу, у сексуланом институ“, али не и у интерличносном односу. Михаил Епштејн „Прото-или крај постмодернизма“ у: Михаил Епштејн *Модернизам*, Zepter Book World, Београд, 1998, стр: 6.

29 Човек је трауматиозвани „богаљ“, чија је траума изазван растућом диспропорцијом између човека и човечанства. Осећајући се неспособним да одговори на императив „ефикасности“, човек постмодерне нема времена, али ни жеље да застане како би поново размислио о суштини која стоји изван појавног света. Он постаје отворен за све, „али све прима само површно, не покушавајући чак ни да продре у дубину ствари, у значење појмова [...] Постмодерна култура задовољава се светом симулакрума, трагова, означитеља и прихвата их такве какви јесу, не покушавајући да допре до означеника. Све се усваја као цитат, као условљеност из акоје се не смеју тражити никакви извори, почеци, порекло.“

Михаил Епштејн „Прото-или крај постмодернизма“ у: Михаил Епштејн Модернизам, Zepter Book World, Београд, 1998, стр: 96.

30 Више је него јасно, сматра Епштејн, да човечанство и структура не могу бити третирани као синоними, већ да се ту ради о својеврсној замени теза. Структура која је разложила човека, суштински, последично, разлаже и човечанство. И човек и човечанство су суштински објекти који опслужују структуру.

Михаил Епштејн „Прото-или крај постмодернизма“ у: Михаил Епштејн *Модернизам*, Zepter Book World, Београд, 1998, стр: 95.

31 *Исто:* 38.

сведочећи спремност да и Логос преведе у просту, формалну логику, у повратну спрегу, у структуру ван које и унутар које нема слободе[32]. Отуда, сматра Микел Дифрен, и не чуди што савремена постмодернистичка филозофија и пракса, упорно истискују човека, чинећи га сувишним, „застарелим".[33]

„Застарелост" човека, његово свођење на објекат којим структура доказује своју правоверност, предуслов је занемаривања чињеница да постмодернизам, упркос својој тобожњој склоности ка „релативном", суштински почива на апсолутној логици. Одрицање истине, у пост времену је израз потребе „математичког повезивања" различитих елемената у јединствену целину која, сматра се, може да функционише само под условом да је везује „ништа". Филозофија и теологија, у таквим околностима, имају само једну функцију: да хране постмодернистичку структуру, чиме стварају оквир за образовање постструктуре – стварности у којој је све само вештачки конструкт – дискурс.

Тиме се још једном потврђује суштински тоталитарни карактер постмодернистичког „изма" који „све" ставља под знак питања, осим позитивистичког формализма и „апсолутне логике"[34] која не допушта „апстрактно" и „ирационално" односно ограничава њихову појаву као фактора који на животној позорници играју иоле значајније улоге. „Све" је релативно, осим става да је „све релативно". Он је апсолутан и као такав једини израз смисла у „изму" који сматра да производња „смисла" човеку више није нужна.

Да би се од напада опонената на сопствене (унутрашње) нелогичности одбранио постмодернистички „изам", као и сваки други, ствара „заштитне

32 Структурализам, одлично запажа Микел Дифрен, још један је важан изданак позитивизма, пошто се „не може одвојити од формализма: елементи система добијају неки смисао само из односа које систем међу њима успоставља и захваљујући местима која им он додељује."

У Марксовом структурализму, као крајњем изразу овог „изма", сматра Дифрен, више нема човека. Ту су битни производни односи, као израз структуре, а не човек. Човек производи структуру, а и сам је њен део. Тако Марксова структура „поседује сопствену узрочност она одређује елементе који је творе"

Попоут формалне логике, структура је систем који стоји у чврстом односу својих елемената: промена једног елемента води промени читаве структуре. Отуда структура, у жељи да се заштити у целости, не допушта измену било ког свог елемента, што је чни затвореном, гвозденом, иако и сама воли да истиче поли-структуралност пост света. Чини се да се те структуре не могу пресећи, да оне постоје паралелно, да могу само да уруше једна другу. Зато је идеја њихове христијанизације за постмодерну недопустива, јер на крају води разарању структуре.

Микел Дифрен *За човека* НОЛИТ, Београд, 1973. стр: 75, 109.

33 *Исто:* 39.

34 Микел Дифрен *За човека* НОЛИТ, Београд, 1973. стр: 42.

Дифрен говори о „логицизму", као о идеолошкој опредељености да ништа што стоји изван формалне логике није стварно, при чему се под „стварним" разуме оно што је истинито, већ оно што се уопште и може релативизовати. Теза да Бог постоји и да је активни чинилац људске историје, није став који се може третирати као „стваран". То је став који није вредан ни релативизације. Он за постмодерну не постоји.

ограде“, као контролоре *епистеме*. Као једина *епистеме* прихвата се искључиво оно што се рационално може докинути, при чему улазни подаци којима ум оперише јесу искључиво они које пропушта стража на „заштитној огради“.[35] На тај начин, „изам“ који воли у први план да истиче своју демократичност и плурaности, не само да негира могућност „ирационалног“ као сазнајног, већ настоји и да ограничи могућност његовог уласка у простор *епистеме*.

Ма колико се агенти трудили да га покажу као спектар дугиних боја, постмодернизам суштински нуди „једноликост“[36]. У потпуној релативизацији крије се корен „истог“. Уосталом, зар није истина и то да дугине боје када се замешају чине једну – белу?

Рационализација *епистеме* и кастрација слободе

Проблему, или боље речено, феномену *епистеме* може се приступити из неколико углова: може се посматрати из угла социологије, психологије, културологије, филозофије, итд. Међутим, оно што нас конкретно у складу са циљем истраживања занима, јесте место које *епистеме* има у историји човечанства. Па ипак, ми се овде нећемо бавити историјом. Или барем то нећемо чинити примарно. За нас историја ће остати у другом плану, као наука која настоји да објасни како се нешто дешавало, а тек ређе и зашто, залажењем иза оног што је видљиво и опипљиво, што се „крије“ у главама оних који на светској позорници повлаче фигуре.

Да бисмо правилно одговорили на питање како то *епистеме* постаје питање којим се бави „изам“ (у нашем случају постмодернизам), ми ћемо додатно сузити свој маневарски простор, ограничавајући сопствену анализу на место знања у друштвеној теорији, схваћеној као она област сазнања која се бави изучавањем друштва. Па ипак, за нас је овако постављена дефиниција преширока и у исто време прекратка, „довољна“ да у њу ставимо и већ споменуту социологију, историју, па и филозофију. Због тога ми ћемо додатно сузити ову одредницу констатујући да ћемо се бавити местом *епистеме* у политичкој филозофији, будући да она као свој примарни циљ има управо изучавање начина на које једно друштво и једна политичка заједница (а политичке заједнице су увек заједнице „изама“) функционишу.[37] За све друге науке које можемо сврстати у категорију „друштвене теорије“, функционисање политичке заједнице јесте важно, али није примарно, па отуда није ни *diferentia specifica* на којој почивају.

35 *Исто:* 65.

36 Алистер Мекграт *Сумрак атеизма* Biblos Books, Београд, 2022, стр: 242.

37 Видети: Драган Симеуновић *Увод у политичку теорију*, Институт за политичке студије, Београд 2009; Илија Вујачић *Политичка теорија* Чигоја штампа, Београд, 2002.

Прва тачка на којој ћемо се задржати биће старогрчки полиси, односно свест њихових управљача и мислилаца да *епистеме* схваћена као дубинско разумевање унутрашње логике стварности,[38] не сме имати (ни искључиво ни примарно) практичну вредност. Античка филозофија[39] знање види као средство којим се има доћи до мета простора, а не (нужно) до практичних задовољења, угледа или било чега што би нужно водило „ефикасности". Због тога Луис Мамфорд у свом раду *Техника и цивилизација*[40] (2009.) и констатује да стари Грци нису доживели значајнији технолошки напредак, иако су за то имали услове. Материјана, „ефикаснија" страна *епистеме,* за њих није имала нарочиту вредност.

Уласком у средњи век, настојање да се *епистеме* што је могуће више одвоји од било какве практичности, добија на додатном замаху. Настојећи да теолошко разумевање света, као вредност вишег реда стави изнад практичног, материјалног[41] „историјска Црква" излази из сопствених оквира и „сакрализовани ум", започиње сопствену интеграцију у свет који је позван да мења[42] не његовим осмишљавањем, већ потпуном негацијом.

Излазак из средњег века, улазак у нови век и касније у модерну, праћен хуманизмом, профанизацијом у претходној фази „сакрализованог ума" (успоном науке и гиљотине којом је Црква „праведно" кажњавана за своју

38 Недељко Трнавац, и Јован Ђорђевић *Педагогија*, Научна књига нова, Infohome, Београд 2002, стр. 54.

39 Видети: Бошко Телебаковић *Увод у филозофију*, Факултет политичких наука,Чигоја штампа, Београд, 2001; Бошко Телебаковић *Античка филозофија 1*, Завет, Београд, 2001; Бошко Телебаковић *Античка филозодија 2*, Завет, Београд, 2001.

40 Луис Мамфорд *Техника и цивилизација*, Архипелаг, Нови Сад, 2009.

41 Бошко Телебаковић *Срењовековна филозофија*, Чигоја штампа, Београд, 2006.

42 Сходно идеји о два царства, два простора међусобно суштински сукобљена, небеском и земаљском, средњи век разликује базично два типа *епистеме*: теоријска, духовна и практична, управљачка, при чему је прва резервисана за цркву, а друга за властелу. О овом феномену доста су писали рани очеви цркве, пре свих Свети Августин који у свом капиталном делу *Божја држава* удара темеље овој подељености из које ће касније, отвореним уплитањем Цркве у политичке послове, настати и практични сукоби.

На Западу ће спорови папа и царева трајати практично све до појаве реформације, тако да чак ни покушај Папе Гелазија да својом „сугубом теоријом", односно теоријом „о два мача" према којој духовно знање има предност над практичним, (али без њега не може) није дао нарочите резултате.

На Истоку, у Византији, ствари ће се одвијати нешто другачије, па ће се идејом о „симфонији" ићи ка томе да духовно знање допуњује теоријско и супротно. То што се у овом случају између „знања" и „власти" може повући знак једнакости није никаква случајност, већ само доказ више да је знање, чак и онда када се одрицала његова практична страна, а наглашавала духовна, унутрашња суштина, било и остало извор својеврсне моћи.

У обе варијанте, ради се о покушају практичног отелотворења концепта епистеме „више" и „ниже" вредности, као и утврђивања њиховог међусобног односа подређености и надређености.

Више о томе: Радомир Д. Лукић *Историја политичких и правних теорија*, Завод за уџбенике и наставна средства, БИГЗ, Београд, 1995; Даргон Жилбер *Цар и Првосвештеник*, Клио, Београд, 2001.

интеграцију са светом), донели су ново разумевање *епистеме*. Убрзани начин живота, појава реформације и онога што Вебер назива „протестански дух“ који је у потпуности био практичан, изједначавајући „ефикасност“ за Божијом вољом,[43] односно са „назначењем“ које човек добија од Творца, постепено су *епистеме* „ослобађали“ духовног (непрактичног) карактера, сводећи је на научно, експериментално. Идеју о животу у „врлини“ и идеал спасења као коначног смисла *епистеме*, сменила је идеја „ефикасног“ као једино доброг живота.[44]

Ово скретање, чему је са својом тезом о томе да је прихватљива само она *епистеме* која се експериментално може потврдити, кумовао Френсис Бекон у свом *Новом Органону* (1986.)[45] довело је и до читавог низа последица, међу којима је фундаментална и за нас најважнија одрицање од идеје о њеном објективном пореклу и последична субјективизација, релативизација и „децентрализација“. Таква позиција која је, смењујући Истину мноштвом „истина“, врата модернизма отворила постмодернизму, само на изглед је противна унутрашњој логици „пост“ времена, тим пре што експериментални карактер *епистеме* као настојање да се свет објективизује, фундаментално укида додељени јој субјективни (релативни), од структуре зависни карактер.[46]

Коначно одрицање од Истине у корист мноштва „истина“[47], за Горазда Коцијанчича није ништа друго до насилно укидање универзалних претензија разума, изгубљених у „равноправности, паралелном постојању различитих интерпретација“[48] које треба да посведоче не само да „смисла“ нема, већ да управо у том недостатку „пост“ време и „пост“ човек – објекат, мора пронаћи сопствени смисао.

Постмодернистичко одбацивање Истине, бележи Михаил Епштејн, фундаментални је принцип критике „метафизике присуства по којој знакови упућују на нешто што стоји иза њих на такозване ‘реалности’. Сматра се

43 Видети: Макс Вебер *Протестантска етика и дух капитализма*, Медитеран, Нови Сад, 2011.

44 Видети: Џон Стјуарт Мил *Утилитаризам*, Култура, Београд, 1960.

45 Френсис Бекон *Истинита упутства за тумачење природе – Нови органон и велика обнова*, Службени гласник, Београд, 2003.

У свом раду *О неопходности и могућности нових начела за филозофију*, Иван Кирејевски бележи да је успон Бековог рационализма у потпуности из политике, а касније и из осталих сфера живота уклонио потребу за филозогијом и уопште за проналаском одговора на суштинска питања изван материјалног света. Више о томе: Иван Кирејевски *Филозофски списи*, Alef, Градац, 2003. стр: 38-75.

46 „Модернизам је говорио о рационалности у једнини – јер постоји само један легитиман начин мишљења – док постмодернистички писци признају многе рационалности, инсистирајући да се о њима не може дати коначан филозофски суд.“ Алистер Мекграт *Сумрак атеизма* Biblos Books, Београд, 2022, стр: 246.

47 За додатне информације корисно је позабавити се и теоријама деконструкције.

48 Горазд Коцијанчич Између истока и запада, Biblos Books, Београд, 2021. стр: 14.

да они упућују само на друге знакове, а уместо реалности треба замислити пре одсуство или очекивање нечег неостварљивог, то јесте, област неког зјапљења, бесконачно одлагање свих означеника, па према томе, неоснованост самих појмова 'изворника', 'порекла' и 'истине'".[49]

Чињеница да је *епистеме* рационализована на Западу[50], за нас није ни најмање чудна. Она је дошла као последица сакрализације ума, односно настојања римских папа да још од времена пре Шизме (али и после, све до данас), ради задовољења интереса који Цркву одвајају од њене унутрашње логике, рационално објасне сопствену позицију и утврде лични (најчешће политички) темељ власти.[51] Тај рационализам створио је и механизам заштите. Идеја папске непогрешивости само је јавна обзнана рођења сакрализованог људског разума. Та обзнана, морала је стоврити своју Куријy, војне редове и коначно инквизицију као вид заштите не Бога, већ права „сакрализованог ума" на сопствену истину као Истину.

Створивши предуслове за развој рационализма као јединог погледа на живот, Западна црква је, са рационализацијом *епистеме* отворила врата сукоба између Бога и разума, религије и науке, дијалектичког спора између десакрализованог и сакрализованог ума, који по много чему сећа на сукоб левих и десних хегелијанаца под Стаљинградом[52] током Другог светског рата.

Изашавши из тог сукоба као поражена, јер „градити зграду вере на личним уверењима народа[53], исто је што и градити кулу према замислима радника"[54] Западна црква[55]је онима који су веровали да сакрализацијом

49 Михаил Епштејн „Прото-или крај постмодернизма" у: Михаил Епштејн *Модернизам,* Zepter Book World, Београд, 1998, стр: 43.

50 Чини нам се да је ова сакрализација ума, која је касније довела до успона баналног рационализма, и данас не само темељни принцип западњачке културе, већ и темељ на којем почива готово несвесна западна изолованост која се манифестује у идеји о западном начину живота као најпре самодовољом, а потом и најбољем. Запад ретко испољава самокритичност (заправо готово никад), она је неспојива са идејом сакрализованог разума који је себе дигао на ниво Истине. Зато Запад излазак из самоизолације у коју је сам себе увукао види у „инклузији" оних који нису Запад. Он производи структуру која саображава свет његовој истини, укидајући тако, парадоксално, постмодерну, за чијег се покровитеља издаје. Чнећи тако, Запад у многоме подсећа на Дантеовог Ђавола, а његова структура на паклени левак.

У дну тог левка је сам Запад, у леденој дворани у којој осим њега нема ничега вишег. А и он сам, као не-биће, заправо је део ништавила у којем се налази. Коначно, „инклузија" на коју Запад нагони Исток, заправо је позивница за „изолацију" од истине.

51 Из овог идеала развија се и каснији протестантски рационализам, који се од римске сакралзиације ума разликује само по томе што почива на идеји да је сваки верник раван Папи.

52 Карл Попер *Отворено друштво и његови непријатељи,* Београд, Култура, 1993.

53 У овом случају римског Папе.

54 Иван Кирејевски *Филозофски списи,* Alef Градац, Чачак 2003, стр: 56.

55 Иван Кирејевски сматра да се још од средњег века Источна црква показала мање „ефикасном" од Западне, што је дошло као последица одрицања од идеје сакрализације ума. Православље је одбацило од себе практичност и наслеђе класике, поготово римске, прихвативши Платона, настојећи да се уздигне ка идејама, а не ка материјланој снази, богатству – било каквој потврди величине. Ми са овим ставом можемо полемисати, то би можда било

ума[56] штите Бога, обезбедила позицију пораженог[57], учинивши их инфериорним у односу на оне који су, довевши тај процес до краја, створили најпре модерну, а потом и постмодерну, у којима је одбојност саможивог сакрализованог разума према Истини, а потом и идеји о објективном (смисленом) пореклу света и живота, доведена до максимума.

Створивши себи структуру, као својеврсну заштиту од сваког изазова, разум се, током кретања кроз историју готово у потпуности десакрализовао. Настојање Западне цркве да рационално објасни Бога, добро је дошло десакрализујућем главном току историје, који претпоставља да такав доказ није могуће извести, услед чега се, логиком саме Западне цркве, вера у Бога одбацује као суштински нижа вредност.[58]

За разлику од Запада, који је услед сталних трвења између сакрализованог ума и рационализма радикално, на обе стране, укидао право на сумњу, хришћански Исток је, сматра Горазд Коцијанчич, увек био отворенији за сумњу. Одупирући се униформности коју је наметао западњачки тоталитарни однос према разуму као јединој мери стварности, Исток је остао „фасцинантан“ у својој „непрецизности, афористичкој неуглађености и дивљини, мисаоној неукроћености“[59], једном речју у својој „неефикасности“ која није окрњила Истину[60] али јесте могућност да буде „бољи“, „привлачнији“ или макар једнако „добар“ као Запад.

Недостатак сакрализованог ума на Истоку, омогућавао је појаву „утопијске свести“, (потпуно) одвојене од структуре, суштински нехајне за „ефикасност“, за разлику од западне сцијентистичке, техничко – научне парадигме која могућност „прогреса“ третира искључиво као материјални „развој“ везујући судбину човечанства за структурализам (касније

и пожељно, али ћемо се задржати на идеји да је Исток, чак и ако је тек инструментализовао Платона, своје темељне вредности тражио далеко од сакрализације разума. Више о томе: Иван Кирејевски *Филозофски списи,* Alef Градац, Чачак 2003.

56 На Истоку, Црква је кроз обожење паганске државности посведочила немоћ да одоли Кушачу. Но и ту она је била склнија да од Цара учини првосвештеника, него да „рационално“ објашњава своје истине. Наравно, она је погрешила свакако, али та грешка није изродила протестантизам.

57 Протестантизам је за Кирејевског додатни пад, то је додатна сакрализација ума, радикалнија утолико уколико је, одвојен од Светог Духа, разум коначно постао сам себи мера. Пардоксално је, сматра Кирејевски то, што је такав разум, дошавши до свог врхунца, почео да пада, попут Сатане. Уместо да у моменту када је помислио да може да објасни Бога, крене у коначни прображај света, он је допустио десакрализованом разуму да мења њега. У том процесу, религија (протестантизам) је та која се почела потчињавати разуму.

Зато Кирејевског и не чуди чињеница да се „рационална филозофија развијала готово искључиво у протестантским земљама“.

Иван Кирејевски *Филозофски списи,* Alef Градац, Чачак 2003, стр: 40, 44.

58 Горазд Коцијанчич *Између истока и запада*, Biblos Books, Београд, 2021. стр: 23.

Зато се Исток и схвата као „култура на заласку“, док се Запад (само)разуме као супериорни пол.

59 *Исто:* 11.

60 Можда тек опепелила.

постструктурализам) и беконовско уверење да само експериментално доказиве истине то заиста јесу[61] (па ни оне то нису коначно).

За Ивана Кирејевског, откривање материјалне суштине света, њених унутрашњих закона, феномена и логике, само је један део знања који назива „спољашњом просвећености“ чија потчињеност вери, као „унутрашњој просвећености“[62] (на чему инсистира Исток) није никаква потешкоћа на путу остварења оних начела ка којима се, идући потпуно другачијим правцем, којим је, у својим настојањима да човека „ослободи“ од Истине, пошао сцијентистички Запад[63]: „У православној цркви однос између ума и вере потпуно је другачији него у римској цркви и протестантским вероисповестима. Та разлика се састоји између осталог и у томе што се у православној цркви не мешају божанско откривење и људско мишљење: границе између божанског и људског не прелази ни наука ни учење вере.“[64]

Одбацивши нужност сакрализације ума, као израза потврде сопствене логике у радикално материјализованом свету, хришћански Исток прихвата постојање читавог ланца основних начела „природног ума која могу да послуже као исходишне тачке за све могуће системе мишљења“[65] и који се отуда разумеју као нешто што стоји изнад ума верника. Ова позиција допушта сумњу, она омогућава постојање различитих система мишљења, њихов развој и даје могућност међусобног преплитања. Постмодрена тиме добија потпуно нови смисао, пошто има могућност сталног останка на путу истине, коју не може да угрози. Релативизација и плурализација Истине, у том

61 При чему сама структура одређује и параметре који могу бити узети у разматрање у току самог „експеримента“. Тако се, рецимо, питање Бога унапред одбацује, чак и онда када се настоји указати на могућност „експерименталног“ доказивања Његовог постојања.

О томе ће бити више речи у наставку текста.

62 Два су типа просвећености, сматра Кирејевски: оно које тежи унутрашњој духовној целости, и логичко, чулно, које почива на „развоју расцепљених сила ума“. Први настоји да увек буде уз дух, тежи моралној висини, док други стоји изван те потребе, развија се независно од дисања духа.

Иван Кирејевски *Филозофски списи,* Alef Градац, Чачак 2003, стр: 75.

63 Управо овом логиком, сцијентистички Запад се одређује када говори о „просвећеним“ и „дивљим“, односно „непорсвећеним“ народима. На тој подели, коначно, изникла је у модерној историји читава империјалистичка, „цивилизаторска“ мисија белог (заправо Западног) човека (који је попут црне Африке и црвене Америке, по истом принципу настојао да колонизује и словенски Исток).

Као човек Истока, Кирејевски непросвећеност разуме искључиво као „отргнуће човека од списатељске истине“ али не и непознавање смисла, унутрашње логике света.

Иван Кирејевски *Филозофски списи,* Alef Градац, Чачак 2003, стр: 53.

Шта више, ми заправо ни не знамо колико је по западњачким стандардима „непросвећени човек“ (а то је увек онај човек који у својим расуђивањима није рационалан), заправо био просвећен. Зар нам српска орална традиција не сведочи управо ту истину? Ми „нерпосвећеност“ посматрамо из угла наше „просвећености“, али је питање какав ће суд о нама имати наши чукун-унуци.

64 Иван Кирејевски *Филозофски списи,* Alef Градац, Чачак 2003, стр: 58.

65 *Исто:* 61.

смислу само су кретање ка Истини. Оне не може да угрозе Истину, али могу (не нужно) да одведу до ње. Ту се заправо ради о независном основу мисли, о потпуној сепарацији унутрашње мисли од „спољашње“, која је систем ниже вредности.[66]

Науку, савремену образованост, логику и разум, који се намећу као једина мера *епистеме,* на Истоку, сматра Кирејевски, могуће је ставити у службу више вредности, која на тај начин даје слободу уз вечиту стражу. Та „стража“ огледа се не у забрани елементима будуће *епистеме* да буду део логичког расуђивања (као што то ради постмодерна када се дође до Истине) већ у одвајању онога што је „суштаственo од онога што је само временито и релативно.“[67]

Истина је у православљу једна, она стоји изнад ума који треба да је докине, па наука представља кретање ка Истини чији браниоци (или агенти), не ограничавају право на сумњу, знајући да се у питањима ума и вере ради о нижој и вишој вредности.[68] Отуда, на Истоку нема ни говора о „усаглашавању“ религиозности са правилима сцијентизма, већ о подизању ума „изнад његовог обичног живота“. То је настојање да се „сам извор разумевања, сам начин мишљења, уздигне до саосећајне сагласности са вером“.[69] То је заправо питање љубави према истинитости и допуштања сумње, као пута који у коначници води ка Истини (која опет даје појединцу слободу да је прихвати, или пак одрекне).

Због тога, Истоку остаје непознато због чега је Галилеј био спаљен. У православљу остаје нејасно на који начин научно знање угрожава Бога, док на Западу који се сав предао рационалнизацији стварности, то остаје као препрека преко које, уколико човек заиста жели да буде „слободан“, не може да пређе.

„Ослобођени“ човек Запада, сматра Кирејевски, затворен у структури која га присиљава на стално рационализовање „ефикасности“ као сопственог

66 *Исто*: 62.

Свако логичко расуђивање је прихватљиво за веровање срцем. Оно га не може угрозити већ може себе том вером оплеменити. Постмодерну можемо интерпретирати као „кретање ума“, као „дисање мишљења“.

67 *Исто*: 65.

„Пиродода ума разматрана са висине усредсређеног богомислија, испитана у највишем развоју унутрашњег, духовног созерцања, појављује се у потпуно другачијем виду од оног у коме сепојављује или који је ограничен развојем спољашњег и обичног човека. наравно, његови општи закони су ти исти. Али успињући се на виши степен развоја, он испољава нове стране и нове силе своје природе, које бацају нову светлост и на његово опште законе.“

Иван Кирijевски *Филозофски списи,* Alef Градац, Чачак 2003, стр: 67.

68 Овде не би било лоше размислити о могућности усаглашавања слободе коју у том смислу даје православље са постмодернистичким инсистирањем на плуаризму.

Постмодерну можемо, посматрајући је из ове позиције, разумети и као слободу у кретању духа кроз историју, као услов за ваљаније усмеравање ка Истини.

69 *Исто:* 60.

„слободног избора“, смисао свог разума налази не у сопственом, већ у развоју индустрије. Као експериментални доказ успешности западног развојног пута, индустрија (као машинизовани разум који коначно бива и сакрализован) постала је сила која управља светом из којег се исисава дух.[70] Том и таквом простору намењена је „нова филозофија“[71], на чијем темељу настаје „неограничена влада“ коју ће јачати „последња епоха филозофије“, иза које више неће бити ни мишљења ни историје.[72] Чини се да су модерна и постмодерна, са идејом о „крају историје“ и „последњем човеку“[73], најбоља потврда ових бојазни које је Кирејевски истакао у првој половини 19. века.

Проблем рационализма у погледу допуштања сумње, долази према томе отуда што као своју основну претпоставку има успињање „на највише и потпуно сазнање истине.“[74] Ако би уместо што укида право на сумњу у сопствену ефикасност, рационалистичка идеологија као темељ на којем, упркос својој „деконструкцији“ смисла и даље инсистира постмодрена, спознала ограниченост људског ума, и у себи видела једно од оруђа којим се Истина сазнаје, тада би своја извођења представљала као условна. У крајњем, постмодерна са својим плуралзмом избора, као једино валидну позицију и нуди субјективну, ма колико се у пракси сама одрицала својевољно произведене логике.

Уместо што присиљава на потпуну доминацију рација, рационализам мора схватити сву ограниченост ума, његову недовољност[75] да схвати свет, јер то сазнање представља први корак ка *епистеме*. Рационализам овакву идеју одбацује као погрешну, сводећи при томе ум на логички разум који се „састоји у формланом спајању појмова“ и креће се „посредством силогистичких извођења доказа“ ниже вредности од ума, схваћеног као одуховљена памет.[76] *Епистеме* тежи „унутрашњој целости мишљења“, опирући се простом логичком разуму који оперише са „спољашњим мишљењем“.[77]

Упркос настојању да нас убеди у супротно, постмодернизам није живот, већ прост став, једно у низу учења о томе шта свет јесте, и као такав, он је акт вере, уверење да све оно што се усмерава ка Истини, ка смислу, није „чињеница“, већ заблуда коју треба презрети.[78] Сцијентизам, као уверење

70 *Исто:* 57-58.

71 Индустрија је та која суштински мења дух западног човека. Како се пак тај човек тешко „ослобађа“ духовности, то је, сматра Кирејевски, новом покрету била потрбна и нова религиозност, као прелазна фаза до атеизма. Она је пронађена у протестантизму.

Иван Кирејевски *Филозофски списи,* Alef Градац, Чачак 2003, стр: 58.

72 *Исто:* 58.

73 Више о томе: Френсис Фукојама *Крај историје и последи човек*, ЦИД Подгорица, Романов Бања Лука, Бепград. 2002.

74 Иван Кирејевски *Филозофски списи,* Alef Градац, Чачак 2003, стр: 67.

75 *Исто.*

76 *Исто:* 68.

77 *Исто:* 74.

78 Микел Дифрен *За човека* НОЛИТ, Београд, 1973. стр: 38.

да изван „егзактно доказиве“ истине нема друге, само је један идеолошки оквир у којем би *епистеме* требао да се креће, али није *епистеме* сама по себи. Отуда, начела која је у свом *Новом Органону* поставио Декарт, ипак не могу бити власна на апсолутно обавезујуће одређење границе ума, на исти начин на који се слобода опире настојању структуре да је кастрира.

Коначно, упркос томе што нас агенти рационализоване *епистеме* приморавају на другачији исход, ми не можемо прихватити релативизацију Истине. Истина није дискурс. Дискурс је субјективни доживљај Истине (дела Истине) израз трагања за Истином, али не може бити Иситна сама по себи. Дискурс је одраз немогућности разума да покори Истину и тужне људске „потребе“ да то чини, изникле не из објективних датости, већ из субјективне човекове жеље да докине Истину, да Је „убије“ тако што ће Је „рационално објаснити“ – или пак одбацити од себе као вишак, након што покуша Њено јавно гиљотинирање.

Постмодерна и нужност заштите атеизма

Кастрација слободе као логична последица рационализације *епистеме,* базични је принцип на којем је створена модерна за коју је атеизам био и остао једини истински израз „логичног“ и „рационалног“ разумевања света, оног мимо којег ниједан други нема потенцијал да живот учини „ефикаснијим“.[79] Ступајући у отворену борбу за остварење својих идејних фундамената и, потоме, градећи свет на њима, модерна је прерасла у „модернизам“, а наука као покушај објективизације света у „сцијентизам“, концепт супротан сопственим темељима, који, разумевши себе као живот, укида свако право на идеју о постојању стварности изван „логички“ задатих оквира.

Уместо трагања за узроком и настојања да објективизује стварност, *епистеме* постаје једнака искључиво свести о стварности у којој се „физички“ живи, чиме се губи из вида не само да је ту реч о једној димензији знања, већ и да човек, живећи „физички“ паралелно постоји у неколико сфера које не морају (нужно) бити међусобно повезане. За модерну, насталу као реакција на ограничавање слободе (или се барем тако тврди), *епистеме* постаје стражар који контролише шта је то што у свеукупан фонд (са)знања може да уђе. Познавање онога што је „са друге стране“ материјалног, што за свој циљ нема афирмацију тела, третира се као лаж, заблуда, свесна (само)обмана. То је, у крајњем, утопијска свест, идеја ниже вредности и отуда се од човека наученог на „ефикасност“, тражи да је коначно одбацити.

79 Наметање атеизма као научне истине је постао циљ по себи, а то је произвело менталитет који не толерише, па чак не може ни да замисли алтернативна убеђења.

Алистер Мекграт *Сумрак атеизма* Biblos Books, Београд, 2022, стр: 255.

Да модернистички парадокс буде још већи, остварење идеје „ефикасноссти“ подразумева нужно „ослобађање“ човека од његових „окова“, чак и онда када се ти „окови“, под којима се разуме све оно што стоји на путу „успешности“ заправо не желе одбацити. Овакво расположење модерну за коју Карл Попер поносно истииче да је у фундаменту „отворених“ друштава, чини управо оним чега се творац овог концепта највише грози – „затвореним“ системом, који ширење слободе види у насилној измени вршеној искључиво посредством притиска структура на појединца и читаве заједнице. У таквом кључу, свака невољност да се „окови“ одбаце, третира се као заблуда, болест коју је „слободно“ рационално и последицчно „ефикасно“ друштво позвано да лечи.

Поред „рационализма“, као својеврсног седатива за умирње, једини „лек“ који је модернизам могао да понуди „оболелима“ био је и остао – атеизам[80]. Деловање овог лека, манифестује се као својеврстан паноптикум, који у умеђувремену насталој постмодерни, држећи се, тобоже „изван“ идеолошких стега, и даље, са висине надзире и контролише религиозност, задајући јој ограничења у складу са идејом шта заправо *епистеме* јесте.[81] Тако чак и они који себе сматрају верујућима, суочавајући се са релативизацијом истине којом „пост“ време настоји да очува атеизам, најчешће осећају да имају обавезу промишљања о сопственим ставовима[82] које настоје да рационално објасне. Трудећи се да ипак не наруше успостављени поредак и „осећања“ оних који стоје са друге стране, верујући се суочавају са невољом оличеном у чињеници да ти „други“ најчешће нису једнако трпељиви.

И мада „оболеле“, дејствујући у њиховом организму држи у замци разума (којег се просто треба одрећи, без осећаја дуовања објашњења својих позиција било коме), модернин најефикаснији лек[83] се врло брзо суочио са жилавим карактером „болести“. Човек чијем је „ослобађању“ намењен, по свему судећи не жели да се одрекне својих „окова“. Очекивани добар живот, који је рационализована *епистеме* (попут каквог наркотичког дејства узетог при сусрету са трауматичном истином), нудио у замену за одбацивање Бога, чини се све удаљенијим. Из можда благородне утопије, изникла је дистопија

80 Михаил Епштејн постмодернизам и модернизам сабира у јединствену „културну парадигму“. Он примећује да постмодерна иако настаје „у процесу одбијања од модернизма“ са њим дели склоност ка симулакруму. Тај симулакрум (вештачки догађај који симулира реалност), у контексту нашег истраживања је одржавање света без Истине као једино стварног.

Михаил Епштејн „Прото-или крај постмодернизма“ у: Михаил Епштејн *Модернизам*, Zepter Book World, Београд, 1998, стр: 7.

81 Алистер Мекграт Сумрак атеизма Biblos Books, Београд, 2022, стр: 243.

82 Можда би се у том кључу могло читати и ово наше истраживање. Намера нам свакако није била таква, али у томе се и огрела пуни смисао паноптикума. Наше дело и мора бити покренуто дубоко иза свести.

83 Свака сличност са називом произвођача вакције против Ковид-19, није случајна.

која се као „нада“ може наћи још само на филмским платнима (постмодерна нема капацитет да изроди Томаса Мора), па је искуство живота без обећаног земаљског „Раја“ постало неподношљиво.

Сведочећии сопствену невољност да „оболелом“ заиста помогне, тако што ће се ослањати на сам организам, модерна и њена „пост“ екстензија, заглављени у раскораку између жељеног и стварног, показују своје истинско (не лековито већ) токсично лице. Ослањајући се на атеизам (чувајући га у исто време од потпуног колапса) постмодерна настоји да човеков ум по сваку цену затвори за поглед у истински Рај, третирајући тај покрет као – лажно мишљење.

Напустивши модернину идеју о могућности „лечења“ постмодерна се определила за концепт „умирења“ ума побуњених „болесника“, па као „право“ мишљење, на великим платнима нуди илузију слободе, исликану кроз монотоне „породичне“ филмове, илузију „ослобођења“, описану кроз Марвелове бесмислене блокбастере са „суперхеројима“ у главним улогама, илузију „побуне“ умерено дозирану и прецизно усмерену кроз анти-јунаке попут Џокера. На све то долази поптуни синкретизам кроз тамнопуте јунаке Шекспирових дела, а традиционални мит о Крању Артуру, Нибелунзима, Валхали, смењује синкретизам „Игре Престола“ који у постмодерној Европи треба да постане основ новог заједништва.

Са друге стране, вера, а са њом и сумња у „прогрес“ схваћен као непогрешивост у кретању ка „ефикасности“ којој се све подређује (коначно и праведност нестаје постајући искључиво утилитарна) и у коју се не сумња, остају далеко од било какве могућности да обликују живот. За разлику од модерне која у свом огољеном атеизму није крила нетрпељивост према духовности и религиозности, постмодерна настоји да је одржава искључиво као „још једну причу“, на нивоу фолклорног, сматрајући да у повлачењу Бога на маргине стварности почива основ „различитости“. Док је, коначно, модерна била отворено тоталитарна, постмодерна, учивши на грешкама свог претходника, у први план истиче потребу за „децентрализацијом“, чиме само разводњава повратак Бога на историјску сцену, док атеизам у том смислу не губи ништа. Он и даље остаје, у односу на невољеног Бога, центар око којег се образује слика света, само што се више не појављује као апсолутни, једини и јавно истакнути, већ „алтернативни“ центар.[84]

Да околности у којима „оболели“ настоји да се избори за своје право да буде „болестан“ буду још теже, идејом „децентрализације“[85] која се директно

84 *Исто:* 250.

85 Постмодерна учи да нема привилеговане позиције. Тиме она само условно детронизује атеизам, а заправо га од званичне доктрине своди на (пожељно доминантан) филозофски израз. Он је постао дискурс на којем почива свет. Језгро све-структуре.

доводи у везу са „демократизацијом“ мишљења, постмодерна је успела да за себе узме статус праведника. Како данас нико не жели да не буде демократа (јер, ни овде као и у другим принципима који су у фундаменту постмодерне, још увек немамо право на различито „децентрализовано“ тумачење шта то демократија заправо јесте), тако нико или мало ко жели да се супротстави ружичастој идеји о једнакости у неједнакости. На тај начин, постмодерна је за верујуће, који су се сусрели са Легионом, постала крупинији изазов од модерне.

Ако проблем пред којим се, бранећи право на постојање Истине у свету који као истину узима идеју да Истине нема, одредимо на начин на који јесмо (а за нас нема исправнијег одређења), долазимо до чињенице да постмодерна свој корен нема у филозофском скептицизму и љубопитивој оданости мудрости, већ у срцу рата за наше душе. Постмодерна је последње оружје којим у својој борби против Бога располажу некада тврдокорни атеисти, они који уместо децидног става да је Бог мртав истичу начело да, ако можда Бог и јесте жив, станује на више адреса, за наш живот једнако (не)релевантних. „Док је модернизам био манифест људског самопоуздања и самољубља, постмодернизам је признање скромности чак и очаја. Не постоји једна истина: постоје истине.“[86]

Трансформација модерне у постмодерну (једног демона чије лице се јасно указивало на хоризонту, у замућено и прикривено мноштво Легиона), омогућила је да промене настале услед неспособности атеизма да се, ослобођен сваке обланде, зацари на светском трону, ипак не буду рушилачке и по „рационализам“ погубне. Порођена из бујајућег мистицизма, окултизма, пантеизма, деизма и коначно – секуларне религиозности, која ће од Робеспјера до Муслонија, Хитлера и Стаљина обликовати нови, тоталитарни политички израз[87], постмодерна као свој главни циљ има заштиту практичности, оличене у признању читавог низа „истина“ чији је задатак да у времену одумирања једне (атеистичке) наметнуте „истине“ у свести одржи начело о непостојању (и отуда непотребности) Истине.

За разлику од модерне која је, самоуверена у свом тоталитаризму настојала да покаже како и зашто религија није у заједници са умом, постмодерна тврди да она може бити, али не мора, додајући да све то скупа није заправо ни важно, пошто у оба случаја, духовност[88] (не)сме да облиикује живот. Ма колико била „призната“ као постојећа, њена *епистеме* и даље у рату са материјом као једином стварности, остаје упитна. Уместо да прихвати да је пропаст једног наратива на историјску сцену вратила Истину, постмодерна

86 *Исто:* 246.

87 Више о томе: Emilio Gentile *A struggle for modernity: Nationalism, futurism and Fascism*, Preager, Santa Barbara, California USA, 2003.

88 Као „затворени“ систем.

је својом „децентрализацијом“ коначно релативизовала Истину, разводнила је и учинила све да изгуби посвећеност и посвећенике.

Одбијање релативности, као спасења за неуспели атеизам и пожељни оквир деловања за (невољну) побожност у свету „непривилегованих“, изазов је који постмодерна тешко разуме и никако не прихвата.[89] Па ипак, он постоји, и ствар је само у томе како ћемо себи одговорити на питање: имамо ли ми право да, прихватајући Истину ослањањем на постмодернистичку идеју о томе да је „наша Истина“ само један у низу дискурса, под знак питања ставимо и фундаментални принцип „пост“ времена, релативизацију? Мора ли на крају пост-пута стајати „ништа“ или имамо право на став да нас, по расплету личне драме, на крају ипак чека сусрет са Истином?

Овде дакле, није реч, како би се можда и могло мислити, о сумњи у Истину[90], већ је питање о праву на сумњу у – ништа. Овде је реч о слободи. Она је у фокусу нашег истраживања и од ње, иако мислимо да је тек треба освојити, полазимо као већ слободни људи[91] и у свом истраживању. Пост – време нас учи да је ствар слободе искључиво питање одбацивања „претходних стега“[92], па ако је већ тако, онда је одговор на питање имамо ли право да одбацимо атеизам у свим његовим формама укључујући ту и сакрализовани ум, односно рационализовану *епистеме* (као нешто што је свакако претходно колико је и актуелно), више него очигледан..

Питање слободе које ужасава „пост“ време јесте: имамо ли право на поновно „окивање“? Можемо ли се, уз потпуно уважавање „релативности“ схваћене као могућност избора, вратити својим „стегама“, без осећаја стида говорећи о томе да је разум нижа вредност од вере срцем? У том питању, које је искључиво питање слободе у свету који се издаје за њеног најбољег чувара, откривамо тачку у којој „пост“ свет долази до сопствене „радикалне позиције“ у којој ће коначно морати још једном да (ре)дефинише сопствени идентитет.

Човечанство, упркос својим годинама и наметнутим „истинама“, и даље настоји да живи слободно. Оно се „мења и свака промена његовог

89 Баш као што ни модерна није могла да схвати одбацивање огољеног атеизма. Па ипак, можемо очекивати да ће постмодерна откравити своју у лед оковану тврдокорност оног момента када (и ако) пронађе алтернативу сопственој уобразили. Да ли ће у томе успети, остаје да се види. Нама се чини да је то немогуће, те да ће на свом измаку имати две опције: приклањање Богу или Легиону.

90 То је још једна замка постмодерне, која учи да једини правац у ком наша сумња може да иде, јесте управо сумња у Истину. Ми заправо идемо идемо другачијим смером: имамо ли право да са позиције Истине, поштујући принципе саме постмодерне, доводимо у питање њену „децентрализацију“?

91 Идеја да је човек као верујући неслободан, још једна је замка коју је најпре створила модерна, а коначно развила постмодерна, учећи да је „слободан“ само онај који сумња у исправност ношења сопствених „окова“.

92 Иван Киријевски *Филозофски списи,* Alef Градац, Чачак 2003, стр: 9.

владајућег духа доводи нас до нове тачке посматрања“.[93] Уместо да се задовољи „различитошћу“ коју као израз „слободе“ нуди постмодернистичка „релативизација“, човек има пуно право да истрајава на одређивању „владајуће усмерености века“[94].

У средишту тог одређења налази се сумња. Право да сумња у свету који о себи воли да мисли као о простору који на сумњи почива (услов „децентрализације“), човек тек треба да избори. На тај начин, коначно, као услов истинске слободе, на хоризонту се указује не „децентрализација“ Истине, већ право на сумњу у то да је постмодернистички „систем“ ништа више до још једна у низу обмана којима се човечанство удаљава од пута сопственог спасења.

„Систем“ и право на сумњу

„Систем“, схваћен као формална логика, јасно и „рационално“ одређен поредак правила чији је коначни циљ „ефикасност“ појединца и читавих заједница људи, упозорава у свом раду *За човека* Микел Дифрен, чини све како би избегао промену, настојећи при томе да буде свеобухватан (тоталан), како, у свом страху од изазова који „коче“ „прогрес“, не би допустио било коме и било чему да остане изван оквира које је сам за[95]

И мада настоји да се покаже као превасходно (и неретко искључиво) „материјални тоталитет“, „систем“ је поручује Дифрен, и „мишљени“[96] поредак, којим се не само долази до *епистеме*, већ, бивајући у свом настојању да ограничи пут сазнања у корелацији са „материјалним тоталитетом“, дијалектички основ могућег отклона од истог – искорак у (могућу) слободу. У том раскораку, Дифрен, за разлику од Гинтера Андерса[97], који заступа тезу о потпуној „застарелости човека“ у постмодернистичком рационализму (као исходу који није могуће избећи), на историјску сцену враћа могућност слободе и човека који се из прихватања исте појављује као фигура која није само објекат који трпи деловање система, већ и активни судеоник његовог стварања, мењања.

Посматрано у овом кључу, питање сумње у „децентрализовану“ постмодернистичку истину, односно права на исту, први је корак ка оповргавању Андерсове тезе о човековој суштинској смрти у коирст Дифренове идеје да човечанство, иако у дефанзиви, није без могућности да пређе у својеврстан напад. Бивајући на средњокраћи између „стварности“ и „могућности“, човек као неоспорно тело, појављује се и као личност, као субјективитет.

93 *Исто:* 7.
94 *Исто.*
95 Микел Дифрен *За човека* НОЛИТ, Београд, 1973. стр: 178
96 *Исто*: 182.
97 Гинтер Андерс *Застарелост човека* НОЛИТ, Београд, 1987.

Како постмодерна свођењем својих настојања на „ефикасност“ суштински тежи остварењу Андерсових апокалиптичних визија човекове „застарелости“, то се „материјални тоталитет“ („стварност“) и „мишљени“ поредак („могућност“) заправо „отимају“ о (могући) субјективитет.[98] Ова борба, која није само спољашња, већ и унутрашња (у оној мери у којој тело одлучује да ли ће постати личност), има сушитнски лажни карактер, пошто „субјективитет“ не може бити подељен. Док „материјални тоталитет“ настоји да га задобије, како би га ликвидирао и име тобожње „различитости“, „мишљени“ поредак, тежи очувању његову аутономије[99].

Изазов овом нашем схватању представља промишљање о томе може ли аутономија бити исто што и (логичка) нужност, уколико ова представља основ система који самог себе узима у своје руке, да би се схватио. Тиме заправо спајамо два система, јер „материјални тоталитет“, попут (рецимо) математичког, у најбољем случају сведочи да су истине које се откривају власништво (математичке) логике. Она је та која заправо даје (математичару) прилику да сазна.[100] У том процесу, ма колико био ограничен, човек (математичар) не губи, већ осваја.

Међутим, питање је како се ова идеја може применити на свет политике или шире гледано, на друштвене односе у целости? Чини нам се знатно мање пошто у том случају, а за разлику од математике чија је логика (у крајњој инстанци) ближа Платоновом свету идеја него проблематици организације људских заједница, не можемо говорити о „објективности“[101] изма која се открива. Ствар је овде сасвим супротна – из чињенице да се суочавамо са крајње субјективним карактером „изма“, који нас уз то још и притиска настојањима да се покаже као живот сам, ми, својим правом на сумњу, тражимо право на отклон од притиска „материјалног тоталитета“.

Отуда, још једном закључујемо да у нашем случају нема подела субјективитета. Идеја о могућности цепања, само је одраз постмодернистичке релативизације, према којој Истину смењују „истине“. Субјективитет је могућ тамо где постоји објективна основа материјалног, појавног система („унутрашња логика“) и настојање да се иста схвати.

Право на сумњу непосредно угрожава основни идеал којем „материјални тоталитет“ тежи – аутономност деловања, као израз „објективности“ у којој човек суштински престаје да буде субјект. Овај идеал, постмодерна

98 Микел Дифрен *За човека* НОЛИТ, Београд, 1973. стр: 183.

99 Изазов овом нашем схватању представља промишљање о томе може ли аутономија бити исто што и (логичка) нужност, уколико ова представља основ система који самог себе узима у своје руке, да би себе схватило. Нама се ова могућност чини прихватљивом само у оној мери у којој „логичку нужност“ разумевамо не као део „материјалног тоталитета“.

100 *Исто*: 184.

101 У случају примера математике, „унутрашња логика“ заправо је други назив за „објективност“. Отуда и када говоримо о настојању науке да „објективизује“ свет, заправо говоримо о њеном трагању за његовом „унутрашњом логиком“.

остварује управо увођењем у игру читавог низа „истина“ које за циљ имају пасивизацију човека. Сумњати у име Истине у такав поредак ствари, значи извести личност на историјску сцену и постати „реметилачки фактор“, онај који „кочећи“ пут у „ефикасност“ урушава брижно грађену веру у исправност дистопије.

Дифрен је, коначно, у праву када истиче да, ма како се поставио према човеку „материјални тоталитет“ није независан од субјекта.[102] Отуда сва трагедија људске драме у постмодерни исходи из успеха који је „пост“ поредак остварио на изградњи вере субјекта у судбину (аутономност система), чиме је тело у доброј мери лишио потребе да сумња, а још мање да се за право на остварење те потребе бори.

Због тога, да би освојио право на сумњу, објекат мора престати да буде (искључиво) тело, како би прерастао у личност, субјекат[103]. Као такав, коначно, он се може надати и успеху у (поновном) успостављању заједнице, „засебно усред друштва које је обликовано другачије“[104].

Структура и „рационално објашњење“, два приступа

„Децентралишући“ у име „слободе“ Истину, дробећи је у неколико „истина“, једнако „валидних“ и датих телу (објекту) на избор, постмодерна је, можда и несвесно, пољуљала основе на којима почива просветитељско објашњење друштвене реалности. Теза о „друштвеном уговору“ као основи заједнице одумире под притиском чињенице да је идеја о корисности као базичној вредности истог[105] довела до одрицања од било каквог споразума који човека ускраћује за остварење онога што сам третира као лично добро[106] (које је увек и искључиво лична корист).

Посустајање традиционалних објашњења која су дали класици политичке филозофије, које Алистер Мекграт смешта на почетак ‘60-их година

102 *Исто*: 191.

103 Кирејевски истиче да на свом путу ка слободи, субјекат мора превасходно бити уметник, филозоф, историчар, песник, проналазач, „а само понекад човек“ – тело.

Иван Кириjевски *Филозофски списи*, Alef Градац, Чачак 2003, стр: 15.

104 Иван Кириjевски *Филозофски списи,* Alef Градац, Чачак 2003, стр: 15.

105 Хобс, Лок и Русо се могу разликовати око тога шта то јесте „корист“, али не одбацују тезу да је управо утилитарно добро основ оваквог схватања темеља заједнице. Да ли је по среди човек кога треба дисциплиновати (Хобс), свесно биће које ради личне користи тражи могућности сарадње (Лок), или пак „плементи дивљак“ који у нади да ће очувати своје добро тражи себи сличне (Русо), овде је мање важно. Истини на вољу, нико од три поменута аутора није могао да замисли како ће се идеја „утилитарности“ развијати од момента њиховог напуштања овог света, тако да је њихова „кривица“ искључиво условна.

106 Парадоксално је то што је просветитељство у својој помами за „рационалним“ објашњењем посегнуло за једним од најапстрактинијих концепата какав је „друштвени уговор“ који полази искључиво од претпоставки, у исто време одбацујући Бога као законодавца, под изговором да је управо та идеја исувише „апстрактна“.

прошлог века[107], најбоље је у својој *Теорији правде* (1971.) посведочио Џон Ролс[108]. Увођењем у игру концепта „вела незнања“ и трагањем за отклоном од утилитарне правде, у младости ватрени верник[109], Џон Ролс је ударио темеље другачијој интерпретацији фундамента људске заједнице, који на мала врата у историју поново уводи Истину као принцип који стоји изнад свих осталих и уместо права на избор „корисности“ настоји да усмерава правце кретања човечанства[110] на оне стазе које не морају нужно бити и „ефикасне“.

Па ипак, и Ролс, као и Мекграт, свако из својих разлога који нису предмет нашег истраживања, упркос осећају и сазнању да је у постмодернистичком свету нешто одвећ труло, остају дубоко у њега уроњени. За разлику од Ивана Кирејевског који идеју о Светом Духу разуме и као темељ „општег основа истине“[111] на којој је могуће изградити друштвену заједницу[112] Ролс и Мекграт одбијају да као главног играча на позорницу изведу Бога, чиме спречавају долазак постмодерне до преко потребне радикалне тачке из које креће преображај. На тај начин, религиозан човек/заједница, за себе као максимално добро могу да остваре неку врсту аутономије, да постану вазали или својеврстан *corpus separatum*, али не и да коначно почну са изменом постмодернистичког света.[113]

Немогавши да схвати разлоге вишемилионске смрти током Другог светског рата, (млади) Ролс је, као и Мекграт, из бојазни да ће у очима постмодернистичке заједнице деловати исувише нерационално[114] прибегао рационализацији својих позиција[115], упадајући тако у замку која им није допустила да Истину сагледају до краја.

---

107 Алистер Мекграт *Сумрак атеизма* Biblos Books, Београд, 2022, стр: 288.

108 Џон Ролс *Теорија правде,* ЦИД Подгорица – ЈП Службени гласник Београд, 1998.

109 John Rawls *A brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith,* Harvard University Press, Cambridge Massaachusetts, and London, England, 2009.

110 Више о томе: Стево Лапчевић „Могуће хришћанско читање ‹Теорије правде› Џона Ролса“ у: *Религија и толеранција – часопис Центра за емпиријско истраживање религије,* Нови Сад, vol. XX, бр. 38, јул-децембар 2022, стр: 209-223.

111 Иван Кирејевски *Филозофски списи,* Alef Градац, Чачак 2003, стр: 43.

112 Што заправо значи да је Ролсов „вео незнања“ Свети Дух, односно сам Бог као неутилитарна правда, неутилитарно добро.

113 Све остаје унутар „система“, као део структуре која настоји да угуши, ограничи, сведе на минимум оно што настоји да стоји изван ње, што јој је непознато и отуда извор бојазни за сопствени опстанак.

114 Овде се враћамо тези о замки ума коју су верујућима поставили модерна и постмодерна. Уместо да се одрекне обавезе коју је сам себи наметнуо, да објашњава своје ставове, да се због њих осећа чак и инфериорно, личност, поводећи се за мерама „ефикасне“ заједнице, управо посеже за таквим радњама.

115 Овај проблем разрешава Мирча Елијаде који констатује да је профани живот у свету знатно млађи од настојања човечанства да се посвети, те ни отуда „ирационално“ разумевање света нема разлога да се на било који начин осећа инфериорним, а још мање „неефикасним“, тим пре што је неке од највећих домета људске културе остварио управо „ирационални“ човек. Ствар је дакле само у томе што је профани, „рационални“ човек у потпуности истиснуо уметност и интересовање за човека свео на минимум (кроз одбацивање хуманистичких наука),

Тако, иако схвата да је основна грешка модерне и постмодерне садржана у ставу да човек „робује“ „супернатуралистичким силама“[116] које не жели, али трпи, иако отуда са пуним правом поставља питање, шта чинити ако „робови“ ипак „воле своју религију“[117], Мекграт не прелази задату сцијентистичку границу, остављајући одговор недореченим.

Уместо да укаже на могућност (поновног) конституисања заједнице и право личности да се Истином опире „истинама“, Мекграт, правдајући свој став постмодерни, на почетку аргументације наглашава да је револуционарна 1789. дошла као „божанска осуда пале цркве“[118], док истичући у даљем разлагању појаву атеизма као „светоноазора страха“, насталог деловањем „религиозних манијака“[119], даје право свакоме ко се „истинама“ супротставља Истини, да своје опоненте, све у циљу „одбране“ демократичности и „децентрализације“, прогласе баш таквима.[120] Коначно, уместо да акценат ставља на једнако право верујућег „дискурса“ да у мору постмодернистичких „истина“ постане доминантан, Мекграт истиче да хришћанство за себе у друштву дискурса не тражи никакву доминацију. Идеја коју аутор *Сумрака атеизма* (2022.) у том контексту наглашава, а са којом се можемо сложити, да „претпоставка темељних докумената хришћанске цркве јесте неучествовање хришћана у естаблишменту, чиме оно бива изоловано од искушења и искварености које носи власт“[121], за последицу, сматрамо, нема (нужно) свођење Истине на дискурс од секундарног значаја (како то он чини), већ и могућност деловања на постмодернистичку „децентрализацију“ из „мишљеног“ поретка, ослобођеног сваке структуре. Тиме се у свом разумевању разрешења трагедије постмодернистичке драме окрећемо Жаку Елилу, сматрајући да је овај француски мислилац имао пуно право када је у својој одбрани Истине одбацио сваку потребу „рационалног“ објашњења својих ставова.[122]

стављајући у први ред технологију и машнизацију у чему човек заиста више нема место које је за себе настојао да изабори (постаје објект).

Више о томе: Мирча Елијаде *Свето и профано* Алнари – Београд, Табернакл – Лаћарак, 2004.

116 Алистер Мекграт *Сумрак атеизма* Biblos Books, Београд, 2022, стр: 294.

117 *Исто*.

118 *Исто:* 297.

119 *Исто:* 298.

120 А није ли у томе и суштиина одвајања „ефикасних“ од „неефискасних“?

Овде није питање погрешака историјске цркве. Оне су више него јасно оцртане у историји човечанства. По среди је питање права на побуну против релативизације Истине, која као таква не зависи од њене историјске интерпретације/инструментализације. Својом аргументацијом, својим осећајем кривице према постмодернистичком свету, који и сам воли да истиче аутономност своје воље (дакле, историјска црква са његовом појавом не мора да има никакве везе, он настаје сам од себе), Мекграт чини да та незаваисност прерасте у зависност.

121 *Исто:* 300.

122 Више о томе: Стево Лапчевић „Индивидуална побуна и техничко друштво (о хришћанском анархизму Жака Елила)“ у: *Индивидуалност и колективитет из перспективе интердисциплинарних истраживања,* ЦЕИР, Нови Сад, 2022, стр:187-213.

Нешто другачије „рационално“ објашњење у свом раду *Can science explain everything*[123] даје професор математике на Оксфорду Џон Ленкос. За разлику од Мекграта, Ленокс постмодерну доживљава искључиво као простор у којем је осуђен да мисли и делује, без превише могућности да на ту чињеницу утиче.[124] Отуда он, у постмодерни наступа готово субверзивно, са јасних позиција одређивања вредности „вишег“ и „нижег“ нивоа, одакле у коначници не изводи закључак о потреби било какве доминације Истине (налазећи у томе израз насиља), већ о могућности усаглашавања „истина“ са вредношћу „вишег“ нивоа, поштујући при томе сва начела постмодерне о праву на сумњу.

Питање од којег Ленкос, као природњак и логичар полази јесте: има ли научник право да верује у Бога?[125]. Одговор на њега значајан нам је отуда што уједно представља и одговор на питање – да ли ми уопште можемо бити верујући Хришћани у времену које од нас тражи да се у име „рационалне“ памети одрекнемо својих „фантазмагорија“ и напустимо сваку сумњу у задату истину да смо као религиозни од стране постмодерне са пуним правом осуђени на остракизам.[126]

Одбацујући „сцијентизам“ као идеолошко убеђење[127] да се стварност може објаснити искључиво посредством експерименталне науке[128] Ленокс атеизам не узима као самоникли мисаони систем. Не објашњавајући га, попут Мекграта, оправданим страхом од „религиозних манијака“, Ленокс атеизам види не као негацију вере, већ управо супротно, као „веру“ да Бога нема.[129] У средиште те „вере“ постмодерна је својим „олабављењем“ атеизма унела „натурализам“, као идеолошку концепцију која је током протока времена, у свету, „плурализма истина“, инаугурисана као водећа прича у граду.[130]

123 John C. Lennox *Can science explain everything?* The Good Book Company, Epsom UK, 2021

124 Ми одавде не закључујемо да би у коначници Ленокс бранио став другачији од оног којег у конклузији износи Мекграт.

125 Нападајући идеју да наука-разум и Бог не могу заједно, Ленокс између осталог истиче да је између 1901. и 200. чак 60 посто добитника Нобелове награде себе сматрало верујућим Хришћанима. Као нарочито важно, Ленокс наводи чињеницу да је Њутн био изразити верник, те да је науку и разум уопште схватао као механизам посредством којег је човеку дато да (покуша да) схвати начин на који заправо Бог уређује ствари у свету.

John C. Lennox *Can science explain everything?* The Good Book Company, Epsom UK, 2021. стр: 17.

126 Тако Ленкос, говорећи о сопственим искуствима, наглашава да му је обично говорено то да је вера у Бога израз традиционалне заосталости, да је она везана за време када људи нису били способни да разумом схвате свет.

John C. Lennox Can science explain everything? The Good Book Company, Epsom UK, 2021. стр: 13.

127 Дакле и Ленокс јасно разликује науку, као метод који доводи до „објективизације“ стварности, од идеолошког концепта који овај метод инструментализује за доказивање тачности у акт вере за који се сматра да је истинит.

128 *Исто:* 26.

129 *Исто:* 17.

130 У средишту ове „истине“, налази се идеја о „креативној еволуцији“ и „великом пра-

Улазећи дубље у проблематику „рационалног“ објашњења стварности које нуди постмодерна, Ленокс истиче и крајњу ограниченост саме науке. Она, сматра Ленокс, може да одговори (ако може) на питања у вези природе и структуре предмета, појава, али не и да понуди коначан одговор на суштинско питање – зашто?[131] Закључујући одатле да наука и разум нису у сукобу са вером, већ да дају другачије објашњење Истине, Ленокс поручује да не постоји разлог због којег се теза да ће експериментални метод у будућности доказати постојање Бога[132] мора *a priori* одбацити као „погрешна“, „инфериорна“, „лажна“, једном речју – неефикасна.[133]

Да би се изборили за своје право на постојање унутар сцијентистичког света, сматра Ленокс, прва ствар које се верујући морају ослободити јесте осећај кривице, инфериорности и последично потребе да увек и на сваком месту објашњавају себе. Тиме се само даје за право поборницима идеологије о експерименталној науци као (јединој) истини да о себи мисле као о супериорнима, онима који заиста „користе разум“, за разлику од верника којима се тако шта не допушта.[134]

Могућност да ка том ослобођењу крену, Хришћанима, вели Ленкос, даје сам Бог који, за разлику од „старих богова“ античког света[135] није анти-интелектуалан[136]. Бог Библије није апстрактни Бог, филозофски концепт, већ личност, субјект у историји. Поставши човек, Бог је решио да остане

ску“, за које Ленокс, у потпуности поштујући правила постмодерне, сматра да нису ништа друго до један став, идеја, акт вере, који као такав не мора бити ништа легитимнији од тезе да је свет створио Бог.

Ленокс напада и тезу заступника теорије „великог праска“ о „немогућности“ недостатка творца Бога. Овај став, по којем је „прасак“ творац универзума, Ленокс напада са идентичних позиција па пита: „Ако верујемо да је универзум створио нас, ко је створио нашег кретатора?“

John C. Lennox Can science explain everything? The Good Book Company, Epsom UK, 2021. стр: 15, 42.

131 *Исто*: 27.

132 Закон гравитације још увек не одговара на питање шта гравитација заиста јесте, већ на који начин се она манифестује. Разум схвата ову дистинкцију, али „сцијентизам“ као идеолошки концепт прелази преко ње.

Разум схвата да вода не кључа због температуре, хемијских процеса, већ зато што неко са том кључавом водом жели да скува кафу, ручак, чај. Међутим, невоља је и овде у „сцијентизму“ који ову врсту аргументације одбацује као спекулативну и лажну, иако је она практично проверљива и свакодневном животу. Ту долазимо до истине да ништа више до лажна истина није и она идеологија која се сва упрла да докаже своју оданост научном метоту и „рационалним“ темељима.

John C. Lennox Can science explain everything? The Good Book Company, Epsom UK, 2021. стр: 34, 36.

133 *Исто*: 33.

134 *Исто*: 43.

135 Више о томе: John C. Lennox *Can science explain everything?* The Good Book Company, Epsom UK, 2021. стр: 53-63.

136 *Исто:* 53.

у свету, чудима[137] која је Христос чинио и која се и данас дешавају (а која отуда имају значај експеримента) сведочећи Своје присуство међу људима.

Оваква интерпретација, сматра Ленокс, може се прихватити или одбацити, али у оба случаја стоји чињеница да Хришћанство на инсистира на „слепој" истини, већ да у својој логици настоји да укаже на сопствену егзактност. Хришћански Бог није Онај који се не показује људима, који се само апстрактно схвата, већ упрвао супротно, Он је личност, Син који је дошао у свет да научно, егзактно, рационално посведочи постојање Оца[138]

На тој Истини која је у исто време и матаријална и духовна, на том балансу који се успоставља не релативизацијом ове две сфере Истине, већ разумевањем која је њена димензија више, а која ниже вредности, потребно је, али и могуће, (поновно) успостављање заједнице.

Слобода, метафизичка „прото"

Постмодернизам, сматра Михаил Епштејн, долази до свог краја. Немогућност разумевања те истине последица је темељног обесмишљавања сваког промишљања о будућности које постмодернизам третира као непотребан повратак смислу и отуда насиље над временом које се тек ишчекује. Размишљати о будућности, учи у својој намери да се заштити од изазова постмодернизам, суштински значи пактирати са Платоном, са оним системом који Попер сматра „затвореним" и отуда директно сукобљеним са темељним принципима „изма": „децентрализацијом", „демократизацијом", „релативизацијом".[139]

Бранећи се од сопствене смене, закључује Епштејн, сматрајући себе „последњом филозофијом", постмодернизам је дотакао сопствено језгро, постајући и сам утопија[140]. „Изам" који је почео као право на сумњу, коначо је укинуо сумњу у сопствене темеље и смењивост, „поставио себе после свега, све је завршавао собом".[141]

137 Ленокс расправља и са сцијентистичком тезом о томе да су чуда не само „лаж", већ превасходно насиље над „законима природе". Овај став Ленокс напада идејом о томе да разум не може сматрати да је у потпуности докинуо све „законе природе", да би могао изрећи такав став. „Природни закон" је заправо део начин на који се ствари дешавају, које је људски ум могао да уочи и схвати, али то не значи да се у том процесу стигло до краја. Тврдити да јесте, био би акт вере, што и јесте, а као такав он не може себе дићи изнад идеје о томе да чуда не нарушавају законе које смо склони да сматрамо логичким. John C. Lennox *Can science explain everything?* The Good Book Company, Epsom UK, 2021. стр: 75-82.

138 *Исто:* 105.

139 Михаил Епштејн „Прото-или крај постмодернизма" у: Михаил Епштејн *Модернизам,* Zepter Book World, Београд, 1998, стр: 123.

140 *Исто:* 127.

141 *Исто:* 126.

Да читава ствар буде још комплекснија, постмодернизам није ни размишљао о потреби да се за сопствену будућност бори, већ ју је мирно чекао као да је она већ дошла, да је ту, као неминовност, предодређеност, против које се и сам тобоже бори.[142]

Но, ово убеђење којег агенти постмодернизма не желе да се одрекну, никако не значи да трансформација већ није почела. Крај модернизма, бележи Епштејн, означиће не неки нови „пост“ који сугерише сопствену ороченост, већ „прото“ као радикални прелаз из завршености у почетности „као модус мишљења“[143].

Иако загледан у будућност из које са собом у свет доноси пројекцију, могућност, „прото“ није утопизам. За разлику од утопистичке мисли која, „товари обавезе на будућност“, представљајући је „пре као нужност него као могућност“[144], „прото“ није нужно почетак нечег конкретног, већ је „само по себи“ које, у зависности од услова, тек може бити. Ту се не ради о вери у „обећану земљу“, већ о очекивању без предодређености, будућности која долази „тек пошто ‘будућност прође’“. Промена коју „прото“ доноси више није будућност у прошлости, која се налази „у прошлости у односу на другу настајућу будућност“, већ она која вечито долази.[145]

Уместо утопије која у својој тежњи да обликује будућност лако ствара структуру којој се опире, „прото“ остаје као оно што иде „после будућности“, што је не укида, што не условљава садашњост, већ открива могућност.[146]

Иако смо спремни да се сложимо са закључком који на крају свог истраживања будућности постмодернизма доноси Епштејн, сматрамо пропустом његово одбацивање идеје да „прото“ ни под каквим условима не може бити метафизичко. За разлику од Епштејна који упорним инсистирањем на „рационалном“ постмодерну ускраћује доласка до „радикалне позиције“, нама се чини да је метафизичко, „Свето“[147] онако како о њему као одговору на ништавило постмодернизма говори Жак Елил[148] ослобођено сваке

142 *Исто*.

143 *Исто*.

Овде се поново враћамо на однос између „материјалног тоталитета“ и „мишљеног“ поретка, где се постмодернизам поново јавља као „материјални тоталитет“, структура која „непостоји“ само у оној мери у којој за разлику од модернизма, показује висок степен флатантности.

144 *Исто:* 129.

145 *Исто:* 129-130.

146 *Исто:* 130.

147 „Свето“ није само фундаментални елемент сваке религије. Она је објективно порекло света, Истина која није „апстрахована из емпиријског искуства“. Управо та чињеница омогућава њену компатибилност са Епштејновим „прото“. „Прото“ за Епштејна нешто што наводи човека не само на кретање ка њему, већ и на повлачење од њега, на исти начин на који, по Елијадеу, човек „у извесној мери зазире од светог“, жудећи у исто време „да живи у светом простору и светом времену“.

Зоран Кинђић *Увод у филозофију религије* Досије студио, Београд, 2016, стр: 20, 36.

148 Више о томе: Стево Лапчевић „Индивидуална побуна и техничко друштво (о хришћанском анархизму Жака Елила)“ у: *Индивидуалност и колективитет из перспективе интердисциплинарних истраживања,* ЦЕИР, Нови Сад, 2022, стр:187-213.

детерминистичке намере и одређења будућности „из прошлости“[149] више него саобразно основној идеји коју као „прото“ дефинише Епштејн.

Како ова тврдња тражи додатно појашњење, то ћемо се на њој задржати. Наиме, као што „прото“ услед нашег „мишљеног“ контакта са њим обликује будућност, стално нам измичући и терајући нас не само да се од њега (и) повлачимо, тако и „Свето“, како запажа Рудолф Ото, настајући из контакта човека са „натприродним објектом“, са вечним, па самим тим и независним од структуре и времена, што је по својој сушитни апсолутна будућност, обликује стварност и ствара предуслов за њено вечито мењање.[150]

Постављајући овако одређење улоге „Светог“ у свету, правимо искорак на његовом саображавању са „прото“. „Свето“ је нешто „сасвим друго“, које „измиче нашој спознаји“, али га ми, по логици коју у случају „прото“ примењује Епштејн, мишљењем, ипак настојимо спознати[151] повлачећи се пред свешћу о ограничености сопственог ума и опрезом у погледу бриге о стварном његовом одјеку „у нашој души“.[152]

Свест о „Светом“ ствара потребу за „посветом“[153], која као таква узрокује сталну стражу и промену. „Посвета“ је својеврсна пракса коју самим својим постојањем налаже „Свето“, али пракса која, како је суштински унутрашња, не оптерећује будућност јер је „не бремени“ пројектима. Недостатак пројекта последица је бриге о могућности „оскрнављења светог“ структуром. Не каже са отуда без разлога да је пут до Пакла поплочан најбољим намерама. Управо овако изражена свест о страху од пројектоване утопијске/дистопијске будућности, додатно упућује на блискост „Светог“ и „прото“.

У практичном смислу, та се блискост исказује кроз идеју о бивању светлости самом себи[154], о могућности обликовања заједнице као рефлексу унутрашње трансформације, чиме она постаје не нужност коју структура дефинише као потенцијалну смену, већ слобода посвећеника.

Управо таква је заједница на коју Жак Елил усмерава побуњеника. То није никаква утопија, већ пре напрслина у монолитној и стабилној структури скривеној испод постструктуралистичке обланде „неутралности“, кроз коју „Свето“ улази у простор несветог[155]. Она нема ни конкретну спољашњу

149 Михаил Епштејн „Прото-или крај постмодернизма“ у: Михаил Епштејн *Модернизам*, Zepter Book World, Београд, 1998, стр: 145.

150 Зоран Кинђић Увод у филозофију религије Досије студио, Београд, 2016, стр: 21.

151 *Исто.*

152 *Исто.*

153 Зоран Кинђић *Увод у филозофију религије* Досије студио, Београд, 2016, стр: 25.

154 *Osho, Dang, dang, doko, dang* Esotheria Београд, 1996. стр: 165.

155 Зоран Кинђић *Увод у филозофију религије* Досије студио, Београд, 2016, стр: 31, 39.

Отуда Елил неретко говори не само о субверзији Хришћанства, већ и о субверзивности Хришћанства као о две међусобно супротстављене тенденције унутар постмодернистичког света од којих и једна и друга на видело износе карактеристике епохе, односно Хришћанства.

Више о томе: Jacques Ellul *The subversion of Christianity* Wipf and Stock Eugene, Oregon, United States, 2011.

форму, а понајмање је копија пројектоване будућности, коју „релативизација“ настоји да уклони.

Уместо стварања структуре која усмерава будућност, Елил налаже одрицање од исте[156] као предуслов за слободно сагледавање Истине која „може бити“ уколико биолошки човек реши да постане личност. Уводећи у причу слободу (избора) која човека чини личношћу, Елил, сматрамо, омогућава Истини (као детерминанти), да постане „прото“. Загледан у Истину која пружа слободу избора и деловања, личност је позвана да се стално мења, чиме сведочи да недостатак смисла, о којем учи постмодернизам није (једини) предуслов иновације. Одбијање идеје о непостојању и непотребности Истине, која за собом повлачи и одбацивање претпоставке о „рационалном“ као једино могућем аргументу, представља најрадикалниију побуну против постмодернистичког укидања аутономије личности.

Уместо идеологије, Елил упућује на интерсубјективност, на свакодневну делатну љубав која у друштву окованом структуром, одбацује сваки облик укључивања у заједницу „успешних“. То је свесно жртвовање, разапињање на крст пред светом који одавно не познаје ништа што није довољно ефикасно, успешно, максимално прецизно, минимално погрешно, инкорпорирано у флатантну структуру постмодернизма.

Остати веран „апстрактном“ у средини која настоји да је угуши у нужности изједначавања посредством тобожње „различитости“, значи платити највишу цену: бити одбачен на периферију као „неуспешан“, „неефикасан“, као „промашај“ који упркос томе истрајава у преиспитавању идеологије која учећи да ван ње, као „последње филозофије“ нема ни живота ни среће, и сама, по Епштејновим речима, постаје (тоталитарна) утопија[157].

Аутономија личности у условима постмодернизма не исходи ни из структуре која нам се чини флатантном, ни из утопије која кастрира будућност, већ из радикалног одбацивања „релативизације“ као идеолошког концепта, свакога дана и на сваком месту. Та побуна, истиче Елил, никада се неће материјализовати као идеална-праведна заједница[158], већ ће се показати у изолацији, исмевању, „губитништву“, јуродивости, осами, којом се сведочи да једини исправни пут води преко постепеног умирања за свет „децентрализоване“ принуде у којем живимо.

Агенти постмодернизма су у праву када констатутју да будућност света не зависи од структуре, баш као што је Епштејн у праву када увиђа да

156 Ellul, Jacques: *Anarhija i kršćanstvo* DAF Zagreb 2011, стр: 16.

157 Овај феномен суштински није ни најмање чудан. Он је у потпуности саобразан чињеници да „рационалан“ човек тежи уносоности. Он више од свега треба структуру, монолитну, хомогену и, захваљујући постмодернизму спрам ње се поставља крајње „неутрално“. „Ирационални“ човек, са друге стране, у простору види „пукотине“, структура није монолитна, њени делови нису уједначени, а и она сама је ниже вредности у односу на „Свето“.

Зоран Кинђић *Увод у филозофију религије* Досије студио, Београд, 2016, стр: 31.

158 Чиме се на хоризонту уместо утопије указује „прото“.

се свет не може ослонити ни на утопичке визије бољег друштва. Она је у слободи, у делатној љубави аутономних личности, људи-субјеката историје, који се не опиру метафизичкој „прото“, нити је (нужно) материјализују. Она је у рукама „пророка“ који на будућност као на нешто „што може бити“ упућују и објашњавају је попут апостола.

Иако није лишена Идеје, меатафизичка „прото“ остаје и даље могућност. Слобода избора која од човека чини личност, субјект историје, дефинисаће правац којим ће се будућност кретати. Никакав план, циљ, коначни смисао, јер говорити да он постоји, још увек не значи и присиљавање субјекта историје на то да не постане објекат и обратно.

Закључак

И мада у први план истичу деконструкцију једне у име више истина, баштиници постмодернизма у пракси следе оне на чијим темељима су изградили сопствену идеју - модернисте. Штитећи једну истину, постмодернистичка интерпретација стварности не допушта сопствено суочавање са оном врстом аргументације која се опире рационализованој *епистеме,* сакрализованом уму, третирајући је као вредност нижег ранга, као погрешно, неефикасно мишљење супротстављено прогресу.

Чувајући једну истину, тврдећи у исто време да допушта право на више истина, постмодернизам одбија могућност доласка до радикалне позиције у којој би морао да пропита сопствене базичне принципе, након чега би могао да бира између њиховог редефинисања или коначног одбацивања у име идеје о погрешности концепта релативизације Истине.

Како би постмодернизам довели до радикалне позиције, они који не одустају од „аспстрактног“ аргумента, треба да одбаце идеју о сопственој инфериорности која их неретко наводи на дефанзивни приступ сопственој идеји – уместо да развијају сопствене ставове, прихватају као „логичну“ потребу „рационализовања“ „апстрактних“ ставова, како би их учинили прихватљивијим у постмодернистичком свету који се, макар декларативно, изјашњава као полидискурзивни. Чинећи тако, они не јачају сопствену позицију, већ стварају предуслов за коначну апсорпцију, конверзију у још један у низу наратива са којим сакрализовани ум, испостављајући му сопствена правила игре, успева да изађе на крај.

Полазећи управо од полидскурзивности постмодернизма, потребно је прекинути са оваквом праксом. Одбацивање идеје о примарној вредности ума, одрицање од његове сакрализације као суштински погрешног концепта, предуслови су за довођење постмодернизма до тачке у којој ће почети његова радикална промена. У тој тачки, питање сумње у добре намере

постмодернистичке релативизације постаје питање стварања, а неефикасност, готово дијалектички израста у ефикасност, рушење у стварање, старо у ново – „прото“.

У средишту „прото“ подједнако је могуће наћи и „сакрализовани“ ум и „апстрактни“ аргумент.

Литература

Монографије:

Августин, Аурелије *Држава Божија* ЦИД, Подгорица, 2004.

Андерс Гинтер *Застарелост човека* НОЛИТ, Београд, 1987.

Бекон Френсис *Истинита упутства за тумачење природе – Нови органон и велика обнова*, Службени гласник, Београд, 2003.

Вебер Макс *Протестантска етика и дух капитализма*, Медитеран, Нови Сад, 2011.

Вујачић Илија *Политичка теорија* Чигоја штампа, Београд, 2002.

Дифрен Микел *За човека*, НОЛИТ, Београд, 1973.

Елијаде Мирча *Свето и профано* Алнари – Београд, Табернакл – Лаћарак, 2004.

Ellul, Jacques: *Anarhija i* kršćanstvo DAF Zagreb 2011.

Елил, Жак: *Техника или улог века,* Београд, 2010.

Елил, Жак: *Царство бесмисла (уметност и техничко друштво)* Алеф-Градац, Чачак 2015

Епштејн Михаил *Постмодернизам* Zepter Book World, Београд, 1998.

Жилбер Даргон *Цар и Првосвештеник*, Клио, Београд, 2001.

Кинђић Зоран *Увод у филозофију религије* Досије Студио, Београд, 2016.

Кирејевски Иван *Филозофски списи,* Alef, Градац, 2003.

Кнежевић Никола *Савремена политика теологија на Западу* Отаџник, Београд, 2012.

Коцијанчич Горазд *Између истока и запада*, Biblos Books, Београд, 2021.

Лавџој, Артур *Велики ланац бића* Академска књига, Нови Сад, 2014.

Лукић Радомир Д. *Историја политичких и правних теорија*, Завод за уџбенике и наставна средства, БИГЗ, Београд, 1995.

Манхајм Карл *Идеологија и утопија,* НОЛИТ, Београд, 1978.

Мамфорд Луис *Техника и цивилизација,* Архипелаг, Нови Сад, 2009.

Мекграт Алистер *Сумрак атеизма* Biblos Books, Београд, 2022.

Мил Џон Стјуарт *Утилитаризам,* Култура, Београд, 1960.

Педагошки речник 2, 1967.

Попер Карл *Отворено друштво и његови непријатељи,* Београд, Култура, 1993.

Ролс Џон *Теорија правде,* ЦИД Подгорица – ЈП Службени гласник Београд, 1998.

Симеуновић Драган *Увод у политичку теорију*, Институт за политичке студије, Београд 2009.

Телебаковић Бошко *Увод у филозофију*, Факултет политичких наука,Чигоја штампа, Београд, 2001

Телебаковић Бошко *Античка филозофија 1,* Завет, Београд, 2001

Телебаковић Бошко *Античка филозодија 2,* Завет, Београд, 2001

Телебаковић Бошко *Срењовековна филозофија*, Чигоја штампа, Београд, 2006.

Трнавац Недељко, и Ђорђевић Јован *Педагогија,* Научна књига нова, Infohome, Београд 2002.
Фукојама Френсис *Крај историје и последи човек*, ЦИД Подгорица, Романов Бања Лука, Бепград. 2002.
Хабермас Јирген *Техника и знаност као идеологија,* Школска књига, Загреб, 1986.
Хелер Агнеш *Филозофија левог радикализма* Младост, Београд, 1985.

***

Ellul Jacques *The subversion of Christianity* Wipf and Stock Eugene, Oregon, United States, 2011.
Gentile Emilio *A struggle for modernity: Nationalism, futurism and Fascism*, Preager, Santa Barbara, California USA, 2003.
Lennox John C. *Can science explain everything?* The Good Book Company, Epsom UK, 2021.
Marsh David, Stoker, Gerry *Theory and Methods in Political Science* Palgrave Macmillan, 2010.
McClellan, Woodford, D *Svetozar Marković and the origins of Balkan socialism,* Princeton university press, Princeton, New Jersey, 1964.
Osho, Dang, dang, doko, dang Esotheria Београд, 1996.
Rawls John *A brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith,* Harvard University Press, Cambridge Massaachusetts, and London, England, 2009.

Публикације:

Религија и толеранција – часопис Центра за емпиријско истраживање религије, Нови Сад, vol. XX, бр. 38, јул-децембар 2022,
Индивидуалност и колективитет из перспективе интердисциплинарних истраживања, ЦЕИР, Нови Сад, 2022.

STEVO LAPČEVIĆ[159]

DOUBT IN EFFICIENCY – FREEDOM AS THE RENUNCIATION OF STRUCTURE (or: on the right to the "abstract" argument)

Summary

The author aims to answer the question whether postmodernism, as an idea which rests on the principles of deconstruction of one truth in the name of pluralism, allows the criticism of this postulate, even if it is understood as one in a line of discourses, as well as how the advocates of the Postmodernist perception of reality manage potential criticism.

Indicating the inner, totalitarian character of postmodernism, as a "false" image of the world that strives to (self)confirm itself, the author highlights the "abstract" argument – the religious one, which, he accentuates, is the only one that brings postmodernism to its "radical" position, in which the power of absorption stops and the process of changing the basic postulates of the idea begins.

Finally, the author strives to identify not only the necessity of accepting the "abstract" argument within postmodernism, but also the error of those who exploit this argument, seeking to, in accordance with the dominant discourse and in an already "multi-discursive" postmodernism, rationalize it and thus make it more "acceptable".

Rejecting, in the name of this "multi-discursive" trait, the obligation to be rational in understanding the world, the author also questions the accusations of inefficiency made by postmodernist circles against those who consciously doubt the main principles of postmodernism and criticize their actualization.

Key words: *postmodernism, God, Christianity, doubt, efficiency, truth, Truth*

159 Универзитет у Београду, Факултет политичких наука, Музеј Срема, lapcevicst@gmail.com

SLOBODAN PRODIĆ[1]

SUMNJA KAO ELEMENT U ODNOSU RELIGIJE I POLITIKE NA PROSTORIMA BALKANA

Rezime

Već vekovima postoji jasna i nedvosmislena veza između religije i politike. Na prvi pogled stiče se utisak jedne harmonične veze sa izraženim obostranim zadovoljstvom. Ipak, između religije i politike oduvek postoji sumnja pre svega u iskrenost u nastalim odnosima. Ova sumnja, u zavisnosti od količine, često je dovodila i dovodi do narušavanja simfonije i svojevrsnog zahlađenja u međusobnom odnosu. U ovom radu pokušaću da ukažem na razloge nastajanja sumnje i na njen uticaj u odnosu religija - politika u proteklih par decenija na prostoru Balkana.

Ključne reči: *sumnja, religija, politika, Balkan*

Uvodne napomene

Religija i politika već vekovima su isprepletene u tolikoj meri da se, posmatrano iz današnje perspektive, čini gotovo nemogućim govoriti o jednoj, a ne dotaći se druge. Ovako snažna veza stvarala se kroz milenijume i, čini se, uprkos pokušajima da se ova povezanost umanji ili u celosti odstrani do toga ipak neće doći. Ipak, kako bi se razumela ova, na prvi pogled, čudna zbliženost a istovremeno i njihova razlučenost u savremenom društvu, potrebno je obratiti pažnju na nekoliko elemenata. Na primer, prema mišljenju pojedinih istraživača koji su se bavili i bave međusobnim odnosom religije i politike, recimo dr Miroljuba Jevtića, politika se rodila iz religije.[2] Ova prilično smela konstatacija kao i druge nešto umerenije a koje dovode u vezu simbiozu svetovne/državne politike i neke od verskih zajednica, ukazuje nam na čunjenicu o značaju koji religija i politika imaju na društvo, te da on jednostavno ne može i biti marginalizovan. Štaviše, neretko se dešavalo i dešava da upravo međusobni odnos svetovne i duhovne vlasti primetno utiče kako trenutno tako i dugoročno stanje u zajednici. Razlog toga

1 Univerzitet Privredna akademija, Fakultet za evropske pravno-političke studije, Beograd, prodics@fepps.edu.rs

2 Pogledati: Јевтић, Мирољуб (2022), *Политика се родила из религије*, Београд: Центар за проучавање религије и верску толеранцију.

sadržan je u činjenici da je religioznost jedan od ključnih elemenata čovekovog bitisanja i da je, kao takav, u velikoj meri „odgovoran" za međusobne odnose pojedinaca unutar zajednice. Kao primer možemo pomenuti društvene norme bazirane na osnovama etičkih propisa u hrišćanskim sredinama, to jest odnos ličnosti/pojedinca prema drugoj ličnosti/pojedincu koji bi, u idealnom slučaju, trebao da ima oblik praktičnog ispunjenja zapovesti o „ljubljenju bližnjeg kao sebe samog".[3] Sa druge strane, kao što možemo videti i u našoj svakodnevici, politika je neretko svojevrstan „kamen spoticanja" između ostalog i u međusobnim odnosima pojedinaca unutar manjih zajednica (neretko, na žalost, i unutar same porodice), a tako isto i na međunarodnom nivou upravo i zbog različitih „tumačenja" religijskih moralnih principa.

Ipak, za temu o kojoj želim da govorim, a to je sumnja kao pojava koja se pojavljuje i postoji u odnosu između religije i politike, potrebno je reći nekoliko reči o procesu uzajamnog zbližavanja religije i politike pre svega unutar tzv. „avramovskim religijama". Razlog za to je okolnost da su upravo ove religije i njihov odnos sa političkim elitama značajno uticali i utiču na svakodnevicu života Evrope pa samim tim i prostora Balkanskog poluostrva. Upoznavanje sa istorijom Evrope, makar ono bilo i informativnog karaktera, pokazuje da je jednostavno nemoguće govoriti o periodu istorije u kome religija nije uticala na politiku. Takođe, nemoguće je govoriti o periodu istorije Evrope u kome politika nije uticala na funkcionisanje verskih/religijskih zajednica. Kao tipičan primer onoga o čemu govorimo jesu dešavanja u epohi tzv. „Krstaških ratova", dešavanja u Engleskoj u vreme vladavine Henrija VIII ali i kasnije, zatim dešavanja u Rusiji/SSSR-u nakon revolucije... Nama svakako najsvežiji primer u sećanju jesu događanja unutar Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije (dalje: SFRJ) kada je religija u jednom momentu bila potisnuta iz društvenog života, a potom postala možda i jedan od važnijih elemenata u iniciranju netrpeljivosti i pokretanju krvavog rata koji je obeležio poslednju deceniju 20. veka.

Interpretacija sumnje u percepciji religije i politike

Sam termin „sumnja" prilično je zanimljiv u situaciji kada se sagledava iz percepcije religije i iz percepcije politike. Naime, za verujućeg čoveka sumnja, prema danas uvreženom mišljenju, gotovo da je nezamisliva. Štaviše, sumnja se čak posmatra kao svojevrstan nedostatak vere pa samim tim ima određeni negativni, gotovo destruktivni karakter unutar verskih zajednica. Ipak, sumnja o kojoj želimo da govorimo zapravo nema nikakve dodirne tačke, na primer, sa dogmatima. Sumnja u formi koja nas u ovom momentu interesuje zapravo je sumnja koja proističe iz opreznosti prilikom kontakta sa ljudima koji su izvan Crkve kao zajednice vernih. Kao što možemo pročitati u Svetom Pismu, ovaj

3 Mt. 22: 39; Mk. 12: 31.

oblik obazrivosti i sumnje, svoju utemeljenost ima u Hristovim rečima: „Budite, dakle, mudri kao zmije i bezazleni kao golubovi“.[4] Susret hrišćanina sa onima koji to nisu ili su pak samo deklarativno hrišćani, predstavljao je, kako pokazuje istorija, situaciju kada dolazi do kontakta između dva dijametralno suprotna „sveta“. Hrišćanski „svet“, utemeljen na učenju Spasitelja Isusa Hrista, svagda je imao eshatološku usmerenost koja za krajnji cilj ima ostvarenje one zajednice koju su praroditelji imali sa Bogom pre grehopada. Sa druge strane, bez obzira na nijanse ili varijacije, postojao je „svet“ koji je neretko živeo i živi u drugačijem sistemu vrednosti od onog koji je uspostavljen unutar Crkve kao zajednice kroz koju je čoveku zapravo moguće ostvarenje želje koju smo maločas pomenuli.

U situaciji da ne postoji potreba kontakta ljudi iz Crkve sa ljudima koji nisu u njoj, naravno da ne bi bilo potrebe za postojanjem obazrivosti i sumnje. Ipak, život u društvu u manjoj ili većoj meri stvara situacije kada se mora ostariti kontakt i komunikacija između ljudi. Povodi za kontakt, iz perspektive Crkve, neretko su različiti. Na primer, ispunjavajući Hristovu zapovest: „Idite, dakle, i naučite sve narode krsteći ih u ime Oca i Sina i Svetoga Duha“,[5] svaki pojedinac unutar Crkve pozvan je na svojevrsno bogosluženje koje se projavljuje u realizaciji misionarsko-prosvetiteljskog truda. Kontakt ljudi iz Crkve sa svetovnim ljudima takođe se ostvaruje i zarad, da tako kažemo, svakodnevnih potreba. Kao primer ovih kontakata naročito su zanimljivi i dušekorisni susreti ranohrišćanskih egipatskih monaha sa ljudima iz sveta. Naime, monasi koji su, uprkos tome što su živeli u izolovanim zajednicama, imali potrebu za odlaskom u gradove na primer da na tamošnjim trgovima prodaju rukodelje kako bi zaradili novac kojim bi potom kupovali neophodne potrepštine zarad funkcionalnosti manastira. Ovakav kontakt sa „svetom“ predstavljao je, posmatrano iz monaške perspektive, izazov i sa sobom je donosio različita iskušenja. Monaški autoriteti ovoga su svakako bili svesni te su zbog toga za realizaciju tog i takvog delikatnog poslušanja obično slali one među bratijom koji su bili kadri da se suoče i odupru eventualnim iskušenjima.[6] Sposobnost koju naglašavamo podrazumevala je i spremnost da se sa određenom dozom sumnje prihvata sve ono šta je sa sobom nosio kontakt sa drugim ljudima pogotovo imajući u vidu da su hrišćani, još od prvih godina postojanja Crkve, u očima drugih ljudi doživljavani kao lakoverni i kao neko koga je zapravo veoma lako prevariti/iskoristiti.

Ovakav doživljaj hrišćana i Crkve nije se značajnije promenio ni do današnjih dana. Naime, ako se obazremo oko sebe, lako se primećuje da postoji kontinuitet u nastojanju da Crkva na neki način bude prevarena. Ova nastojanja

4 Mt. 10: 16.

5 Mt. 28: 19.

6 Epizode koje govore o pomenutim situacijama, to jest od izlasku monaha iz manastira tadi odlaska u grad, postale su deo ranomonaške literature koja je, kao što znamo, ostala osnova za život monaha u Crkvi sve do današnjih dana. Pogledati u različitim redakcijama „Starečnika“ („Otačnika“), Paladijevom „Lavsaiku“...

najčešće su potaknuta iz razloga sticanja materijalne koristi, a takođe i zarad sticanja „političkih poena“. Kada se govori o materijalnoj koristi, to jest pokušajima da se Crkva na neki način prevari zarad novca, ova pojava nije novije prirode. Štaviše, ona Crkvu prati gotovo kroz njenu celokupnu istoriju. Ova pojava prisutna je i danas iz razloga što je Crkva, realno govoreći, materijalno situirana jer poseduje značajnu količinu nekretnina i popriličnu količinu novca. Upravo stoga ne treba da čudi što danas, s vremena na vreme, u javnost dopiru vesti o zloupotrebama i proneverama kako od strane onih koji su uposlenici unutar Crkve, a isto tako i o različim oblicima krađe crkvenog novca od strane lopova i prevaranata. Svedočanstva o tome neretko bivaju „bombastično“ isticana po tabloidima ili internet portalima i u značajnoj meri utiču na ugled Crkve. Novac je bio i biće veliko iskušenje. Najslikovitija ilustracija toga je da je Juda, jedan od Hristovih apostola, Spasitelja sveta izdao upravo za trideset srebrnjaka, to jest izdao je Gospoda za novac.[7] Sa druge strane, svedoci smo da mnogi sveštenici svojevoljno pomažu kako ljudima koji su deo crkvene zajednice ali i ljudima koji to nisu. Da li je tu u pitanju njihova lakovernost i nedostatak sumnje i obazrivosti? Naravno da nije jer, parafraziraću jednog sveštenika sa kojim sam svojevremeno razgovarao upravo u vezi sa ovom pojavom, on (sveštenik) svesno daje određenu količinu novca prosjaku koji je deo organizovane grupe prevaranata ali ne kao prevarantu, nego, kako je rekao, daje taj novac čoveku kako bi ispunio zapovesti Božije sadržane u Svetom Pismu, između kojih je i ona: „Dajte, i daće vam se“.[8]

Za pitanje kojim se bavimo mnogo je interesantnije pomanjkanje, pa gotovo i svecelo odsutvo sumnje kada se neko iz sveštene jerarhije upušta u finansijske transakcije ili poslove sa osobama koje su nesputane etičkim principima pa samim tim i sklonosti za malverzacije i prevare. Stoga se neretko dešavaju prevare, a svaka od njih, bez obzira na to da li je manjeg ili većeg obima, gledano na to koja količina novca je u pitanju, predstavlja primer upravo nepromišljenosti izazvane pohlepom ili nekim drugim iskušenjem, a koja je mogla biti sprečena upravo trezvenim razmišljanjem u kome sumnja ima svoje konkretno mesto.

Sa druge strane, sumnja je gotovo sveprisutna u politici. Štaviše, sumnja je njen konstitutivni element upravo iz razloga svesnosti političkih činilaca da ostvarenje neke određene zamisli ili ideje po automatizmu podrazumeva korelaciju minimalno dve, a nereko i više strana iz političkog miljea. Samim tim sumnja postaja nešo potpuno uobičajeno na relaciji suprostavljenih političkih elemenata (političkih stranaka, partija i sl.), unutar samih političkih elemenata (to jest unutar jedne, uslovno rečeno, jedinstvene političke organizacije gde neminovno postoje manje ili više izražene frakcije) i sumnja između najširih slojeva društva i samih političkih elemenata/pojedinaca. Sumnja između suprostavljanih ili pak samo različitih političkih elemenata predstavlja poptuno uobičajenu pojavu imajući u

7 Pogledati: Mt, 26: 15.

8 Lk. 6: 38.

vidu da je reč o svojevrsnoj „političkoj utakmici" u kojoj svaka od strana nastoji na tome da stekne i opstane na vlasti. Ponekad na političkoj sceni potrebno je da dođe do koalicija kako bi se stvorila, na primer, parlamentarna većina i na taj način stekla vlast na određenom nivou (opština, okrug, republika). U ovakvim situacijama naravno da postoji sumnja i nepoverenje u iskrenost „druge strane" da će ispoštovati dogovoreno. Kako je reč o političkim dešavanjima koji za cilj imaju neku vrstu interesa naravno da dolazi do kršenja postignutih dogovora i to najčešće ukoliko neka od strana dobije „bolju" ponudu, to jest veći udeo u vlasti. Sumnja unutar političkih organizacija/političkih partija najčešće je izazvana borbom pojedinaca koji oko sebe okupljaju njima lojalne članove kako bi na neki način stekli primat i došli u poziciju lidera. Ovo je takođe potpuno uobičajeno, da tako kažemo prirodno ponašanje jedne političke grupe koja neretko i nastaje iz razloga da postane činilac političke scene sa namerom ostvarenja ideje o dolasku na vlast. Za temu kojom se bavimo možda je najinteresantniji oblik sumnje koji postoji između najširih slojeva društva i njihovog odnosa prema političkim grupama i organizacijama. Naime, obećanja su jedan od najizraženijih elemenata u procesu osvajanja i opstanka na vlasti neke političke partije. Zarad ostvarenja što boljih izbornih rezultata, kada govorimo o savremenim višepartijskim sistemima, pojedinci ali i čitave političke partije tokom predizbornih kampanja ali i izvan ovog perioda vremena moraju da daju obećanja kako svojim članovima ali i potencijalnim biračima da će upravo oni, ukoliko im se pokloni poverenje, učiniti nešto što je bolje za njih u svakom smislu reči. Kako data obećanja tokom predizborne kampanje ali i kasnije najčešće ne bivaju ispunjena naravno da kod jednog dela stanovništva, to jest u jednom delu biračkog tela dolazi do pojave i intenziviranja sumnje u iskrenost aktera na političkoj sceni bilo da se nalaze na „poziciji" ili „opoziciji". Ali, naglasimo, ovo je svojevrsni sastavni element savremenog političkog života. Štaviše, ovako izazvana sumnja u manjoj ili većoj meri predstavlja uobičajen odnos dela društva u odnosu prema politici i političarima (Pašalić 2017: 9-19).

Potreba sumnje u kontaktu Crkve sa akterima političkog života

Pitanje odnosa religije i politike, kao što je naglašeno na početku rada, prilično je kompleksno prvenstveno zbog danas sve izraženije uzajamne upućenosti činilaca. Za razliku, na primer, od pre sedamdesetak godina, kada je došlo do primetne polarizacije i zahlađenja odnosa na relaciji državne vlasti u Jugoslaviji i verskih zajednica, pre svih Srpske Pravoslavne Crkve, danas je situacija primetno drugačija. Naime, u periodu socijalističkog sistema i marginalizacije religije u svakodnevici života, Crkva nije bitnije uticala na politička kretanja na unutrašnjoj, a pogotovo ne na međunarodnoj sceni. Tek poslednje dve decenije 20. veka, kada govorimo o SFRJ, religija je postepeno dobijala svoj značaj u

političkom životu. U okolnosti da se na prostorima SFRJ verska pripadnost poistovećivala sa nacionalnom pripadnošću (Srbi su pravoslavni hrišćani, Hrvati su rimokatolici, Albanci i Muslimani su sledbenici islama...), od strane političkih elita veoma vešto je, tokom borbe za dolazak na vlast, iskorišten upravo ovaj element i to na krajnje bezobziran način. Ilustrativan primer toga predstavlja okolnost da je politička elita koja je pre početka raspada SFRJ bila svecelo orjentisana prema socijalističko-komunističkoj ideologiji, zarad političkih potreba masovno počela da prihvata ideju nacionalizma pa samim tim i religiju koju su prepoznali kao sredstvo u ostvarenju političkih ciljeva.[9] Episkopat Srpske Pravoslavne Crkve, krajem 80-ih i početkom 90-ih godina, čini se, nije projavljivao potrebnu sumnju u iskrenost namera tadašnjih političkih elita. Štaviše, nije bila retkost da se u episkopskim dvorovima susretnemo sa velikim i bogato uramljenim fotografijama Slobodana Miloševića koji je, da tako kažemo, očevidno doživljen kao nekakav oslobodilelj, možda čak i mesija. Ovaj i ovakav odnos prema tadašnjoj najvažnijoj ličnosti na srpskoj političkoj sceni prelivao se kako na niže pozicionirane partijske funkcionere tako i na događaje obeležavanja značajnih datuma iz srpske istorije. Na primer, u Sremskim Karlovcima 22. septembra 1990. godine održana je centralna svečanost povodom 300 godina velike seobe Srba. Ovaj događaj, inače danas nepravedno zapostavljen od strane istraživača, u značajnoj meri prerastao je u svojevrsnu političku pozornicu bigotizma. Ipak, nije trebalo puno vremena da dođe do promene odnosa vrha Crkve prema Slobodanu Miloševiću. Naime, jedan deo episkopata, prepoznavši da stvari baš i nisu onakve kako se to činilo na prvi pogled, 1992. godine tražio da Slobodan Milošević odstupi sa vlasti (Radić 2000: 41-42). Ipak, događaj iz Sremskih Karlovaca koji smo maločas pomenuli na neki način postaće svojevrstan model ponašanja budućeg odnosa političkih elita sa Srpskom Pravoslavnom Crkvom. Više nego li očevidna namera tadašnjih političkih činilaca da hramove i prostor oko njih (najčešće portu) Srpske Pravoslavne Crkve iskoriste kao pozornicu sa koje će okupljenom narodu prezentovati svoje tadašnje političke stavove kao da u tim danima nije bila prepoznata od strane episkopata i sveštenstva ili je, u pojedinim slučajevima, predstavljala zajedničku samopromociju pojedinaca.[10]

Ratne i poratne godine s kraja 20. i početkom 21. veka doneće sa sobom nova iskušenja kada govorimo o međusobnoj sumnji između predstavnika crkvene i

9 Kao ilustrativan primer može nam poslužiti snimak na kome je zabeleženo kako se dr Franjo Tuđman, u tom trenutku centralna ličnost na hrvatskoj političkoj sceni, na nekom javnom događaju, osenjuje krsnim znamenjem na način koji je svojstven pravoslavnim hrišćanima. Pogledati: *Tuđman se krstio sa tri prsta: Ovo je Hrvatima verovatno promaklo (video)* (09.06.2021) - http://www.pravda.rs/2021/6/9/tudjman-se-krstio-sa-tri-prsta-ovo-je-hrvatima-verovatno-promaklo-video/

10 Kao ilustrativan primer možemo pomenuti aktivizam Tomislava Bokana, prvog čoveka „Narodnog pokreta Dinara-Drina-Dunav“ u prostoru koji pripada Hramu Rođenja Presvete Bogorodice u Sremskoj Kamenici. Pogledati: *Липово дрво мене је дотакло - дух здравља и љубави мене је обузео* (15.12.2014) http://www.npddd.rs/Actions/ActionPage?id=3137; *Сабор о српском државотворном питању у организацији Народног покрета Динара-Дрина-Дунав* (26.07.2015) – http://www.npddd.rs/Events/SingleEvent?id=3169

svetovne vlasti. Naime, ispunjavajući svoju haritativnu delatnost, Crkva je odigrala značajnu ulogu u pružanju pomoći ljudima ugroženim ratnim dešavanjima. Ovo je svakako doprinelo tome da Crkva, čak i danas, među najširim društvenim slojevima predstavlja instituciju kojoj se veruje (Maksimović, A., Petrov, A. 2019: 102). Politički establišment čak i posle promena nakon oktobra 2000. godine nije promenio odnos prema Crkvi. Štaviše, političke elite su nastavile sa upotrebom ekstrinzičke religioznosti prvenstveno u funkciji ostvarenja nekih drugih potreba, to jest potreba koje nemaju gotovo nikakvih dodirnih tačaka sa verom i njenom eshatološkom dimenzijom.

Kakve su posledice jednog ovakvog odnosa svetovne i crkvene vlasti? Slobodno se može reći da je uprkos određenoj materijalnoj satisfakciji koju je dobila od strane države, Crkva pretrpela štetu tokom nekoliko poslednjih godina. Naime, uprkos jasnoj i nedvosmislenoj zabrani da se sveštenstvo upušta u svetovne poslove, a pogotovo da se „bavi politikom", o čemu govore crkveni kanoni kao osnova crkveno-kanonskog prava,[11] u višestranačkom društvu kakvo je naše prestupanje ovih obavezujućih zapovesti od strane sveštenstva u mnogome dovodi do po Crkvu neprijatnih situacija. Na primer, sveštenik koji se politički opredeljuje ili onaj koji kroz svoje reči i postupke postaje svojevrstan agitator neke političke ideje, neminovno stvara razdor i narušava jedinstvo zajednice u pastvi koja mu je poverena i na čijem se čelu nalazi kao pastir. Ovakav aktivizam realno jeste posledica nedovoljne promišljenosti dotičnog sveštenika, pa samim tim i nepostojanja ili pak nedovoljne sumnje prema onom šta sa sobom donose dnevnopolitička dešavanja i njihov dugoročni uticaj na duhovni život vernika. Na kraju krajeva, nije bez razloga doneto i opštecrkveno prihvaćeno 81. Apostolsko pravilo koje glasi: „Rekli smo da episkop ili sveštenik ne treba da se bave narodnim (svetovnim) upravama, nego samo da se bave crkvenim poslovima. Svako ko tako ne postupa neka se skloni, ili da prestane sa time, ili, u suprotnom, neka bude svrgnut jer po zapovesti Božijoj, niko ne može služiti dva gospodara (Mt. 6: 24)" (Prodić 2016: 46).

Sa druge strane, kada se govori o odnosu verujućeg hrišćanina prema političkim dešavanjima u društvu u kome živi naravno da ne treba odlaziti u krajnost koja je svojstvena, recimo, za određene zilotske frakcije unutar Crkve ili one koje su se suštinski odvojile od nje i time stvorile parasinagoge u doslovnom smislu reči. Politički aktivizam pravoslavnog parohijanina/parohijanke, a takođe i sveštenika, sasvim je dovoljan ukoliko oni, u vreme održavanja nekih od

11 Naglasimo i to da problem angažovanja sveštenstva u političkim partijama nije nekakva novina unutar srpskog naroda. Štaviše, reč je o problemu koji je jerarhiju srpske crkve opterećivao već tokom druge polovine 19. veka. Svedočanstvo o tome imamo u odlukama Arhijerejskog sabora iz 1891. godine kada je, upravo zbog mnogobrojnih neprijatnih situacija koje su u značajnoj meri stvarale probleme unutar verujućeg naroda, sveštenicima zabranjeno da učestvuju u „partijskoj politici". Podrobnije: *Зборник правила, уредаба и наредаба Архијерејског сабора православне цркве у краљевини Србији* (1839-1900), Београд, 1900.

izbora, obave svoju građansku dužnost, to jest ukoliko dođu na glasačko mesto i obavi glasanje na način za koji smatraju da je ispravan. Razlog za realizaciju ovog segmenta praktične političke teologije između ostalog je i taj da ovakvim angažovanjem pojedinac/ličnost sebe projavljuje kao deo društvene zajednice, a takođe i kao onoga koji opravdava uložena državna/narodna materijalna sredstva koja su, konkretno, potrebna za održavanje izbora. Svako od nas ponaosob, kada govorimo o učešću u političkom životu, svakako treba da projavljuje određenu sumnju kako u iskrenost, a isto tako i u mogućnosti ispunjenja političkih obećanja i koraka koje preduzimaju predstavnici svetovne vlasti. Upravo ovakav pristup, iz percepcije verujućih ljudi, čini se zdravorazumnim. U suprotnom, verujući čovek, bez obzira na to da li je laik ili sveštenik, upuštajući se u poslove sa predstavnicima političkih struktura prosto mora projavljivati veću dozu obazrivosti i sumnje. Razlog za to je soteriološkog karaktera jer verujući čovek zapravo u sebi nosi svest o tome da njegove pomisli, reci, postupci da sve to zapravo značajno utiče na krajnji cilj njegovog ovozemaljskog bitisanja, a to je spasenje. Crkva je stoga čoveku, oslanjajući se na istine navedene u Svetom Pismu, pružila mogućnost pokajanja. Sa druge strane, kalkulantski odnos prema pokajanju koji se obično svodi na razmišljanje: „Učiniću nešto loše drugome, pa ću se samo ispoveditи i onda nastavljam dalje po starom“, zapravo ukazuje da u ovakvoj osobi nije došlo do promene na relaciji „stari“ – „novi“ čovek (Jevtić 1985: 186). Kako bi se savladalo ovo ali i bilo koje drugo iskušenje , kada govorimo iz percepcije verujućeg čoveka, naravno da je potrebno upotrebljavati sredstva koja su nam data. Jedno od tih sredstava upravo je sumnja pomoću koje, ma kako to izgledalo, prvenstveno štitimo sebe u procesu spasenja.

Literatura

Jevtić, A. (1985), *Stari i novi čovek u Crkvi*, Bogoslovlje 1, str. 185-204.

Kuzmanović, B., Petrović, N. (2008), *Vrednosni ciljevi kao činioci političkih stavova i mnenja mladih*, Sociologija, vol. L, 2, str. 153-174.

Maksimović, A., Petrov, A. (2019), *Stav i poverenje prema Crkvi kod građana Srbije*, Kom VIII/2, str. 85-104.

Paić, Ž. (2016), *Trijumf političkih religija - politika identiteta i sumrak kulture*, Evropske studije 3-4, str. 5-47.

Pašalić, N. (2017), *Performativnost obećanja u političkom diskursu*, Pismo: Časopis za jezik i književnost 15, str. 9-19.

Prodić, S. (2016), *Knjiga pravila prema moskovskom izdanju iz 1893. godine*, Trebinje-Sarajevo.

Radić, R. (2000), *Crkva u politici i politika u Crkvi*, Helsinške sveske 1, str. 39-83.

Ristić, I. (2005), *Religija kao faktor političke kulture i ekonomskog razvoja*, Filozofija i društvo, 3, str. 145-161.

Vrcan, S. (2003), *Religija i politika: Simptomatični primjer bivše Jugoslavije devedesetih godina 20. stoljeća,* Republika 11, str. 320-321.

Bigović, R. (20.09.2007), *Hrišćanstvo i politika* - http://www.politika.rs/sr/clanak/4415/Specijalni-dodaci/Hriscanstvo-i-politika

Stojiljković, Z. (2012), *Izborna obećanja i postizborna realnost: javne politike u izbornoj ponudi u Srbiji* - http//www.hrcak.srce.hr/file/215525

SLOBODAN PRODIĆ[12]

SUSPICION AS THE ELEMENT OF THE RELATION BETWEEN THE RELIGION AND POLITICS IN THE AREA OF BALKAN

Summary

There has been a clear relation between religion and politics for centuries. On the first glimpse, we can get the impression that this link is harmonic and beneficial for both sides. In fact, between religion and politics, there is always a suspicion about the honesty of the relation. This suspicion, depending on its amount, has often resulted in the destruction of the symphony and getting the relationship colder. In this work, I will explain some of the reasons why this suspicion appears and what is its impact on the connection between religion and politics in the last couple of decades in the Balkan area.

Keywords: *suspicion, religion, politics, Balkan.*

12 Faculty of European Legal and Political Studies, Belgrad, prodics@fepps.edu.rs

NONKA BOGOMILOVA[1]

THE UNKNOWABLE RELIGION: F. SCHLEIERMACHER AND R. OTTO

Summary

The analysis compares Rudolf Otto's and Friedrich Schleiermacher's ideas of religion, both seeking such a cognitive approach that would allow them to "distill" this specificity, eliminating any non-specific "impurities" - rationalizations, concepts, mundane elements. A conclusion is made although the goals and the direction in which the two famous theologians discuss this difficult problem - R. Otto in The Idea of the Holy and F. Schleiermacher in Speeches on Religion - are the same, in the further development and concretization of his decisions give the impression of quite external similarities, but also of serious internal differences between their main theses. The analysis highlights that regardless of the critical judgments of the psychological, emotionalist interpretation of the sacred and religion, it is appreciated by many authors as a contribution to the search for its unique specificity, not only from an external, cognitive or critical point of view but also from an internal one, "understanding", based on intimate personal experience.

Keywords: *Otto, Schleiermacher, Holy, Sacred, Religion, Emotionalist Interpretation, Numinous.*

In his Introduction to *The Sacred and the Profane*, dated 1956, Mircea Eliade recalls the still undiminished worldwide „resonance which Rudolf Otto's book 'Das Heilige' (The Sacred, 1917) caused" (Eliade 1998, p. 5), due to the „new and original point of view" towards religion and the sacred presented in it (Eliade 1998, p. 5). This new and original point of view of the famous German theologian and philosopher is another attempt to discover the unique specificity of religion from the emotional experiences of its subject, which, according to its author, is not limited to „knowledge of the supernatural expressed in concepts" (Otto 2014, p. 9), and its unique object „must be known in another, unique way." (Otto 2014, p. 10). What „orthodox doctrine," that is, theology, and also the study of religion, has failed to do, emphasizing primarily the tendency toward rationalization, is to give due credit to the „irrational of its subject" (Otto 2014, p. 11).

This initial methodological position of R. Otto fits closely into the already established tendency in the study of religion from the beginning of the 20th century

1 Bulgarian Academy of Sciences, Sofia, Bulgaria, nonka_bogomilova@mail.bg

to focus on the personal, subjective aspects of religion, in contrast to the predominantly rational and ethical approach characteristic of the 19th century (Harvey 1936, p. XI).

Religion and its central category - the sacred - has the same duality as human nature itself, according to Otto: „above and behind our rational being rests hidden the last and highest of our nature" – „the bottom of the soul" (Otto 2014, p. 53). According to Rudolf Otto's view, the category „holy", as we find it understood in philosophy, or admired in theology, is the fruit of additional „admixtures" and „layerings", behind which its inner depth remains hidden: „However, in the beginning the 'holy' is a gradual ethical schematization and filling with content of a kind of primary sensuous reflex, which as such can be indifferent to the ethical and can be judged by itself, independently." (Otto 2014, pp. 13-14). This hidden depth and hidden essence, which he tries to purify from the accumulated rationalizing layers, R. Otto calls „numinous", achieving its essence by describing the feelings and experiences that a person has when meeting him, because, as he writes: „Religion cannot be measured by either Telos or Ethos and does not live by postulates" (Otto 2014, p. 165). Not the concept, not the mind, but the specific sensations, psychological states and feelings from the encounter with this object are the reliable source of „knowledge" about it. Beneath the sphere of rational transparent clarity is a „dark depth" „that eludes our concepts but not our feelings" (Otto 2014, p. 79).

Rudolf Otto arrived at this understanding after, in his own words, devoting many years of research effort and publication to the rational approach to religion and becoming convinced of its inability to reach the essence and exhaust the specificity of the sacred (Otto 1936, p.VII). At the same time, he distinguished his approach from the contemporary fashion and taste for irrationalism, usually motivated either by „laziness of thought" or to avoid the obligation to argue ideas and justify beliefs by way of thought (Otto 1936, p. VII).

In the difficult undertaking set out in *The Idea of the Holy,* Rudolf Otto repeatedly refers - in some places critically, but in most cases in search of continuity - to the ideas of religion and the divine of F. Schleiermacher (1768-1834), considered the founder of the emotionalist understanding of religion, which had a strong influence on the Religious studies of the 19th and 20th centuries. At the beginning of his book, R. Otto makes critical remarks to some of his theses, but towards the end he categorically affirms the importance of Schleiermacher's ideas and approach, assuring that he himself follows in the footsteps of the same tradition (Otto 2014, p. 138).

Both Rudolf Otto and Friedrich Schleiermacher set as their main goal to discover the unique specificity of the divine/holy, of religion in general, seeking such a cognitive approach that would allow them to „distill" this specificity, eliminating any non-specific „impurities" - rationalizations, concepts, mundane

elements. First of all, both of them distinguish their approach to the sacred and to religion from the approaches of philosophy and theology, which, according to them, are rationalizing and thus deaden the divine, the sacred. The reduction of the divine to the ethical, to morality, which I. Kant does, or his metaphysical interpretation in other philosophers, is judged by them as a rationalizing distancing from his irrational essence. According to R. Otto, it thus remains far from the hidden essence of the divine, from that „humble experience" that alone can „keep it alive" (Otto 2014, p. 11). The holy, the divine is a unique, specific object that requires knowledge in a „way unique to it" (Otto 2014, p. 10).

F. Schleiermacher in his „Speeches on Religion" (1798-1799) also aims not to overcome and reject religion in the name of secular values, but on the contrary - to purify religion from its „wild growths" and „dead letter" so that it can it even in the conditions of victory of pragmatism and consumerism to keep spirituality alive, a sense of the infinite. According to him, it is used to compensate for the weakness of power and morals - an unworthy and non-specific task for a spiritual form aimed at the universal and infinite: „the greatest contempt for religion shows the desire to transplant it into another area to serve and be useful there" (Schleiermacher 1994, p. 19).

Although the goals and the direction in which the two famous theologians discuss this difficult problem - R. Otto in *The Idea of the Holy* and F. Schleiermacher in *Speeches on Religion* - are the same, in the further development and concretization his decisions give the impression of quite external similarities, but also of serious internal differences between their main theses.

Among the common points can be pointed out: the understanding that psychological experiences, feelings in a broad sense are the most adequate way to their object for its achievement both on the part of the believer and on the part of the one who interprets this object; religious experience, faith as a condition for „knowledge" of the sacred object; the coincidence of experience and knowledge; the intimate nature of this experience, subject only to devoted individuals; its transmission to others through the method of psychological „contagion", through the emotional „testimony" of art; the critical attitude towards the over-rationalization of this psychological experience.

On the basis of this understanding, condition and way of knowledge of the divine becomes the very psychological experience of the divine, the intimate personal contact with it. Therefore, according to R. Otto, the reader's understanding of the interpretation of this problem in *The Idea of the Holy* depends on the presence or absence of such a personal experience (Otto 2014, p. 15), on a kind of „ability of the soul" (Otto 2014, p. 23), „religious drive" (Otto 2014, p. 144), characteristic of certain individuals. More than once, F. Schleiermacher also points out that his understanding and approach to religion as a contemplation of the divine has no rationalistic justification and theoretical foundation - moreover,

he constantly rejects this path to religion as inadequate to its essence, profaning it and moving away from it. Understood as a unique personal experience, it can only be understood by a person possessing such an experience, only by a person religious in this specific way: „but I fear that religion too can only be understood through itself and that the specific structure and characteristic its difference will not become clear to you until you yourself are counted among one of them." (Schleiermacher 1994, p. 128).

It is no coincidence that another great Protestant theologian and philosopher, Paul Tillich (1886-1965), who was also strongly influenced in his religious philosophy by Schleiermacher's ideas, concluded that his concept was based on an „inner mystical experience".

In search of an unambiguous and universal validity of the discussion, required by the laws of knowledge, which the unique inner experience cannot guarantee, R. Otto assumes that one should go from a description of the feeling to a reconstruction of the object that gave rise to it, which is religious (Otto 2014, p. 78) to illuminate „the inscrutable darkness of feeling-based, illogical experience" (Otto 2014, p. 79).

Regardless of these directions of proximity in the interpretations of R.Otto and F.Schleiermacher, there are also serious differences between them - both in the description of the psychic experience with the sacred, and in the understanding of the sacred itself and its relationship with the secular. The presence of such differences, which in itself contributes to the multi-layered understanding of these phenomena, simultaneously presents the common confessional and thought tradition to which the two great theologians belong, as internally multi-layered, stratified, implying a careful differentiated approach.

Although a difficult and risky undertaking, the synthesized presentation of these differences along the first line could be summarized as follows: in F. Schleiermacher, the reduction of this psychological experience, so often summarized by his apologists and critics, to a „feeling of dependence", has a more refined, sublime, positive character, expressed in the bright range of feelings - unity, interdependence, harmonious relations between the big and the small, man and the universe, of people between them. In R. Otto's interpretation, its color is radically different - it is rather in the contrasting extremes of the wild, untamed by values and concepts, primary passions and reflexes, tearing the soul with uncontrollable and irresistible power, coming from its „dark", wordless „depth".

The numinous experience as the most adequate form of achievement, of contact with its numinous object in its capacity as a hidden depth of the holy, is presented by R. Otto as a kind of spiritual element that tears its bearer between the dark abyss of the Lower Earth and the dizzying elevation to The Seventh heaven. It sways him in the incomprehensible psychological hurricane of horror and awe, of shock and awe, mercilessly tossing him between „demonic mystery",

„demonic fright", „a sense of the monstrous", and „quiet and humble numbness and dumbing down of the creature" (Otto 2014, p. 20), marked by dynamic, intense states: energy, dynamism, passion, vitality (Otto 2014, p. 20), dizziness, enchantment (Otto 2014, p. 46).

These differences can stand out with particular force and clarity if we compare R. Otto's understanding of the „creature feeling" as one of the forms of experiencing the numinous and F. Schleiermacher's understanding of the „feeling of dependence", which, according to Otto, is a kind of refined analogue of his ideogram in question „creature feeling". He associates it not with feelings of moral superiority, but with „feelings of gratitude, of trust, of affection, of humility and submission, of devotion" (Otto 2014, p. 15). And even more clearly - it is „the feeling of the creature that sinks into its own Nothingness and disappears before that which is above all creatures" (Otto 2014, p. 17); awareness of one's own nothingness, „depersonalization and overthrow of the subject by itself" (Otto 2014, p. 18); a sense of the „absolute profaneness" of creation in relation to the opposite value - holiness: the numinous value, which has a numinous nothingness in return, summarizes R. Otto (Otto 2014, p. 71).

Now let's recall how F. Schleiermacher defines religion: religion is „the perception of everything single as part of the whole, of everything limited as an expression of the infinite" (Schleiermacher 1994, p. 28); for him, man is not the center, not a single and autonomous subject, but an imprint, a personification of the infinite - and only in this role is he the object of religion (Schleiermacher 1994, p. 71).

The rather commented thought of F. Schleiermacher that „the essence of religious contemplation consists in the feeling of absolute dependence", presented in his comments to the Second Speech (Schleiermacher 1994, p. 273), especially strongly criticized by Hegel, is far from the idea of Feuerbach, Marx, Freud or Nietzsche about man's fear and submission to various forces (nature, society, parents, authorities) as the essence of religion. E. Fromm goes even further in reducing this thought of Schleiermacher to the spirit and the main categories of his own theory, stating that this definition of the latter is an expression and manifestation of „masochistic behavior" (Fromm 2005, p. 177). In one of the explanations of his understanding of this matter, Schleiermacher wrote: „The sense of absolute dependence is contained in every Christian pious action to the extent that in it, by means of its conditioning, it is realized that we are placed in a common natural order, i.e. to the extent that we are conscious of ourselves as part of the world" (Schleiermacher 1994, p. 145). Understood in this sense, the sense of „absolute dependence" is rather a sense of interrelationship, of the inclusion of everything in unity, in all-unity, manifested in religious contemplation and feeling.

If, through this feeling of reverent religious contemplation, the person in Schleiermacher becomes aware of himself as an organic part, a necessary „touch"

in the „landscape“ of the universe, the experiencing numinous person of R. Otto is, in the literal sense, a „creature“ - something dependent, subordinate, conditioned, swinging arbitrarily between the contrasting feelings and affects of fear, dejection, shock, its complete opposite to the numinous object/holy, and wonder, enchantment, awe, imperative attachment to that object. Here the experiencer of numinous feeling posits its numinous object as unthinkable, as the absolute other in terms of its creatureliness and profaneness, and is itself posited by it as a mirror of its own elemental, aimless, arbitrary ambivalent power.

These differences between the two theologians in the understanding of the sacred and its relationship with the secular have important consequences for their other ideas as well. For example, R. Otto highlights the advantages of Christianity over other religions based on the more harmonious relationship between the hidden numinous depth and its moral and rational schematizations. In this it differs, for example, from Islam, where the rational and ethical side of the idea of the deity has not taken on such categorical dimensions (Otto 2014, p. 115). In the image and experience of Allah, according to Otto, the numinous-irrational prevails, here it is not sufficiently schematized and balanced by the rational and by the moral, as it is in Christianity, and by this imbalance, by this weaker „tempering of the scale with rational moments“ (Otto 2014, p. 116) originate the elements of fanaticism in Islam.

Schleiermacher's understanding of religion in the „Speeches“ does not have a confessional character - he does not associate it with specific dogmas, ideas, foundations, rituals, the appearance of the deity, and therefore does not allow opposing the different views on these issues of one religion against another as has often happened in history. What makes religion, as understood by Schleiermacher, a tolerant and diverse contemplation, at the same time takes away from it the energy of distinction, of the cult, which would be attractive to wider masses of people. But the religious tolerance resulting from this view is a particularly important point: „Everyone must be aware that his religion is only a part of the whole, that on the same subjects which concern him religiously there are views which are equally pious and yet quite different from his…“ (Schleiermacher 1994, p. 31). Thus, apart from metaphysics and morality, Schleiermacher distinguished his religion from those forms which upset society and shed blood in the name of religious differences. His religious virtuosos are „quiet souls“, allowing everyone to have an originality in religion as opposed to the „shout and commotion“ that characterizes its mass, extreme manifestations. The connection between these „quiet souls“ is of an emotional and spiritual nature, they do not create their own closed confessional circles, opposed to each other in terms of dogma, rituals, a specific image of the deity, and thus the enmity, the rivalry between the individual religions, with which it is filled, is eliminated human history, the aggressive energy contained in the concept of „infidel“.

Conclusion

In the history of philosophy and ideas, there are different opinions about such an „emotionalist" interpretation of religion, ranging from high appreciation and recognition to criticism and denial. One of the main arguments used by critics of the approach to religion characteristic of F. Schleiermacher and R. Otto is the underestimation of the ability of reason to reflect on the sacred and the hypostasis of feelings, leading to the elimination of the cognitive general validity of the obtained result. Although, according to some authors, the influence of Schleiermacher's ideas on Hegel is extremely strong, especially in the „Speeches", Hegel himself is quite critical of the approach, which remains at the level of contemplation and feelings (Hegel 1999, p. 131).

Z. Freud maintained a critical attitude towards the derivation of feeling as a criterion for religiosity in the 20th century. He does not accept inner experience, feeling as a reliable source of knowledge and discernment of religion. If feeling is accepted as a criterion, which is something too personal and subjective, something unverifiable, then religion cannot be recognized and understood as a general cultural phenomenon (Freud 1991, p. 11).

Although belonging to the same confessional and thought tradition as F. Schleiermacher and R. Otto, P. Tillich criticizes any separation of religion from the totality of man as a whole being, including Schleiermacher's interpretation of it as a subjective emotion. Man in the totality of his personal being, and not only through his cognitive or emotional function, relates to the unconditional (Tillich 1995, p. 264).

Among the adepts and followers of this psychological interpretation of the sacred, its particularly important significance for the interpretation of religion is associated with the discovery of a common experience of experiencing the sacred, characteristic of all religions, certifying the inner unity of the religious phenomenon, regardless of the differences and diversity of individual religions (Harvey 1936, p. XVIII).

Regardless of these critical judgments, the psychological, emotionalist interpretation of the sacred and religion by Rudolf Otto and Friedrich Schleiermacher is appreciated by many authors as a contribution to the search for its unique specificity, not only from an external, cognitive or critical point of view, but also from an internal one, „understanding", based on intimate personal experience. Discussions on the legitimacy of this attempt to know religion are also influenced in a way by their interpretations. The influence of these ideas on W. James, K.G. Jung, P. Tillich, M. Eliade and in general on all Religious studies in the 19th and 20th centuries is accepted as indisputable.

The significance of this approach, of the phenomenology of religion, is connected with the specificity of the category „holy", which „becomes a toolkit of

comparative studies of religions“ (Teoharov 2006, p. 72), „reflects the way in which it can be identified the religious experience of the modern, and even of the postmodern man“ without being tied to „a certain confessional experience“ (Teoharov 2006, p.72). The phenomenology and psychology of religion, noted by R. Otto and established in the 20th century as actively practiced approaches to religion, are considered as symptoms and signs of the resacralization of European culture (Bachev 2013, p. 457). At the same time, attention is also paid to the „unjustified reductionism“ on the part of R. Otto to „reduce the religious process to pure irrationality, to pure feeling“, underestimating the possibilities of reason to get to know this process with its specific means (Dineva 2006, p. 58).

The new research approach to the religious phenomenon, which is offered in modern times by phenomenology and hermeneutics, is considered by many authors to be a departure from the fundamental philosophical horizon, transcending the differences between individual religions and guaranteeing interreligious dialogue (Gire 2004, p. 284).

References

Harvey, J.(1936). Translator's Preface. In: Otto, R. *Idea of the Holy*. Oxford University Press, London: Humphrey Milford (transl.by John Harvey), pp. IX - XIX.

Gire, P. (2004) Philosophie de la religion et problématique de l'interreligieux. In: Philippe Capelle et Jean Greisch (éd). *Raison philosophique et christianisme à l'aube de IIIe millénaire,* Paris : CERF.

Otto, R. (1936) Forward by the Author. In: Otto, R. *Idea of the Holy*. Oxford University Press, London: Humphrey Milford (transl.by John Harvey), p. VII.

References in Cyrillic

Бачев, М. (2013) Десакрализация и ресакрализация в европейската философия и култура. В: *Философия* 4/2013, с .453-461.

Динева, Г. (2006) За срещата на разума със своето друго. В: *Философски алтернативи* 2/2006, с. 55-60.

Елиаде, М. (1998) *Сакралното и профанното*, София: Хемус.

Ото, Р. (2014). *Идеята за святото,* София: Университетско издателство „Св.Климент Охридски“ (превод от немски език В.Теохаров).

Теохаров, В. (2006) *Метафизика и психология. Философски изследвания.* София: Университетско издателство „Св.Климент Охридски“.

Тиллих, П. (1995) Теология культуры. В: Тиллих, П. *Избранное. Теология культуры.* Москва: „Юристь“, с. 236-395. (In Russian)

Фройд, З. (1991) *Ерос и култура,* София: Евразия.

Фром, Е. (2005). *Бягство от свободата*, София: „Захарий Стоянов“.

Хегел, Г. В.Ф. (1991). *Феноменология на духа.* Предговор, София:ЛИК.

Шлайермахер, Ф. (1994) Пет речи за религията. В: Шлайермахер, Ф. *За религията. Речи към образованите нейни отрицатели,* София: ЛИК, с. 5-138.

Шлайермахер, Ф. (1994). Християнската вяра, изложена според основоположенията на евангелската църква. В: Шлайермахер, Ф. *За религията. Речи към образованите нейни отрицатели,* София: ЛИК, с. 139-165.

Шлейермахер, Ф. (1994). Пояснения к речам о религии. В: Шлейермахер, Ф. *Речи о религии к образованным людям ее презирающим,* Москва: REFL-book, ИСА, с. 264-345. (In Russian)

Шлейермахер, Ф. (1994). Монологи. В: Шлейермахер, Ф. *Речи о религии к образованным людям ее презирающим,* Москва: REFL-book, ИСА, с. 346-438. (In Russian)

NONKA BOGOMILOVA[2]

NEPOZNATA RELIGIJA: F. ŠLAJERMAHER I R. OTO

Rezime

U radu je prikazana komparativna analiza ideja o religiji koje su zastupali Rudolf Oto i Fridrih Šlajermaher, tragajući za kognitivnim pristupom koji bi im omogućio da „destiluju" ovu specifičnost, eliminišući sve nespecifične „nečistoće" – racionalizacije, koncepte, prizemne elemente. Zaključak se donosi, iako su ciljevi i pravac u kome dvojica poznatih teologa raspravljaju o ovom teškom problemu – R. Oto u Ideji svetih i F. Šlajermaher u Govorima o religiji – isti, u daljem razvoju i konkretizaciji njihovih odluka odaju utisak prilično spoljašnjih sličnosti, ali i ozbiljnih unutrašnjih razlika između glavnih teza oba autora. Analiza ističe da, bez obzira na kritičke sudove o psihološkoj, emocionalističkoj interpretaciji svetog i religije, mnogi autori cene Otov doprinos traganju za njegovom jedinstvenom specifičnošću, ne samo sa spoljašnje, kognitivne ili kritičke tačke gledišta već i iz unutrašnjeg „razumevanja", zasnovanog na intimnom ličnom iskustvu.

Ključne reči: *Oto, Šlajermaher, sveto, svetovno, religija, emocionalistička interpretacija, numinozno.*

2 Bugarska Akadeija Nauka, Sofija, Bugarska, nonka_bogomilova@mail.bg

ŠEJLA AVDIĆ[1]

EROS I OZBILJENJE DUŠE

Rezime

U ovom radu cilj je pokazati u čemu je sadržana važnost Erosa i koja je njegova uloga u napredovanju i djelovanju ozbiljene duše prema znanju, što nam pomaže u određenju sličnosti i razlika zastupljenih u svijetu ideja i osjetilnom svijetu. Na tragu toga, potrebno je odrediti šta Eros jeste, kako bi bio izbjegnut kontekst u kojem bi poistovjetili njegovu moć sa onime što otežava duši izlazak iz tame. U osnovi je zadatak zaustavljanja toka takve paradigme, jer bez razvijenog Erosa izostaje nam snaga za napuštanje područja koje se može označiti sa mnijenjem. Teorija promjene ili nestabilnosti, koja prožima platoničku misao, na tragu heraklitovskog određenja toka stvari, ukazuje nam na nužnost kretanja ka nepromjenjivom i stalnom, odnosno ka dobru. Kompleksnost duše u pogledu ozbiljenja može se raskriti prepoznavanjem niti koja onome što je ujedno i apstraktno i zbiljsko pruža mogućnost kretanja prema dobru. U tom pravcu treba usmjeriti dušu koja zarobljena u nužno propadljivom i promjenjivom okruženje treba nastaviti put ka onome što je stalno, kako bi i sama živjela sa istorodnim. Osjetilni svijet oblikovan je od strane Demijurga kao preslika svijeta ideja, ali kao takav biva pojmljiv zahvaljujući duši koja sudjeluje i u jednom i u drugom svijetu.

Ključne riječi: *Eros, duša, ideje, osjetilni svijet, ljubav, Dobro*

1.0 Eros

1.1 Porijeklo i značaj Erosa?

Eros nosi u sebi jednu mističnu pozadinu koja je uvučena u odnos besmrtnog i smrtnog. Imajući ulogu posrednika Eros postaje značajna tačka za spoznaju, kako za prepoznavanje pretenzija smrtnog bića i potom njihovu kontrolu, tako i za načine na koje besmrtno može nadvladati smrtno i približiti se onome što je božansko. U tome se krije značaj zadatka pred kojim se nalazimo, a to je određenje šta Eros jeste i koji je njegov značaj u posredništvu. Platon u dijalogu *Gozba*, možemo reći, najbliže nam iscrtava odrednice koje određuju Eros i njegov značaj spram koristi koju donosi za živo smrtno biće.

Dijalog *Gozba* započinje kritikom koja je usmjerena prema ljudima zbog zanemarivanja boga Erosa, što nam ukazuje da darovi koje on donosi čovjeku često

1 Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet, sejla5avdic@gmail.com

bivaju ono što podrazumijevamo naprosto pod ljudskom prirodom i kao takvo prihvatamo bez promišljanja o snazi i krajnjem cilju koji postižemo zahvaljujući tome. Ipak, kada se razloži cjelina ljudskog bivstvovanja, Eros se otkriva kao generator kretanja duše i djelovanja čovjeka. Dijalog *Gozba* je, kako piše Deretić, u cjelini posvećen otkrivanju i određenju suštine Erosa.[2] Stoga ćemo se osvrnuti na najvažnije teze iz nekoliko besjeda koje nalazimo u dijalogu Gozba kako bi mogli stvoriti jasniju predstavu o tome šta za Platona nije Eros, a potom šta doista jeste.

Prema iznesenim besjedama počevši od Fedra saznajemo da je Eros najstariji među bogovima i da se o njegovom porijeklu najmanje zna. Nastao je, prema pjesnicima, odmah poslije Haosa zajedno sa Zemljom. „A kako najstariji, tako nam je uzročnik najvećih dobar."[3] U određenju Erosa kao onoga što nastaje među prvima i ujedno biva izvor najvećeg dobra, možemo osjetiti Platonovu toplotu u govoru i nastojanje da onome što je po postanku prvo prida najvišu vrijednost, a to je dobro.

Nadalje, Pausanije pravi razliku između običnog i nebeskog Erosa, kazujući da treba slaviti samo onog boga koji upravlja ka lijepoj ljubavi koja ne ostaje na nivou površnih zadovoljstava. U slijeđenju i slavi običnog ili nebeskog Erosa načinjena je razlika između običnog ljubavnika koji gaji ljubav samo prema lijepom tijelu i onoga ko je usmjeren ka toploti samog bića koje se razvija u predjelima umstvenih odaja.[4]

Zatim, Eriksimah u svojoj besjedi ističe da postoje dva Erosa i to jedan kojeg možemo uporediti sa zdravim, a drugi sa bolesnim stanjem tijela. Onaj ko je dobar ljekar bit će sposoban da prepozna zdravu i rđavu ljubav, te da najveće neprijatelje ili pak suprotnost dovede u slogu putem ljubavi. Eros je prisutan u svakom odnosu u kojem želimo postići ravnotežu i harmoniju. Dobar ljekar na kojeg se poziva Eriksimah, prema zadatku koji ima pred sobom u prepoznavanju zdravog ili bolesnog stanja tijela, mora imati znanje o tome šta su simptomi potencijalne bolesti i po potrebi odrediti lijek za postizanje uravnoteženosti koja je nužna u procesu ozdravljenja.

Agaton Erosa određuje kao najmlađeg boga koji svoje mjesto stanovanja ima u najmekšim predjelima, a to su srce i duša. Korak mu je nečujan, a on u cjelini prilagodljiv prostoru u koji se uvlači što nam ukazuje na njegovu gipku prirodu. Pravedenost, razboritost, hrabrost i mudrost koje mu osvjetljavaju put, daju mu i snagu za savladavanje naslada i požuda, tako da ne primjenjuje silu u dušama koje nastanjuje nego svojom naravlju djeluje u pravcu darova ljudima, donoseći im povjerljivost, blagost, milost, a u trudu, žudnji i želji biva pomoćnik.

2 Vidi: Deretić, I. 2014. *Platonova filozofska mitologija*. Beograd: Zavod za udžbenike, str. 102.

3 Platon, 1985. *Ijon, Gozba, Fedar*. Beograd: BIGZ, str. 36., 178 c.

4 Snažno jedinstvo koje se postiže između ljubavnika i ljubimca koji podjednako bivaju upućeni na znanje, vrlinu i dobro potkrepljuje tvrdnju u dijalogu *Država*, prema kojoj ne treba dolaziti do miješanja između staleža.

To su samo neke tvrdnje iznesene kroz besjede prije negoli je došao red na Sokrata da u svom govoru slavi Erosa. Iako je sam Sokrat na početku dijaloga Gozba istakao svoje razumijevanje u ljubavne pute, ipak se povlači korak unazad kada se radi o izricanju slave u nečije ime, kako se ne bi izbor riječi oblikovao i preusmjerio misli daleko od istine.

Sokrat Erosu, na tragu Agatona, prilazi kroz određenje onoga što je on po svojoj naravi te potom na ono što mu pripisujemo kao djela. Na tragu toga, nastavlja Sokrat, sljedstveno svom elenhosu, preispitujući kakav je to Eros, te dolazi do sljedećeg: Eros je ljubav prema nečemu, onaj koji žudi prema onome što bi da ljubi, a što mu još nije pripadno, a to je ljepota, odnosno dobro. Shodno tome, ako Eros žudi za ljepotom i dobrim to znači da to još uvijek nema. Pitanje koje se porađa iz Erosove žudnje, jeste pitanje o njenom trajanju i mogućnosti da se dosegne krajnji cilj, jer tek male iskre Erosovog dara istinski može da osjeti duša filozofa. Put do toga zadovoljstva zahtijeva istrajnost i ravnotežu svakog koraka, pazeći se pećinske tame i smjernica sjenkom prikazanih.

S ciljem otklanjanja predrasuda koje su se uvukle kroz riječi besjednika i u korist približavanja istini, Sokrat se poziva na besjedu Diotime iz Matineje koja ga je naučila o ljubavnim stvarima. Diotima je kazivala da Erosa ne možemo nazivati bogom, jer bogovi su sretni i lijepi, a upravo ono što bi ih činilo sretnima biva predmetom žudnje Erosa.

Eros je sredina između smrtnog i besmrtnog, onaj koji biva spona između ljudi i bogova, most za komunikaciju između dvije udaljene obale, on je demon.[5] Sin je oca Pora i majke Penije od kojih naslijedi glavne crte naravi, piše Platon, sluga je i pratilac Afrodite na čiji dan rođenja i bi začet.

S jedne strane, prema majčinoj naravi, Eros je siromah, tvrd, suh, bez kuće i obuće, krevet mu je pod vedrim nebom i stalni je drugar potrebe, dok s druge strane, prema očevoj naravi biva prijatelj mudrosti, ljepote i dobra, razborit je i hrabar, drzak i iskusan lovac. U sredini između smrtnosti i besmrtnosti zahvaćen je stalnim razvojem i umiranjem, niti je siromašan niti bogat, niti je mudar niti neznalica.[6] „...mudrost spada u one stvari koje su najlepše, a Erot je u ljubavi za lepotom, te je otuda nužno da Erot traži mudrost, a kako on traži mudrost, nužno je da se nahodi u sredini između mudraca i neznalice.“[7] Ujedno, u dijalogu Fileb, mudrost, inteligencija, pamćenje i sve tome srodno određuje se kao dobro, jer tačna predstava i istinito zaključivanje su boljoj poziciji i prednosti negoli površno uživanje; ističući ujedno da je to dobro koje u sadašnjosti oblikujemo pazeći na preciznu vjerovatnost, nužno se preliva i na budućnost i donosi nam u budućnosti

5 Na tragu Sokratovog pozivanja na daimonion, demona nećemo tumačiti kao nekog zlog duha nego pod demonom podrazumijevamo ono što leži između boga i smrtnog i ono što utiče na život čovjeka kao zaštitnik ili unutarnji glas, dakle kao ono što nagovara da se izbjegne zlo i preusmjeri kretanje u pravcu dobra.

6 Vidi: Platon, 1985. *Ijon, Gozba, Fedar*, str. 74., 203 c, d, e.

7 Ibid, str. 74-75., 204 b.

mogućnost za približavanje onom nepromjenjivom, koliko je to čovjeku dostupno s obzirom na sposobnosti.[8] Tu nam je i odgovor na pitanje koje smo postavili prije iznesenih besjeda, a to je pitanje o krajnjem cilju žudnje.

Ono čemu težimo kroz našu žudnju jeste ljubav prema lijepom, odnosno dobrom, koje se ispoljava kao u svom završnom proizvodu u sreći.[9] Kako bi odredili u čemu se sreća ogleda sa stajališta smrtnog bića, potrebno je prvo upoznati smjernice puta ljubavi i ono što možemo spoznati ukoliko dođemo na njegov kraj. Eros nam pomaže da ljubav gajimo i razvijamo spram odnosa prema lijepom. Istinsku vrijednost ovog odnosa ne možemo osjetiti ukoliko u našoj duši vozar ne uspostavi uravnoteženu zapregu.

„Ljubav teži da joj uvek pripada ono što je dobro.“[10] Ujedno to je ono čemu i svaki čovjek teži ukoliko se nastoji približiti najvećoj ljubavi. Put do ljubavi nije labirint, ali biva dug i zahtjeva spremnost polaznika, potrebuje žudnju i strpljenje.

No, ljubavi nije do ljepote, kako kazuje Diotima u *Gozbi*, nego do rađanja u ljepoti. „Svaki odrasli čovjek mogući je stvoritelj, djece ili velikih djela ili ideja, i ne postane li to u zbilji, osjeća se frustriranim i neispunjenim.“[11] No, ipak, trebamo zaključiti da putem ljubavi ne može zagaziti svaki čovjek, taj put se otkriva samo onima koji su spremni za začeće, trudno stanje i rađanje, jer svaki iskorak mora biti praćeno istrajnošću i njegovanjem žudnje prema najljepšoj ljubavi.

Čin rađanja po svojoj naravi biva vječan i besmrtan, a ljubav žudi upravo ka ljepoti u rađanju, odnosno čovjek kao konačno smrtno biće nastoji osjetiti besmrtnosti koju postiže kroz dobro. Zašto besmrtnost kroz dobro, jer ono što je lijepo to je i dobro, odnosno ono što je dobro to je i lijepo, a njihovo prisustvo i jedinstvo čine sreću. Ukoliko posmatramo sreću kao plod rađanja u ljepoti i dobru, onda ćemo o sretnom čovjeku govoriti kao o onom koji je bliži svom besmrtnom negoli smrtnom dijelu.

Rađati treba i tijelom i dušom, porod tijela bivaju djeca, a duše lijepa saznanja koja su kolijevka za odgajanje vrlina.[12] Možemo zamisliti da unutar svakog postoje dvije sile koje sa sobom donose različite oblike vladavine, i to „... jedna je urođena, požuda za nasladama, a druga je stečena, misao, koja teži za onim što je najbolje...“[13] Kada je misao na vlasti tada vlada period razboritosti, ali kada požuda nadvlada, nastupa, kako ističe Sokrat, period razvrata.

8 Vidi: Platon, 1983. *Meneksen, Fileb, Kritija*. Beograd: BIGZ, str. 57, 11b.

9 Prateći koncepciju predstavljanja Erosa kroz uvođenje najljepše ljubavi, dobra, sreće i naposlijetku odnosa budućnosti i sadašnjosti dolazimo do zaključka o vrijednosti napuštanja pećine o kojoj Platon kazuje u dijalogu *Država*, jer nakon što zatočenik započne proces izlaska iz tame ka svjetlosti ujedno određuje iz sadašnjosti svoju budućnost. Izlazak iz pećine i posmatranja osvijetljenih predjela, posredno inicira rađanje u budućnosti, koje neće biti izgubljeno čak ni pri povratku u pećinu kako bi se pomoglo drugima da sazrijevaju za začeće i trudnoću.

10 Platon, 1985. *Ijon, Gozba, Fedar*, str. 77., 206.

11 Guthrie, W. K. C., 2007. *Povijest grčke filozofije*. *Platon, čovjek i njegovi dijalozi ranijeg doba*, tom IV.Zagreb: Naklada Juričić d.o.o, str. 363.

12 Vidi: Platon, 1985. *Ijon, Gozba, Fedar*, str. 81., 209a.

13 Ibid., str. 122, 237e.

Kako „...ponajljepše saznanje jeste ono koje se odnosi na uređenje gradova i stanovanja, a ime mu je razboritost i pravednost.“[14], stoga treba težiti jačanju sile koja rezultira najboljem. Izostajanjem razboritosti i pravednosti u području duše susrest ćemo se sa stalnom promjenom i smjenom upravljača zaprege kao što je to slučaj sa državnim oblicima vladavine.

Stoga, cilj puta ljubavi očituje se u dolasku do lijepog po sebi koje je uzor i čijim sudjelovanjem sve pojedinačne stvari bivaju lijepe, odnosno njihov porod i tijela i duše biva lijep. No, da bi se kretanje očuvalo pod naletima vjetrova koji besciljno lome smrtno tijelo, duša mora biti ojačana razboritošću i pravednošću. Uspostavljena ravnoteža unutar besmrtnih odaja čovjeka nužno će biti prenesena na promjenjivu tjelesnost, te ojačati moralnu i intelektualnu moć na kojoj treba biti utemeljena , čak i država kao područje za razvoj budućih poroda. Dakle, u svakom poslu, u svakom činu, treba nastojati doseći srazmjernost, jer u srazmjerosti[15] nailazimo na nepresušan izvor ljubavi. Srazmjernost je ono čemu trebamo težiti i u pogledu duše, ali i tijela, jer time ćemo ono što je u našem sklopu prvo po vrijednosti osloboditi trudova u zagrljaju sa suštinskom ljepotom.

Smrtno živo biće uvijek je potencionalno blizu onog besmrtnog i vječnog, ali zbog mladih duša[16] često se prevari da je tijelo starije po rođenju i da ono treba biti vodilja kroz život što mu onemogućava da prepozna i prepusti se putokazima ka najvećoj ljubavi. „Pravi put, naime, kojim čovek ide k tajnama ljubavi ili kojim ga drugi vodi jeste ovo: treba početi od mnogih pojedinih lepota i uvek se uspinjati radi one prelepote, kao da se hodi po stepenicama, od jednoga tela dvama telima, i od ova dva svima lepim telima i od lepih tela lepim poslovima, i od lepih poslova lepim saznanjima, i od saznanja dospeti najzad do onoga saznanja koje nije saznanje ni o čemu drugome do o samoj onoj pralepoti, da se naposletku tako upozna suština lepote“[17] Slijediti stepenike pravog puta omogućava oblikovanje i jačanje krila kojima se udaljavamo od smrtnog i propadljivog, a približavamo kao onome što je vječno i besmrtno. U tome je smisao i suština bivstvovanja. Iako se Eros vezuje za različite oblike čežnje ili jednom riječju ljubavi, ipak ne treba dozvoliti da naš tok života i potencijalna besmrtnost ostanu vezani za početne puteve koji, kako najviše udaljeni od istinski besmrtnog, veoma brzo izgube besmrtni sjaj.

U svijetu ideja prisutan je poredak spram ideje Dobra, cijeli kozmos biva oblikovan djelatnom sila dobra[18], a time je neizostavno zahvaćen i materijalni

14 Ibid., str. 81., 209.

15 Veza i značaj srazmjernosti i ljubavi tematizira se u dijalogu *Timaj* kroz ukazivanje na značaj ljubavi koja se javlja kao snaga i nastaje kao posljedica srazmjera. Vidi: Platon, 1981, *Timaj*. Beograd: Srboštampa, str. 72, 32c.

16 Vidi: Platon, 1981, *Timaj*. Beograd: Srboštampa, str. 58, 22b.

17 Platon, 1985. *Ijon, Gozba, Fedar*, str. 83-83., 211c.

18 Djelatnom silom dobra možemo označiti Demijurga koji zbog svoje umstvenosti, odnosno dobra, oblikuje neuređeni materijal i nadvladava nužni uzrok, kao da želi udesiti drveni luk lire i žicu kako bi proizveo harmoniju.

svijet u kojem se čovjek razvija prema svojoj naravi. Najače struje koje bi trebale da određuju odluke čovjeka proizilaze iz onoga što je besmrtno, zato trebamo nastojati oplemeniti i uravnotežiti stanje kružnog kretanja preispitujući tlo rasta i razvoja smrtnog dijela.

Eros, kako posrednik između smrtnog i besmrtnog, jeste spona koju možemo pretpostaviti kao demona koji podgrijava sklop duše i tijela, nastojeći da održi vatru zbog potencionalne zbunjenosti koja se preliva na naravnost duše. Platon „... erosa premešta iz teološkog u antropološki kontekst, objašnjavajući posredstvom njega, i mitsko i logosno, mnoge fenomene koji se tiču domena ljudske prirode, njenih prohteva, želja, pobuda, čovekovih delatnosti, a posebno njegovog stvaralaštva.“[19] Drugim riječima, eros pomaže u začeću ljudima koji su spremni da rađaju, samo oni koji su trudni bit će spremni prigrliti ljepotu i ublažiti trudove.[20]

1.2 Ozbiljenje duše

U pogledu načina i mogućnosti postojanja možemo zaključiti, kako piše Cornford, da imamo inteligibilno postojanje čije odrednice bivaju nedjeljivost i nepromjenjivost, zatim perceptibilno koje je promjenjivo, djeljivo i generirano postojanje i naposlijetku posredno postojanje koje u sebi objedinjuje i djeljivo i nedjeljivo i složeno i jednostavno.[21]

Koje i kakvo postojanje prati dušu možemo odrediti iz sastojaka koji čine njenu smjesu. Tačnije približiti se onome što je ozbiljenje duše moguće je tek nakon što se upoznamo s onime što je preduvjet duši da bi ovladala tijelom i zajedno sa njim koračala putem ljubavi. Upoznavanje duše treba započeti od trenutka njenog oblikovanja koje je načinio Demijurg. Samim tim nameće se pitanje kako razumijevati Demijurga.

Demijurg, arhitekta kozmosa, zbog svoje dobrote nastojao je sve što se ne nalazi u stanju mirovanja, oblikovanjem, dovesti u red uvodeći skladno kretanje. Mirovanje je dobro, a promjena je zla prema Platonom filozofskom mišljenju. Imajući to u vidu možemo zaključiti da je Demijurg, jednako kao i svijet ideja, u stanju mirovanja, no hipotezu koju bi mogli postaviti jeste da: Stanje mirovanja, odnosno zaustavljanje propadanja i promjene, nastupa spoznajom i gledanjem u ono što je vječno i nepromjenjivo, ono u što se i sam arhitekta zagledao prilikom skladnog oblikovanja neuređenog materijala. Nastojeći sve dovesti u sklad i učiniti što sličnijim sebi, odlučuje se da u materijalnu prirodu unese umske moći, iz tog razloga oblikuje dušu kao jedino mjesto u kojem može nastati um.

19 Deretić, I. 2014. *Platonova filozofska mitologija*, str. 102.

20 Sokrat sebi u dijalogu *Teetet* pripisuje sposobnost primalje koja ima ulogu da olakša proces porađanja onoga što se zatrudnilo u duši i koja treba, prije svega, da istraži da li je začeti plod istina ili laž. Vidi: Platon, 1979. *Teetet*. Zagreb: Naprijed, str. 15, 150c.

21 Vidi više: Cornford, F. M., 1997. *Plato›s Cosmology, The Timaeus of Plato*. USA: Hackett Publishing Company, str. 63.

Oblikujući dušu, u dušu uvodi um, a potom dušu unosi u tijelo i na taj način nastaje kozmos kao živo biće koje je cjelina nevidljivog i vidljivog. Sukladno sastavu[22] i kretanju duše koje je načinio Demijurg možemo obrazovati, s jedne strane, mnenja i vjerovanja koja su čvrsta i istinita što nastaje kao proizvod logosa koji se odnosi na Različito, dok s druge strane znanja o nepromjenjivom zahvaljujući nesmetanom osluškivanju logosa koji se odnosi na Isto. Duša svijeta može slijediti logos kroz razvrstavanje onoga što je srodno Različitom, a što Istom, potom u kakvom je odnosu spram jednog ili drugog, te u kojim uvjetima i kako ono biva jednako djeljivom ili nedjeljivom. Zahvaljujući kružnom kretanju koje Demijurg unosi u dušu, razvija se narav koja određuje kasniji odnos duše u pojedinačnim smrtnim bićima.

Nakon oblikovanja nebeskog roda, zadatak dovršenja ostalih rodova Demijurg je predao kao zadaću bogovima kojima je dao besmrtni sastojak, dušu, uz pomoć koje bi se nastali rodovi trebali voditi pravdom. Pored unošenja sklada u preostali materijal za oblikovanje i dovršenje materijalnog svijeta po uzoru na živo biće u cjelini, kroz spomenutu pravdu, možemo se prisjetiti mita o razvoju ljudskog roda u dijalogu Protagora[23] u okviru kojeg je pravda nužna za opstanak ljudskog roda. Svaki rod mora biti oblikovan i svaki mora nastaviti svoj razvoj kako bi se ispunio zadatak sa kojim je Demijurg i započeo izgradnju, a to je konstrukcija najboljeg svijeta koji može biti oblikovan sukladnu zastupljenom materijalu i nužnom uzroku.

Jedinstvom oblikovanog besmrtnog sastojak za smrtne rodove, od preostale smjese duše svijeta, označio je početak života pred kojim stoji borba usuglašavanja i uravnoteženja kružnog kretanja uz pomoć kojeg dolazi do oslobađanja od lutanja i stranputica. Utjelovljenjem, kao činom spajanja duše i tijela u potencijalno kompaktnu cjelinu, nastaju potresi koji narušavaju kružno kretanje u duši, čime se uzvitlava prašina[24] zbog koje ne možemo prepoznati ono što u saznanju odgovara Istom ili Različitom.

Nastojimo li sagledavati čovjeka u cjelini doći ćemo do njegovih nerazdvojnih dijelova, duše i tijela. Cjelina nastaje kao ishod jedinstva oba dijela, tako da u posmatranju i njegovanju ne može se ograničiti samo na jedan od njih, jer uvijek postoji nit koja ukazuje na njihovo jedinstvo, ali proizvod toga jeste stalna borba, borba koja ispoljava težnju i zadovoljstvo jedne strane na obali nevidljivog i druge koja vješto vuče ka obali vidljivog. S obzirom na težnju duše i njenu sličnost sa onim što je, kako kazuje Sokrates, čisto, vječno i besmrtno, i uvijek jednako samo sebi, ona biva i srodna božanskom i u težnji ka besmrtnosti.

Ozbiljenje duše započinje sa činom utjelovljenja, ali u tom jedinstvu duša postaje zatočenik tijela nastanjenog u pećinu koja nudi samo sjenke stvari.

22 Vidi: Platon, 1981. *Timaj*, str. 73-75, 33c-37b.

23 Vidi: Platon, 1968. *Protagora, Gorgija*. Beograd: Kultura, str. 20-21, 322-323.

24 Sintagma koju nalazimo u Uvodu djela *Rasprava o principima ljudskog saznanja*. Barkli, Dž. 1977. *Rasprava o principima ljudskog saznanja.* Beograd: BIGZ, str. 11.

Zbog bola koje nanose okovi tijelu, duša ne može da se usmjeri na sticanje misli koje su spremne za nadvladavanje čulnih utisaka.

No, „Dokle god su duša i telo u zajednici, priroda ovom posljednjem naređuje da služi i sluša, a onoj prvoj da vlada i gospodari.“[25] Uspostavu vladavine duša ostvaruje uz pomoć moći erosa koji se aktivira, kako Rhodes piše, putem mistične anamneze ili prisjećanje.[26]

1.3 Eros kao pokretač ozbiljene duše

Platonovo filozofsko mišljenje ima dvije glavne teme, kako kazuje Benardete, to su pravda i ljubav.[27] Teme su usko povezane i međusobno se nadopunjuju, ali i pomažu u jačanju umski moći. Posmatrajući njihov značaj, vratiti ćemo se ponovo duši i moći ćemo je opaziti sada kao pozornicu na kojoj glavnu ulogu treba da preuzmu pravda i ljubav kako bi predstava u cjelini postigla najviši ljudski stupanj približavanja samoj suštini.

U dijalogu Fedar, Platon opisuje dušu kao krilatu zapregu koju čine dva konja, jedan dobar, drugi teško obuzdiv i nagao, i vozar koji pokušava uspostaviti i održati ravnotežu. Duša gubi snagu da uspostavi vladavinu, sve dok bockanje erosa ne bude naišlo na zrelo razmišljanje vozara koji će obezbjediti hranu za jačanje krila duše. Hrana koju potrebuje duša jeste dobro, mudro i lijepo. Duša u Erosu treba spoznati pomoćnika u dolasku do hrane, a potom se razvijati neprestano u toku filozofskog promišljanja. Mogli bi reći da eros prati dušu od njenog utjelovljenja, ali da ujedno predstavlja i dar dobra, dar koji nas navodi da u prostoru naše percepcije možemo prepoznati ono što nosi ljepotu i predstavlja sredstvo za kretanje ka svjetlosti.

Guthrie primjećuje da je Platon u Sokratu ujedno vidi i Erosa koji je filozofija, ali i ljepotu koja olakšava trudove onih koji su spremni za rađanje.[28] Prisjetimo li se besjede koju je kazivao Eriksimah, možemo zaključiti da je filozof ljekar za dušu. Najbolji lijek za dušu je ljepota, mudrost i dobrota, ali nam je potreban prije svega ljekara koji ima znanje o simptoma bolesne duše i načinima na koje unosimo lijekove za njeno ozdravljenje.

Onaj koji je spoznao snagu i moć sopstvenog erosa, taj će nastojati nastojati približiti se prirodi erosa i vrline mladih ljudi, te im pomoći ili pak ukazati na nedostatke i propuste,[29] s ciljem jačanja društvene zajednice koja je osnova

25 Platon, 1985a. *Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*. Beograd: BIGZ. str. 126.

26 Vidi: Rhodes, M. J. 2003. *Eros, Wisdom and Silence: Plato›s Erotic Dialogues*. USA: University of Missouri Press, str. 3.

27 Vidi: Benardete, S. 1999. Socrates and Plato: The Dialectics of Eros. Carl Friedrich von Siemens Stiftung, str. 21.

28 Vidi više: Guthrie, W. K. C., 2007. *Povijest grčke filozofije*. *Platon, čovjek i njegovi dijalozi ranijeg doba*, tom IV, str. 363.

29 Vidi: Rhodes, M. J. 2003. *Eros, Wisdom and Silence: Plato›s Erotic Dialogues*, str. 6.

za sigurno i zdravo oblikovanje čovjeka. Dakle, pragmatični razlog zbog kojeg trebamo razvijati eros i pomagati drugima u tom naumu ogleda se u stabilnoj društvenoj zajednici koja će biti temelj za promišljeno, mudro i dobro djelovanje.

Oblikovani plod erosa, obrazovanog erosa, raskriva se kroz ono što podrazumijevamo kada govorimo o filozofiji, jer sam eros čezne za lijepim i dobrim a svoju čežnju umiruje tek kada se približi suštini, istini. No, filozofijom se ne može čovjek naprosto baviti, jer ona nužno potrebuje razvijeno stanje ljubavi prema onome što je u ishodu filozofskog promišljanja.[30]

„...filozofija je potom videla da užas tamnice dolazi od požude, i da okovani najviše sam pomaže da bude okovan; dakle kao što rekoh, oni koji su mudrosti željni shvataju da im filozofija uzima u zaštitu dušu koja se nahodi u takvom stanju, pa je onda blago opominje i pokušava da je oslobodi, dokazujući joj da promatranje koje se vrši očima pune obmane...sokoli je neka se u samu sebe sabira i zbija, a neka ničemu drugome ne veruje nego samoj sebi“[31]

Sokratu u razgovoru sa svojim sugovornicima u dijalogu Fedon, ukazuje na značaj filozofije za dušu, usmjeravajući je k njoj samoj i dokazujući joj o obmanama čiji izvor jesu čula, vodeći je ka onome što je nevidljivo i umno. Zato filozof drži „pogled“ usredsređen ka duši kako ga tjelesni sebični zahtjevi ne bi obuzeli, a da toga i nije svjestan, pa ga na stranputici zbunjenog uvjerili u privid kao istinu. Jer duša svakog čovjeka biva razjarena i uzbuđena kada naiđe na lijepo, a ako pri tom vozar nije ojačao da održi zapregu, često bi se moglo učiniti požudi da ima prostora da pohrli ka onome što joj pričinjava trenutno zadovoljstvo smatrajući da je upravo u njemu sadržana istinska ljepota. U tom smislu možemo zaključiti da filozof, zahvaljujući erosu koji je pokretač i vodič ka lijepom, nalazi put ljubavi i kreće se ka njenim najljepšim ishodima. „Verovatno ničim nismo tako podstaknuti da delamo, radimo i stvaramo, koliko erosom, a posebno, smatra Platonova Diotima, kada težimo da nešto saznamo, kada tragamo za mudrošću kojom ne možemo u potpunosti da ovladamo.“[32] Eros je, poput heraklitovskog logosa, ono što je nepromjenjivo u promjenjivom svijetu, ali ga ne mogu podjednako svi vidjeti, čuti, razumijeti i govoriti. No, oni koji sazriju za rađanje slijede put koji im olakšava trudove i kreću se ka mjestu gdje će moći poroditi besmrtni plod.

2.0 Ideje i osjetilni svijet

Zahvaljujući pomenutim sastojcima koji ulaze u mješavinu duše, uz pomoć Postojanja, Istog i Različitog duša postaje posredni entitet između ideja i osjetilnog svijeta. Postojanje, Isto i Različito kao oblici bivaju u potpunosti različiti, ali u isto vrijeme i sveprožimajući. Sva tri sastojka ulaze u međusobno kombiniranje,

30 Vidi: Benardete, S. 1999. *Socrates and Plato: The Dialectics of Eros*, str. 51.

31 Platon, 1985a. *Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*,. str. 130.

32 Deretić, I. 2014. *Platonova filozofska mitologija*, str. 129.

ali se pojavljuju i kao bitne odrednice Ideja. Svojstveno za svaku ideju jeste da postoji, potom da je identična samoj sebi, tj. da je po sebi, i naposlijetku da je i različita od svake druge ideje.[33] U pogledu osjetilnog svijeta i stvari koje možemo zahvatiti opažajem možemo uočiti jednake odrednice da je svaka stvar ono što postoji, da je istovjetna samoj sebi i da je različita od svake druge stvari.[34] „... Platon duši pripisuje oblike postojanja, istosti i različitosti koji su u sredini između onih koji odgovaraju idejama i onih koji odgovaraju tijelima.“[35] U Platonovoj filozofskoj misli sve je oblikovano u jednu čvrstu cjelinu unutar koje kroz posredstvo duše slično spoznaje slično i ukoliko do spoznaje dođe sve biva upravljeno ka Ideji Dobra.

Ideje i osjetilni ili oblikovani svijet Platon povezuje prvenstveno preko Demijurga. Guthrie na tragu dijaloga Fileb kazuje da Ideje možemo posmatrati kao formalne uzroke koji prenose na odvojenu silu „kvazi-tvoriteljsku funkciju“, a ta sila je Demijurg.[36] U Timaju nailazimo na razloge i pojedinosti koje su uključene u oblikovanje materijala, materijala koji Demijurg teži dovesti u sklad.[37]

Materija biva bezoblična, bez unaprijed zadatih jasnih utisnutih likova, ona je prihvatiteljka i njegovateljica postojanja. [38] Oblikujući materiju Demijurg u nju preslikava stvarne slike, slike ideja, kako bi sve doveo u sklad i potencionalno stvorio uvjete za izgradnju harmonije. No, takvo stanje materije ne bi bilo ni potencionalno postavljeno da nije načinjena prvo duša kao pretpostavka za viđenje i slušanje onoga što je pripadno harmoniji i logosu.[39] Platon, kako bi objasnio i približio odnos između svijeta ideja i osjetilnog svijeta, osim Demijurga, kako kazuje Ross, uvodi ideje, zatim stvari koje ulaze u prostor i izlaze iz njega i naposlijetku prostor.[40] Ideje su nedjeljive, jedinstvene i stoga se ne umnažaju, one se jednako ne proširuju u prostoru što znači da ne napuštaju regiju pripadnu svijetu ideja.[41] Odnosno, kako Guthrie piše: „Nijedan Oblik ne ulazi u bilo šta drugo.“[42] No, materija biva oblikovana po uzoru na ideje, odnosno platno na kojem Demijurg preslikava ono što posmatra u svijetu ideja. Iako u Platonovim dijalozima ne nalazimo detaljno objašnjen odnos između ideja i osjetilnih stvari, ipak možemo

33 Vidi više: Cornford, F. M., 1997. *Plato›s Cosmology, The Timaeus of Plato*, str. 61.

34 Potvrdu toga možemo izvesti i iz razmatranja mogućnosti i spoznaje Ideje jednakog do koje ne možemo doći u osjetilnom svijetu izuzev prisjećanjem na ono što je duša već opažala kada nije bila izložena mnogostrukim kretanjima čiji je izvor tijelo, a što Platon tematizira kroz dijalog *Fedon*. Vidi više: Platon, 1985a. *Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*. Beograd: BIGZ. str. 116-119.

35 Ross, D. 1998. *Platonova teorija ideja*. Zagreb: KruZak, str. 211.

36 Vidi više: Guthrie, W. K. C., 2007. *Povijest grčke filozofije.Kasni Platon i akademija*, tom V.Zagreb: Naklada Juričić d.o.o, str. 253 -254.

37 Vidi više: Poglavlje „*Ozbiljenje duše*“.

38 Vidi: Platon, 1981. *Timaj*, str. 89-91, 49a i 51a.

39 Ibid., str. 84-87, 45b-47e.

40 Vidi: Ross, D. 1998. *Platonova teorija ideja*, str. 224.

41 Vidi više: Cornford, F. M., 1997. *Plato›s Cosmology, The Timaeus of Plato*, str. 64.

42 Vidi više: Guthrie, W. K. C., 2007. *Povijest grčke filozofije.Kasni Platon i akademija*, tom V.Zagreb: Naklada Juričić d.o.o, str. 268.

zaključiti da kroz težnju ka dobru, pomoću posrednog odnosa koji se raskriva u „slično spoznaje slično“ sve biva povezano u jednu cjelinu. Fundamentalni smisao u tom odnosu pripadan je duši, duši koja je nosi karakteristike svijeta ideja, ali s druge strane biva spuštena i u materijalni svijet. Duša objedinjuje u sebi ujedno i ono besmrtno i neprolazno, ali ulazi i u svijet vremena i promjene krećući se kroz različita tijela koja, kako možemo zamisliti, prožima u cjelini.[43]

Završna riječ

Dušu prepoznajemo kao posredni entitet zastupljen jednim svojim dijelom u svijetu ideja, a drugim u području materijalnog svijeta, no, kako se i Eros pojavljuje kao posrednik između smrtnog i besmrtnog nužno smo morali pristupi određenju šta on jeste i koje su mu djelatnosti.

Duša, obzirom na sastav koji sačinjava njenu prvobitnu mješavinu te i dijelove koje posjeduju individualne duše, potrebuje generatora koji će omogućiti prepoznavanje sadržaja koji je dovoljno snažan da izvrši utjecaj na vozara, odnosno razumski dio duše. Zahvaljujući Erosu koji biva pokretač i otrežnjenje duše, duša kada dođe u dodir sa lijepim i dobrim uz dijalektički metod, uz pomoć filozofije, udaljava se od primitivnih požudnih potreba tijela, te posmatra i osluškuje harmoniju i logos. Dakle, uz pomoć Erosa, za kojeg možemo reći da je dar od bogova, ljudi su u mogućnosti koračati putem ljubavi vođeni pravednošću i razboritošću.

Ideje i osjetilni svijet povezani su čvrsto dušom, jer bez duše teško da bi osjetilni svijet mogao biti oblikovan ili prenijet na platno kao slika istinske stvarnosti. Duša, kao posredni entitet, čvrsto zahvata materiju i održava je u skladu koji je čini, koliko je to moguće, kopijom onoga što Platon opisuje u govoru o svijetu ideja.

Literatura

Benardete, S. 1999. *Socrates and Plato: The Dialectics of Eros*. Njemačka: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.

Barkli, Dž. 1977. *Rasprava o principima ljudskog saznanja.* Beograd: BIGZ

Cornford, F. M., 1997. *Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato*. USA: Hackett Publishing Company.

Deretić, I. 2014. *Platonova filozofska mitologija*. Beograd: Zavod za udžbenike.

Guthrie, W. K. C., 2007. *Povijest grčke filozofije*. *Platon, čovjek i njegovi dijalozi ranijeg doba*, tom IV. Zagreb: Naklada Juričić d.o.o.

Guthrie, W. K. C., 2007. *Povijest grčke filozofije.Kasni Platon i akademija*, tom V. Zagreb: Naklada Juričić d.o.o.

Platon, 1981. *Timaj*. Beograd: Srboštampa.

Platon, 1985a. *Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*. Beograd: BIGZ.

43 Vidi više: Cornford, F. M., 1997. *Plato›s Cosmology, The Timaeus of Plato*, str. 64.

Platon, 1968. *Protagora, Gorgija*. Beograd: BIGZ.
Platon, 1985. *Ijon, Gozba, Fedar*. Beograd: BIGZ.
Platon, 1983. *Meneksen, Fileb, Kritija*. Beograd: BIG.
Ross, D. 1998. *Platonova teorija ideja*. Zagreb: KruZak.
Rhodes, M. J. 2003. *Eros, Wisdom and Silence: Plato's Erotic Dialogues*. USA: University of Missouri Press.

ŠEJLA AVDIĆ[44]

EROS AND BECOMING REAL SOUL

Summary

In this paper, the goal is to show what the importance of Eros is and what is its role in the progress and action of a becoming real soul towards knowledge, which helps us determine the similarities and differences represented in the world of ideas and the sensory world. Following this, it is necessary to determine what Eros is, in order to avoid a context in which its power would be identified with what makes it difficult for the soul to get out of darkness. It is basically the task of stopping the flow of such a paradigm, because without a developed Eros we lack the strength to leave the areas that can be marked with reduction. The theory of change or instability, which permeates Platonic thought, on the trail of Heraclitus' determination of the course of things, points us to the necessity of moving towards the unchanging and permanent, that is, towards the good. The complexity of the soul in terms of becoming real can be revealed by recognizing the thread that gives what is both abstract and real the possibility of moving towards good. In this direction, the soul that is trapped in a necessarily perishable and changing environment should be directed, it should continue on its way to what is permanent, so that it itself could live with the same kind. The sensory world is shaped by the Demiurge as a reflection of the idea of the world, but as such it becomes comprehensible thanks to the soul that participates in both one and the other world.

Key words: *Eros, soul, ideas, sensory world, love, Good.*

44 University of Sarajevo, Faculty of Philosophy, sejla5avdic@gmail.com

MAJA STOJANOVIĆ[1]

VERA KOJA SPASAVA U ONOG KOJI SE NE UKLAPA U KALUPE

Rezime

Isus fascinira. Nijednoj ličnosti u istoriji nije pošlo za rukom da izvrši toliki uticaj na čovečanstvo. O njemu su napisane nebrojene knjige. Mnoge pesme se pevaju njemu u čast. Isus se slavi na mnogo jezika. Čitave grupe naučnika su proučavale pojedine aspekte njegovog života i učenja. Novi zavet, knjiga koja svedoči o njegovom životu, najčitaniije je delo na svetu. Delovi Svetog pisma prevedeni su do danas na više od dve hiljade jezika, Novi zavet na više od hiljadu, a Sveto pismo na skoro petsto jezika. O Isusu se čita širom sveta. O Isusu se čita od Irijane i Papua Nove Gvineje, gde stanovništvu tek predstoji da savlada prelazak iz kamenog doba u dvadeset prvi vek, do urbanih singapurskih solitera gde se takođe govori o Onome koji je umro pa vaskrsao da svetu donese mir i blagodat. O Njemu se govori i u afričkim gradovima, u usamljenim adskim selima, kao i na evropskim univerzitetima... Evidentna je ogromna želja da se o Isusu što više sazna.

Ključne reči: *Isus, Jevanđelje, vera, oslobađanje, Bog*

Predstave o Isusu

U različitim periodima istorije Isus je predstavljen na mnogo načina. Predstava o Isusu koji se zalaže za mir je novi vid psihološkog Isusa i ta slika o Njemu se ističe za vreme hipi pokreta (Verner i Baltez, 2017: 16). Isus je tada bio u trendu psihoanalize, kao one koja pokušava da nam otkrije ključ za nas same i za sopstveni život. Franc Alt je Isusa nazvao „prvim novim čovekom". U eri burnog tehnološkog razvitka, on poručuje da se pravo isceljenje može naći samo u dubini sopstvene duše. Isus je po njemu prvi terapeut koji je najpre sebe u potpunosti analizirao i prihvatio, pa sad kao celovita ličnost želi da služi kao uzor ljudima. Da, Isus jeste celovita ličnost, to i psiholozi potvrđuju različitim istraživanjima. Njegove reči potpuno su se podudarale sa delima. Vodio je kvalitetan život, kome samo možemo da se divimo. Bio je nežan u ophođenju prema deci, protestvovao je protiv tradicionalnog načina poimanja religije, koji je gubio suštinu, opterećivao besmislenim pravilima i normama. Takva vera je bila mrtva kao i oni koji su je na takav način predstavljali, a i oni koji su se deklarisali kao sledbenici,

1 Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, maja.stojanovic.83@gmail.com

ne pitajući se više šta je pravda, milost i ljubav. Isus se zalagao za siromašne. Jasno je kritikovao vladajuće strukture koje su na ljudsku savest vršile nelegitiman pritisak. I sve je to radio uz dozu blagosti, mira i jasnoće. Ova predstava/slika o Isusu je nastala u nestabilno vreme, kad su međuljudski odnosi bili poljuljani, vrlo varljivi i kad se javila potreba za promenama psihe pojedinca (svakog pojedinca), umesto društva, što iziskuje najveću pažnju. Međutim, Isus je bio mnogo više od bilo koje od ovih predstava. On je bio i Bog i čovek koji se ne uklapa ni u kakve kalupe (Verner i Baltez, 2017: 10).

Liberalni Isus

Napredak na polju nauke na Zapadu u 19. veku je stvorio osećaj da je moguće sve stvoriti. Građansko društvo je počivalo umnogome na vernom i nesebičnom ispunjavanju dužnosti. Moral i dobro vladanje uživali su veliki ugled, tako da su teolozi predstavili Isusa koji je odgovarao ukusu savremenog doba, ali tu nije bilo mesta za čuda. Svaki spomen čuda, isceljenje, oslobađanja od demona trebalo je odstraniti. Autori brojnih liberalnih knjiga tvrdili su da je sve to bilo izlišno. Istinski Isus je po njima bio učitelj morala koji govori kako odgovorno i sa osećajem dužnosti da vodimo život, koji pokazuje šta je ispravno, a šta ne. Dakle predstava o Isusu je lišena čak i pomena natprirodnog (Verner i Baltez, 2017: 16). Preostala predstava o Isusu je stvorena po modelu pruskog učitelja. Takav Isus je više ličio na nastavnika neke nemačke gimnazije nego na jevrejskog rabina. Neka vrsta nemačkog Imanuela Kanta. Drugi Sokrat. Blag i dobroćudan učitelj. To je naravno bila blaga predstava koja nije ugrožavala *status kvo*. Liberalna predstava o Isusu iziskivala je potrebu da se prilagodi staroj fizici. Teolog Rudolf Bultman je imao jedan pokušaj da predstavi Isusa koristeći se biblijskim izvorima, ali je on ostao prevaziđen slučaj i bezuspešno je pokušavao da ukalupi Isusa u svoje mehaničke i materijalističke poglede. Moderna kvantna fizika je opovrgavala tezu o apsolutnoj jednoobraznosti i predvidivosti događaja, negirala je čuda i postala je nepopularna i prevaziđena. Ipak ta predstava o liberalnom Isusu se nalazi u mnogim bibliotekama i daje iskrivljenu sliku o Njemu.

Tajni učitelj

Ova predstava omiljena je slika o Isusu na Zapadu. Ta predstava odnosila se na učenja propagirana od strane samog Boga i to u velikoj meri nerazumljiva običnim ljudima. Ova uzbudljiva hipoteza, umnogome i privlačna, imala je samo jedan nedostatak, a to je da se nije mogla potkrepiti istorijskim činjenicama (Verner i Baltez, 2017: 21).

Isus kao prorok

Sa ovim predstavama o Isusu srećemo se u Kuranu. Isus je za njih samo jedan od Božijih glasnika poput drugih proroka: Mojsija, Arona i Davida. Čak i Kuran svedoči o čudima koja je Isus činio (Verner i Baltez, 2017: 22). Isusu pripadaju počasni nazivi na koje čak ni Muhamed niti iko drugi ima pravo. Ipak On je predstavljen kao prorok i ništa više. Kuran o Isusu govori samo kao o proroku. Isusovo raspeće se smatra suviše nehumanim i neshvatljivim ljudskom umu, da je to jedan Bog učinio svom sinu, da dođe i umre za čovečanstvo, na tako surov način mučen i razapet, prolivši krv i doživevši neuspeh, ljudskim očima gledano. Ovakvi stavovi su produkt i religija koje su nastale posle hrišćanstva i koje su pokušavale da Isusa ugrade u svoj sistem. Nijedna religija nastala u poslednjih dve hiljade godina, ne može da zaobiđe Isusa, niti je moguće ignorisati ga. Stoga ga smatraju samo za proroka i osnivača „te nove religije". Tako je On integrisan, i u isto vreme distanciran, u odnosu na Njegov osnovni zahtev. To umnogome predstavlja problem kada se pogledaju izveštaji iz Jevanđelja, jer oni ne dopuštaju takvo rešenje. Predstava o Isusu kao proroku predstavlja samo jedno od netačnih kompromisnih rešenja. S jedne strane, Isus se ne može ignorisati. Sa druge strane, ne želi se priznati da je On odlučujuća, ključna ličnost, već je predstavljen kao osnivač jedne religije i kao prorok, samo to i ništa više, što predstavlja veliki problem jer Jevanđelja ne dopuštaju takvo rešenje. Poput liberalnog Isusa ili Isusa tajnog učitelja i ova predstava, da je Isus samo prorok, jeste izmišljena (Verner i Baltez, 2017: 22).

Ko je zaista bio Isus

Ovo pitanje je veoma važno. Jasno je da je Isus značajan. Fasciniranost njime je i danas prisutna. Kao i u doba kad je svoje prve učenike pozvao u misiju da krenu za Njim. Imao je takvu harizmu da se obrati ljudima da su sve poslove ostavljali i kretali za Njim. Međutim, nije bila u pitanju samo kratkotrajna fasciniranost, proizišla iz površnog oduševljenja. Njegovi učenici, zajedno sa Njim, išli su kroz palestinske gradove, slušali su ga dok se svakodnevno obraćao narodu, lečeći ih i isceljujući od raznih bolesti. Bili su prisutni dok su se dešavala čuda i isceljenja. Provodili su sa Njim čitave dane i ako je iko mogao tvrditi da poznaje Isusa onda su to bili oni. Uvek iznova fascinirani njime, a tome svedoče i Jevanđelja. Namesnik Pilat osudio je Isusa i naredio je da na krstu napišu: Isus Nazarećanin car judejski. Jevrejski poglavari su ga osudili zbog hule na Boga (Verner i Baltez, 2017: 23).

Na pitanje „Ko je Isus?" može se dati bezbroj odgovora: jedni su govorili da je Ilija, drugi su govorili da je Jovan Krstitelj, treći da je Jeremija ili jedan od proroka. Odgovor koji je Petar formulisao u ime svih učenika je nedvosmislen: „Ti si

Hristos, sin Boga živog“. Do tog zaključka su došli živeći zajedno sa Isusom. Iako su živeli sa Isusom u Njegovoj neposrednoj blizini nikad im nije bilo dosadno. Na njemu nisu pronašli nikakav greh, nikakvu krivicu. Isus je Hristos. Dolazi od Boga. Isus je pouzdana živa reč iz koje možemo crpeti pouzdana saznanja o Bogu. Onda su sve kategorije preuske. Onda se ne može uklopiti ni u jednu šemu. Jer sve one mogu da zakažu. I postaje sasvim jasno: sve zavisi samo od Isusa. U tom slučaju On je jedinstven (Verner i Baltez, 2017: 29).

Jevanđelja kao pouzdani izvor informacija

U izveštajima koje Jevanđelja daju o Isusu nalazimo pouzdanije dokaze nego kada su u pitanju druge istorijske ličnosti antičkog perioda. U Jevanđeljima se nalaze svedočanstva svedoka od neprocenjive važnosti. Rukopisi koji datiraju iz tog peroda su očuvaniji i pouzdaniji nego izvori iz antičkog perioda. Jevanđelja su mnogo puta citirana u raznim kulturama i savršeno se uklapaju u ono što znamo o antičkom svetu. Evanđelista Luka u svojim izveštajima detaljno pokazuje prilike u vreme Rimske imperije u 1. veku i istoričari ga cene kao pouzdan istorijski izveštaj starog veka. Tako je, na primer, predstavljanje Isusove smrti na krstu u skladu sa tadašnjom praksom koja nam je poznata iz rimskih istorijskih izvora. Takvih primera je mnogo (Verner i Baltez, 2017: 24).

Razlozi za kritikovanje Jevanđelja

I pored ovih činjenica i dalje smo veoma kritični prema izveštajima iz Jevanđelja, iz prostog razloga jer zapadnjačka kultura ne veruje u čuda. Ona se ne uklapaju u urbanu sredinu, savremenu sliku sveta. Ta pojava karakteristična za Zapad, uslovljena je prirodno-naučnim pogledom na svet. U mnogim drugim kulturama sasvim prirodno je verovati u natprirodne pojave. Na Zapadu, pod uticajem moderne fizike i daljeg razvoja nauke mnogo opreznije se donosi sud o tome da li je nešto moguće ili ne. Kada su u pitanju izveštaji iz Jevanđelja, činjenica je da se mnogo toga ne uklapa u našu sliku sveta, pa je to jedan od razloga zašto su kritikovana, a drugi je taj što svedoče na način koji ostavlja posledice na naš život. Javlja se potreba da se nešto promeni i ukori. Zahtev koji nam Isus upućuje nije jednostavan. Ako je to što On govori tačno, onda se javlja i potreba da se prema tome i upravljamo. To bi imalo uticaj na sve sfere našeg života i to mnogima ne odgovara. Mala doza religije je u redu. Ali dosledno slediti Isusa, koji dolazi direktno od Boga i koji polaže pravo na naš život kako nam to govori Novi zavet (Verner i Baltez, 2017: 26), nešto je sasvim drugo. Bila bi to prevelika cena.

Isus u rimskim istorijskim izvorima

Nije ništa neobično što se u rimskim izvorima ne može gotovo ništa naći od istorijskih činjenica o Isusu. Ono što je okupiralo pažnju savremenih istoričara jesu životi uticajnih ljudi. Carske palate, osvajački ratovi, Senat u Rimu, intrige, skandali i ljubavne afere poznatih. Nije mali broj napisanih hvalospeva gde se veličaju podvizi pojedinih vladara. Kritikovanje je bilo dozirano ili kao post festum, kakav je bio slučaj sa Neronom kada je pao u nemilost (Verner i Baltez, 2017: 27). Tako da ne čudi što od rimskih istoričara ne možemo mnogo saznati o Isusu, jevrejskom učitelju na istoku carstva. Veliki broj istorijskih spisa je nestao u seobi i najezdi germanskih plemena na prostorima rimskog carstva, a tu su i požari koji su takođe krivi za nestanak brojnih spisa. Detaljniji izveštaji od Plinija Mlađeg, Tacita, Svetonija i drugih, uspešno su odoleli zubu vremena i pouzdani su izvori o Isusu.

Svetonije (120 n.e.)

Svetonije je rimski pisac koji je napisao biografiju prvih 12 rimskih careva na latinskom. Opisujući Klaudijev život napisao je sledeće: „Proterao je Jevreje iz Rima jer su oni podstaknuti izvesnim Hrestom, neprekidno pravili nemire". To se dogodilo 49. godine n.e. Definitivno da je Svetonije dobio informaciju iz policijskog izveštaja, kada je pisao ovaj spis, ali ipak je nešto pogrešno razumeo. Sigurno je pretpostavio da je Isus bio u Rimu 49. n.e. u vreme kada su Jevreji raspravljali o dilemi da li je Isus Hristos. Trankripcija „Hrestos" je posledica itacizma na grčkom jeziku, tj. izgovaranja pojedinih vokala i diftonga kao dugo i. Upravo se iz tog razloga Atina danas izgovara kao „Atini" (Verner i Baltez, 2017: 28). Upravo ova zamena reči razumljiva je, budući da je Svetonije čuo od Grka i zatim zabeležio latinskom transkripcijom. Na osnovu Svetonijevog izveštaja možemo videti da je postojala zajednica hrišćana i to dvadeset godina nakon Hristove smrti i vaskrsenja na krstu postojali su hrišćani među Jevrejima u Rimu, kao i rasprave da li je Isus Hristos ili ne, koji su i danas aktuelna tema i razdvajaju hrišćane od Jevreja. Problemi u vezi sa Hristom doveli su do proterivanja svih Jevreja iz glavnog grada carstva. Ove tvrdnje o progonu Jevreja iz Rima, potkrepljene su Biblijom gde je opisan aktuelni događaj, tačnije u Delima apostolskim. Evanđelista Luka piše: „Posle toga (Pavle) napusti Atinu i dođe u Korint. Tu nađe jednog Judejina po imenu Akilu, rodom iz Ponta koji je sa svojom ženom došao iz Italije" (Sveto pismo, 2014). Vidimo posledicu Klaudijeve naredbe da svi Judeji napuste Rim. Bračni par Akila i Priskila su već bili hrišćani kada su došli u Rim. Na osnovu Svetonijevog izveštaja vidimo poklapanje sa Lukinim izveštajem, odnosno istinitost tvrdnji i njihovu verodostojnost. Potrebno

je napomenuti da je Luka Dela apostolska napisao pedeset godina pre Svetonija, dakle bio je neposredno bliži istorijskom izveštaju.

U svakom slučaju vidimo da je primetna fasciniranost sa Isusom nekoliko godina nakon Njegove smrti, prosto mogla se osetiti u potrebi da se piše i diskutuje o ovim temama u glavnom gradu rimskog carstva (Verner i Baltez, 2017: 29).

Nakon Klaudijeve smrti u 1. veku n.e. 54. godine, Jevreji su se vratili u Rim, a sa njima i mesijanski hrišćani. U međuvremenu brojni Rimljani i Grci su poverovali u Hrista. Hrišćanstvo je prodrlo čak i u carsku palatu. Brojni gardisti i robovi prihvatili su novi veru. Kada je 64. Rim zapaljen, počele su da kruže glasine da je to učinio Neron. On, da bi se izvukao, optužio je za ovaj slučaj - hrišćane i u njima našao žrtvenog jarca da bi krivicu sklonio sa sebe. Mnogi od njih su bačeni zverima, ili su služili kao žive baklje na proslavama koje su se održavale u baštama. Svetonije piše o tome u svojoj knjizi „Neronov život". „Hrišćanima, tada novoj i opasnoj sekti koja se predala sujeverju, sledila je smrtna kazna".

Tacit

Istoričar Tacit opisuje taj događaj sa još više detallja. U svojim Rimskim analima govori o požaru u Rimu i Neronovom pokušaju da okrivi druge za svoj postupak. Reč je o ljudima kako ih je nazvao: „prezrenim zbog svojih grehova... Njihov naziv potiče od Hrista koga je, za vreme vladavine cara Tiberija, pogubio prokurator Pontije Pilat. Ovo opasno sujeverje se pojavilo najpre u Judeji, a potom se proširilo svuda po Rimu, gde se slivaju i upražnjavaju sve gadosti". Izveštaj potiče iz perioda 115-117. godine n.e. Tacit ga je sastavio verovatno oslanjajući se na dokumenta državnih arhiva u Rimu. Tacitov izveštaj je veoma značajan. Ne samo da je precizno navedeno pogubljenje Isusa Hrista, koje se desilo u Judeji za vreme vladavine Pontija Pilata, već sadrži nagoveštaj da i nakon Isusove smrti nije sve završeno. To opasno sujeverje moglo se potisnuti na neko vreme, ali se sa velikom silom proširilo na sve delove Rimskog carstva (Verner i Baltez, 2017: 30). Niko ne može da tvrdi da je Tacit bio naklonjen hrišćanima, ali je neosporna činjenica da se njegovi izveštaji poklapaju sa Novim zavetom. Tako je Tacit sledeći nezavisni svedok Isusovog života i smrti. A rezultat toga je da su mnogi za Isusovog života postali sledbenici, uključujući Rimljane.

Tales

Ovaj vanbiblijski izveštaj o Isusu je bio nepoznat. Dok su Svetonije, Tacit i Plinije Mlađi o Isusu i hrišćanima pisali neposredno posle smene stoleća, Tales spominje Hrista 53. godine n.e. Tales je napisao istoriju Istočnog Sredozemlja počevši od Trojanskog rata, zaključno sa periodom u kom je živeo. Samo delo je

izgubljeno, ali na njega upućuje Julije Afrikanac početkom 3. veka, a 170 godina kasnije napisao je jedno hronološko delo. Julije Afrikanac navodi, baš kao Jevanđelja, natprirodne pojave, mrak i zemljotres koji je zadesio celu zemlju nakon Hristovog raspeća, odbacujući Talesovu tvrdnju da je u pitanju pomračenje sunca. Julije je sa pravom to učinio jer je Isus bio razapet u vreme punog meseca, a poznato je da je pomračenje sunca nemoguće u trenutku punog meseca. Ovi detalji se poklapaju i sa vremenom kada su hrišćani proterani iz Rima zbog izvesnog Hrista (Verner i Baltez, 2017: 33).

Autori koji nisu bili Rimljani

Isus iz Nazareta se osim u spisima rimskih pisaca, Jevanđeljima, spominje još i u delima ranohrišćanskih rukopisa, spominje se i u nekim drugim zapisima. Ranohrišćanski zapisi, kao što su, Didahi (oko 90-110 godine n.e.), zatim „Pisma Ignjatija Antiohijskog" (živeo do 107. n.e.), zapisi Polikarpa Smiranskog (69-70 do 155-156 n.e.) zatim neki drugi ranohrišćanski autori. Kao i informacije koje je u svom delu obradio Jevsevije Kesarijski prenose nam različite informacije na prelasku iz prvog u drugi vek. Najinteresantnije je ono o čemu pišu nehrišćani jer kod njih ne postoji želja da opravdaju hrišćansku veru. Postojalo je mnogo više nehrišćanskih rukopisa i jevrejskih rukopisa koji spominju Isusa, pre nego što su bez traga nestali nakon rušenja Jerusalima. Neki spisi su ipak očuvani.

Pismo Mara bar Serapiona

U Britanskom muzeju u Londonu nalazi se sačuvan spis iz 7. veka n.e. Naučnici smatraju da originalno pismo datira između 72. godine n.e. i 2. i 3. veka n.e. U tom pismu jedan Sirijac Mara bar Serapion ohrabruje sina da nastavi da traga za istinom. On se nalazi u zatvoru, kao i većina mudrih ljudi koji bivaju progonjeni. Kao primer navodi Pitagoru, Sokrata i Hrista. To je obrazložio ovim rečima: „Šta su imali Jevreji što su pogubili svog mudrog kralja? Ubrzo nakon toga njihovo carstvo se raspalo. Bog je osvetio ovu trojicu ljudi: Atinjani su pomrli od gladi, Samarjane je potopilo more, Jevreji su proterani sa svoje teritorije i žive u rasejanju. A mudri kralj nije umro, nastavio je da živi kroz nauku koju je ostavio". Mara bar Serapion nije bio Jevrejin, inače ne bi Isusa nazvao mudrim kraljem koji je nastavio da živi preko svog učenja. Interesantno je da je pored Sokrata i Pitagore, naveo Isusa kao primer mudrog učitelja, a takođe je video i vezu između Isusovog pogubljenja i uništenja Jerusalima i proterivanja Jevreja iz njihove zemlje. On ne samo da je posvedočio o Isusu kao mesiji, koga su verske vođe odbacile i osudile na smrt, već je uvideo i vezu između tog odbacivanja i rušenja hrama i samog Jerusalima. Vezu o kojoj je govorio i sam Isus.

Josif Flavije

Jevrejski vođa Josif Flavije je predvodio galilejske trupe u pobunama protiv Rima, kada ga je zarobio general Vespazijan 67. godine. Ovaj ga je na neverovatan način oslobodio nakon dve godine, tako što mu je Josif Flavije prorekao da će postati car. Nakon što je oslobođen, Josif Flavije je penzionisan; ostatak svog života je proveo pišući svoja dela. Napisao je dva vrhunska dela „Starine" i „Judejski rat". Oba dela su napisana i potkrepljna činjenicama i od velike važnosti za razumevanje istorijskih događaja. Josif Flavije spominje mnoge ličnosti koje su takođe pomenute i u Novom zavetu: Iroda Velikog i celu njegovu porodicu, Anu i Kajafu, Jovana Krstitelja, Jakova Isusovog brata i mnoge druge. Još dakle spominje Jakova, kao Isusovog brata osuđenog na kamenovanje, od strane Ane, sina sveštenika Ane pomenutog u Novom zavetu. Ovi i mnogi drugi navodi Josifa Flavija podudaraju se sa navodima u Novom zavetu.

O Isusu nailazimo na sledeće redove: „U to vreme je živeo je jedan mudar čovek Isus, ako ga možemo nazvati čovekom. Činio je nečuvena dela. Učio je ljude da sa radošću prihvate istinu, pridobio je brojne Judeje i Grke za sebe. On je bio Hristos. Kada ga je Pilat osudio na raspeće mnogi su ga se odrekli, ali oni koji su ga najviše voleli nisu ga se odrekli. Nakon raspeća ukazao se učenicima što je bio jedan u nizu neverovatnih i predivnih događaja koji su proroci prorekli. Josif je rođen 37. godine n.e. u uglednoj sveštеničkoj porodici, bio je izuzetno upućen u tadašnje izrelske prilike" (Verner i Baltez, 2017: 35). Hrišćanske i palestinske zajednice je poznavao barem na osnovu izveštaja svojih sugrađana zato i ne čudi da se njegove izjave podudaraju sa ranohrišćanskim spisima Novog zaveta, što svedoči o njihovoj tačnosti i verodostojnosti.

Rabinski tekstovi

Stara rabinska književnost upućuje na Isusa. Nakon razorenja hrama i poraza jevrejskog naroda, počeo je period ponovne izgradnje. Izvesno je da je mnogo toga izgubljeno. Ipak je očuvana neverovatno duga tradicija koja se učila u školama, posebno u Jamniji u zapadnoj Palestini gde je bio osnovan novi sinedrion. Tako je nastala i Mišna koja je sadržala verske zakone i njihova objašnjenja. Ubrzo je ova knjiga proučavana u Palestini i Vavilonu. Tako su nastali komentari - Gemare koji zajedno čine Talmud. Na početku formiranja ovog kanona, koji su poznati pod nazivom tanaimski (tanimi su učitelji i ponavljači), takođe su bila sačuvana i predanja koja spominju Isusa.

„Isus je pogubljen uoči Pashe. Četrdeset dana pre toga neko je povikao: 'Biće kamenovan jer se bavio vradžbinama, zaveo je izraelski narod i učinio ga otpadničkim…' Ovaj izveštaj se poklapa sa izveštajem u Jevanđelju po Jovanu u kome

se kaže da je bio pogubljen uoči Pashe“ (Verner i Baltez, 2017: 37). Upućivanje na vradžbine koje se pripisuju Isusu, predstavlja pokušaj da se jevrejskim tekstovima objasne čuda koja je Isus činio i u Jevanđeljima se govori da je Isus bio optuživan od strane fariseja, da čini čuda pod sotonskom silom. Rabinski tekstovi potkrepljuju činjenicu iz Novog zaveta da Isus potiče od kraljevske loze - cara Davida, što je još jedno podudaranje i svedoči u prilog verodostojnosti rabinskih spisa. U pojedinim jevrejskim spisima Isus se spominje pod nazivom „Isus ben Pantera“ što takođe naglašava pokušaj da se predstavi njegovo poreklo - da je rođen od Marije koja je bila devica.

Isus u Jevanđeljima

Naročito plodan je prvi vek u isticanju čuda koja su se dešavala, kao i isceljenja vršena od strane Hristovih sledbenika u Isusovo ime, koje beleži Luka u Delima apostolskim. Ti podaci nam pomažu da prepoznamo osnovne karakteristike koje je Isus posedovao, na osnovu njih možemo da zaključimo ko je zapravo On bio. Njegove reči i dela fasciniraju, sve do današnjih dana. Ali Isusa ne možemo pronaći mimo Jevanđelja. Ona predstavljaju jedine celovite izveštaje kojima raspolažemo. Samo dva Jevanđelja govore o njegovom detinjstvu i mladosti. Jevanđelja ne govore o njegovim prvim decenijama života, već o njegovom javnom delovanju, koje je usledilo nakon njegovog krštenja. Isus je sa svojim učenicima obilazio Palestinu i objavljivao Jevanđelje samo nekoliko godina. Prema sinoptičkim Jevanđeljima (Marku, Mateju i Luki), izgleda da je ovo radio samo godinu dana i da je samo jednom otputovao iz Galileje u Jerusalim, dok Jovan opisuje detaljnije brojne odlaske u Jerusalim na godišnje praznike. U svakom slučaju Jevanđelja opisuju kratak period javnog delovanja, ali veoma efektan, dovoljan da promeni ceo tok svetske istorije (Verner i Baltez, 2017: 40).

Jevanđelja - poruka koja je promenila svet

Jevanđelja kao književna vrsta nisu postojala. Ova reč označava nešto sasvim drugačije od dotadašnjih biografija iz antičkih vremena. Njihov cilj je bio da predstave ono što je Isus činio, govorio, kako je susretao ljude, kako je umro, kako je lečio, vaskrsao i šta se nakon toga desilo. Sve to predstavlja suštinu i u bukvalnom prevodu znači dobra vest. U Starom zavetu je predskazano da će se pojaviti Isus koji će objaviti svetu dobru vest. Čitav Isusov život predstavlja istinu i dobru vest za sve ljude: „Kako su krasne noge na gorama onog koji nosi dobre glase, koji oglašuje mir, koji javlja dobro, oglašuje spasenje, govori Sionu: Bog tvoj caruje“.

Dobra vest je suština Jevanđelja poslata celom svetu, kroz nju je predstavljen Isusov život – dobra vest za sve ljude, s toga su ljudi koji su bili pisci Jevanđelja nazvani evanđelistima. Kada je reč o Jevanđeljima informacije se nisu prenosile samo usmenim putem. Danas se Markovo Jevanđelje smatra najstarijim i da je nastalo tokom 60 godina u Rimu. To znači da period od dešavanja aktuelnih događaja do početka izveštavanja iznosi trideset godina. Mnogi očevici su još bili živi. Sam Marko je bio svedok osnivanje prvih crkava u Jerusalimu. Poreklom je bio iz Rima, Petrov savremenik koji je ubrzo preminuo mučeničkom smrću. Crkveni otac Papije je smatrao da je prvo Jevanđelje koje je napisano bilo Matejevo i to na jevrejskom, a ostala su bila na grčkom (Markovo i Lukino).

Lukina namera

Luka, grčki lekar, odmah na početku govori o svojoj nameri zašto piše Jevanđelje i kako mu pristupa. Bio je Pavlov saradnik u prvoj crkvi i ovde jasno navodi svoju nameru. Evidentno je da njega zanima istorijska pozadina. Teza da pisci Jevanđelja nisu bili zainteresovani za Isusa kao istorijsku ličnost nisu tačna. Luka se bavio preciznim izveštavanjem, dobro se upoznao sa događajima i želeo je da ih hronološki sastavi, razmatrajući koje bi događaje izneo po kom redu. To je učinio da bi čitalac, izvesni Teofil kome je Jevanđelje posvećeno, kao i svi koji čitaju mogli da spoznaju istinitost napisanog. Luka je svom Jevanđelju dodao Dela apostolska kao nastavak. Ona takođe svedoče o njegovom interesovanju za istoriju kao i poznavanju tadašnjih prilika u Jerusalimu (Verner i Baltez, 2017: 43). Mnoštvo detalja, posebno u vezi sa političkim uređenjem raznih gradova i oblastima Rimskog carstva koje Luka pominje u međuvremenu su potvrđeni hronološkim nalazima. Luki, kao i Mateju, Marku i Jovanu i te kako je stalo do istinitosti izveštaja i informacija o Isusu.

Onaj ko želi da sazna više o Isusu, potrebno je da čita više Jevanđelja. Slika koju nam na nepouzdan način predstavljaju rimski i jevrejski pisci postaje jasnija.

Poziv na pokajanje

Isus je bio radikalan. On je poput Jovana Krstitelja pozivao na pokajanje, bunio se protiv tradicije i često isticao farisejima da od nje ništa ne zavisi već od stava srca. Pozivao je ljude na radikalne odluke i život, koji se razlikuje od uobičajenog, život pod Božijim vođstvom. Božija vladavina i u ovom kontekstu nije ništa što stvara pritisak, već naprotiv nešto što omogućava život. Božija vladavina može značiti samo jedno: pravdu i mir za sve ljude. Mir u zemlji i pomirenje među ljudima. Isus je to objavio i tako živeo. Zato tamo gde se pojavio dešavala su se čuda. A Isus je to objavio; i više od toga: On je tako živeo. Tamo gde se On

pojavio dešavala su se čuda, ljudi su ozdravljali, bili pomireni i u miru. Carstvo nebesko ne samo da je predstavljalo suštinu Isusove objave već je nastupilo tamo gde se On nalazio. Isusa je njegov Otac nazvao carem. Njegova pravednost je predstavljala otelotvorenje Božije vladavine. Nastupanje Božije vladavine znači upravo to, da se život vrednuje na drugačiji način.

Novi zakon cara Isusa

Isus poput Mojsija koji na gori prima Božiji zakon, okuplja narod i objavljuje im novo carstvo. Bio je to zakon za novi Božiji narod. Mnoge rečenice su počinjale: „čuli ste da je kazano starima…a ja vam kažem…“, onda im je govorio o carstvu nebeskom, „Blaženi su siromašni duhom, oni koji su žalosni i krotki. To su pravi naslednici carstva nebeskog. Blaženi su oni koji su gladni i žedni pravde, milostivi koji ne mogu bez samilosti proći pored čoveka u nevolji. Blaženi su oni koji su čistog srca, jer se u njima može Božiji sjaj pokazati u svojoj pravoj svetlosti“ (Matej, 5). Isus proglašava pravednim i one koji uspostavljaju mir između zavađenih strana jer su oni Božija deca. Blaženi su i oni koji su progonjeni jer su oni Božiju istinu isticali iznad svoje koristi. Naziva blaženim i one koji su zbog svoje vere bili prognani i prezreni. Iako su poput Isusa bili oterani u smrt, to za njih ne predstavlja kraj. Bog će ih nagraditi kao proroke (Verner i Baltez, 2017: 73). Izvršeno je prevrednovanje svih vrednosti. Budući da je Isus došao na svet, više ništa ne može ostati po starom.

Radikalizacija sledbeništva radikalnog Isusa

U *Besedi na gori*, Isus je objasnio šta znači život pod Božijom vladavinom. Njegove reči su poziv za sve koji žele da slede na radikalan način radikalnog Isusa. Isus je u svemu bio primer. Isusov sledbenik se mora razlikovati od svoje okoline. On ne ubija, niti dozvoljava da se mržnja i bes uvuku u skrivene odaje njegovog srca. Umesto toga on teži pomirenju, dok je vreme milosti. Zna da voli neprijatelje, moli se za njih i blagosilja ih. Reči Isusovog učenika moraju biti jasne i pouzdane. Isusov učenik ne vraća zlo za zlo. Ne moli da bi ostavljao utisak. I u molitvi „Oče naš“ Isus lepo objašnjava osnovne postulate, a to su spremnost za praštanjem i pomirenjem sa svima; njegov život je usmeren na trajne vrednosti. Isusov učenik ne toleriše tamu u sebi i ima jasan vidik, koji dolazi iz čistog srca. Isusov učenik veruje da će se Bog pobrinuti za sve, odeću, gde će spavati i zbog toga što poznaje svog nebeskog Oca ne prepušta se brizi. On teži nebeskoj pravdi uveren da će mu Bog podariti ono što mu je potrebno. Svestan je da u njegovom životu ima niz nepravilnosti, zato ne sudi drugima. Smatra sebe ravnim njima i iskrenost je osnova njihove komunikacije i prijateljstva. Isusov učenik

je pravedan prema drugima. Prema svakome se ponaša onako kako želi da se drugi ponaša prema njemu. Prepoznaje šta dolazi od Boga, ide kroz život uskom stazom, razlikujući lažno od pravog, gradeći svoju kuću na steni utemeljenoj na Božijoj reči. Isus je bio radikalan između ostalog i zato što se obraćao svakom čoveku posebno.

Jevrejski narod je u njegovo vreme bio podeljen na grupe, koje su bile u zavadi i živele jedna protiv druge, a da međusobno nisu imale nikakav kontakt. Postojale su prvobitno grupe nazvani fariseji. Oni su predstavljali pokret obnove čiji je cilj bio da se odvoje od svega što se suprotstavlja zakonu. U periodu grčko-helenističke kulture, pozivali su narod da se vrati Bogu i zakonu predaka. Težili su da se suprotstave popularnoj helenističkoj kulturi i vrate Mojsijevom zakonu predaka, tražeći da on bude opšte prihvaćen.

Eseni su bili podgrupa fariseja, formirali su svoju zajednicu i pripremali se za kraj sveta. Kao sinovi svetlosti borili su se protiv sinova tame, te su pomagali da se dobije pobeda nad otpadnicima i stranim ugnjetačima zemlje.

Sadukeji su bili stranka, protivnici fariseja i esena. Najveći broj sveštenika i prvosveštenika nalazio su ovoj grupi. Nisu verovali u vaskrsenje mrtvih, pridržavali su se samo pet Mojsijevih knjiga i pronašli su način kako da sa Rimljanima održe dobre odnose. Bili su protivnici Isusa Hrista, ne toliko zbog teoloških razloga koliko zbog straha od gubitka vlasti i uticaja. Kada je bilo neophodno udruživali bi se sa farisejima, a ukoliko bi bilo potrebno promenili bi zakon ako bi to išlo njima u korist.

Ziloti - u prevodu - revnosni, činili su male grupacije koje su prerastale u bande, poznate po radikalizmu. Njihov cilj je bio da oslobode Izrailj od rimske okupacije. Nisu se libili da primene i najraznovrsnija sredstva. Naročito su bili ozloglašeni sikarijci koji su nosili kratke bodeže i napadali rimske stražare i jevrejske kolaboracioniste. *Am-ha arec* - u prevodu - *seljaci* - nisu bili obrazovani, a za većinu ljudi izgledali su kao životinje. Iako većinsko stanovništvo, bili su potlačeni, omraženi od strane rimskih vojnika i bez ikakvog uticaja. Bili su izloženi velikoj patnji i potlačeni (Verner i Baltez, 2017: 74). Ipak, iz ove grupacije je izašao najveći broj Isusovih sledbenika. Njima se Isus obratio na poseban način, jer su bili namučeni i obespravljeni zbog nametnutih verskih i ekonomskih tereta.

Alternativna zajednica

Isus je stvorio zajednicu, poteklu od svih ovih grupacija. Simon zilot je stajao rame uz rame sa carinikom Levijem. Bogati članovi poput Josifa bili su zajedno sa siromašnim seljacima. Pri susretu sa Isusom postajali su svesni svoje udaljenosti i koliko su te razlike među njima nebitne i one nestaju pri susretu sa Njim, bez kog ne bi mogli da opstanu, a sa Njim postaju Božija deca. U tome se

Isus razlikovao od esena, koji su izbegavali svaki kontakt sa ljudima. Isus je bio potpuno drugačiji. Dodirivao je one koje niko nije hteo da dotakne. Dopustio je da mu prostitutka priđe, da zajedno ručaju kod njenog rođaka i opere mu noge. Posetio je i Zaheja, bogatog carinika, koji je bio poznat po koristoljublju, koji je bio na vodećoj poziciji i bogatio se na račun siromašnih. Isusova spremnost da ga poseti navela ga je na pokajanje i potpunu promenu.

Neverovatan utisak na misiju koju je Isus imao ostavlja događaj, kada su književnici i fariseji doveli ženu uhvaćenu u preljubi, u želji da predstave na krajnje zlonameran način Isusa kao nekog ko krši zakon i ko okleva da kamenuje ženu. Isus umesto da se upušta u raspravu sa njima, saginje se i piše po pesku. Da li je želeo da zaštiti ženu koja je bila bačena na zemlju, izložena osudama i bez zaštite? U jednoj rečenici je raskrinkao sve njihovo licemerstvo: „Ko je od vas bezgrešan neka baci kamen na nju". Njegove reči su imale silu, pa su odmah otišli bez reči. To je bila radikalna istina. Samo Bog može da izrekne pravedan sud jer je samo On bezgrešan. Stoga, niko nema pravo da sudi drugima. Svima je potrebno oproštenje i obnovljenje života. Isus koji daje analizu ljudske egzistencije istovremeno daje i mogućnost za radikalnu promenu. Isusu nije stalo do moralisanja, Njemu je stalo do radikalne istine. Isusove reči su radikalne, Njegova dela su radikalna. Vatra koju je zapalio gori i danas. Ta vatra raskrinkava sve što je nestvarno, svaku neiskrenost, laž i dvoličnost. Rasplamsava plamen u ljudima da i sami postaju radikalni (Verner i Baltez, 2017: 80). Postaju otvoreni i sami se bore za istinu. U tom radikalizmu je šansa za pravi istinski život.

Objavljivanje Božije slave

„....I gledasmo slavu njegovu, slavu kao jedinorodnog od Oca, punog blagodati i istine" (Sveto pismo).

Ljudi su u Isusu mogli videti Boga. Zapravo On je vrata ka Bogu. On je zapravo presek naše i Božije dimenzije. Stoga u Isusu je otelotvorenje pravog Boga i čoveka. On je potpuno nalik nama, a ipak dosledan sebi. Veličina i poniznost se susreću u Isusu. Svemoćnost i nemoć su međusobno isprepleteni. Čovek i Bog se susreću u Isusu. Ne čudi što su ga smatrali stranim elementom koji treba odstraniti. „I svetlo svetli u tami i tama ga ne obuze". Nisu mogli da podnesu njegovo svetlo; zato su pokušali da ga ugase (Jovan 5, 11).

Isusova poniznost

„I zato ga je preuzvisio i dao mu ime koje je nad svakim imenom" (Filibljanima 2, 9). U susretu sa Isusom ljudi su doživljavali mir, isceljenje, ohrabrenje, oslobođenje, obnavljanje života i pomirenje. To su Isusova dela i danas. On je

zainteresovan za svakog ko želi da ih iskusi. Tema poniznosti provlači se kroz Isusov čitav život i danas (Verner i Baltez, 2017: 154).

Kad bi propovedao isticao bi: „Ko uzdiže sebe poniziće se, a ko se ponizuje podignuće se“ (Matej 23,12).

Poniznost je koristio i u svrhu da bi podučio učenike, ali oni su to izgleda veoma sporo shvatali. Ipak poniznost je ključ za carstvo Božije gde vladaju druga merila vrednosti nego u svetu. Suština Isusovog života je da služi, pomaže i isceljuje (Verner i Baltez, 2017: 154). Isus je svojim životim svedočio šta znači poniznost. To mu nikako nije bilo nametnuto, već pored bezbroj mogućnosti On, car neba, opredeljuje se svojevoljno za nju.

„On je ponizio samog sebe i postao poslušan do same smrti i smrti na krstu“ (Filibljanima 2, 8).

Razotkrivanje ljudske prirode

Hristos je bio stvarni čovek. On je dokazao svoju poniznost tako što je postao čovek. On je bio Bog u telu. Iskušenja sa kojima se suočio Isus bila su teška. Imao je slobodu da se pokori sotoninim zamkama i postupi nasuprot Bogu. Kada ne bi bilo tako, kada ne bi bio iskušan kao i svi pripadnici ljudskog roda uz datu slobodu da pogreši, ne bi mogao da ih razume, da vodi njihove borbe, bude pobednik kao ostali koji se iskušavaju. Bog je dopustio svom Sinu da dođe kao dete na ovaj svet, potpuno bespomoćan, podložan slabostima čovečanstva, koje je sotona proglasio svojim posedom. Dozvolio je da upozna sve opasnosti koje postoje na ovom svetu. Da vodi borbu svojstvenu svakom ljudskom biću, izložen opasnostima od neuspeha. Da bi dokazao da ljudi mogu biti poslušni Božjem zakonu, Isus je kao čovek živeo životom savršene poslušnosti. Na taj način ceo svemir, anđeli i ljudi, uvideli su da je moguće držati Božiji zakon nebeskom snagom, koja je obećana svima koji veruju. „Jer koji ga primiše dade im vlast da budu sinovi Božiji koji drže zapovesti Njegove“.

Mesto pobede

Krst je mesto Isusove pobede. Na njemu je Isus trijumfovao nad đavolom. Zadobio je kosmičku pobedu nad zlom. Na krstu su razobličene sile tame, otkrivena je njihova mržnja prema Bogu, u suprotnosti sa Hristovim karakterom ljubavi koja je spremna na svaku žrtvu.

Oslobađanje od krivice

Na krstu je rešeno i pitanje krivice. Čak i ljudi u antičko doba, poput današnjih ljudi, znali su da postoji krivica. Znali su da čovek može da zgreši protiv Boga i ljudi. Odgovornost se ne može izbeći, nijedan događaj se ne može vratiti, unazad. Krivica je neminovnost. Ipak, pojavio se Božiji sin. On sam je sudija. Sin čovečiji kome je Otac dao sve. A On je preuzeo krivicu na sebe, krivicu i kaznu naroda od koga je doživeo mržnju.

Jevreji su poznavali zakon - deset zapovesti, ali ne i zakonodavca, to jest tvorca. Znali su da je Bog svet, da se pred njim niko ne može opravdati. Zbog svoje krivice zaslužili su da ih pravedni Bog kazni. Bog ne može da prenebregne krivicu, kao da se ništa nije dogodilo. Ipak Božiji sin se pojavio, preuzevši krivicu na sebe, umrevši umesto nas. To je isto kao kada bi onaj koji je sudija preuzeo krivicu osuđenika i otišao na odsluženje kazne kao nevin. Isus je Božiji sin i sudija, sin čovečiji kome je Otac predao sve i rešio je pitanje krivice tako što ju je preuzeo na sebe. To je suština krsta. Isus raspet na krstu je gospodar sveta (Daglas, 2014: 129).

Krst je mesto potpune identifikacije. Onostrani Bog je došao na svet i postao poput nas. Poznaje ljudski život iz sopstvenog iskustva. Ne postoji nijedna oblast života u kojoj nam On nije blizak. Gospod nam se u svemu približio, čak i u smrti. Poslanica Jevrejima na sledeći način opisuje događaj na krstu: „S toga je bilo potrebno da u svemu bude sličan braći, da bude veran i milosrdan prvosveštenik pred Bogom, da okajava grehe naroda. Jer zato što je i sam trpeo kada je bio kušan može da pomogne onima koji se iskušavaju“ (Jevrejima 2,17-18).

Isus je i u ovome jedinstven. On nije samo najuzvišeniji učitelj morala, već jedini savršeno dosledan učitelj, utelovljenje dobrote i bezgrešnosti, putokaz i vodič ka istinskom životu, a u isto vreme i sama suština života, kao što je o sebi rekao: “Ja sam put, istina i život.” (Jovan 14)

Literatura

Daglas, Herbert Edgar (2014). *Tema velike borbe u spisima Duha proroštva*, Preporod: Beograd

Baltez, Gvido & Verner, Roland (2017). *Fascinantni Isus*, Hrišćanska knjiga: Beograd

Goldštajn, Kliford (2007). *Carstvo blagodati*, Preporod: Beograd

Duda, Danijel & Moskala, Jirži (2021). Biblija uči, Preporod: Beograd

Finli, Mark (2012). *Deset dana u gornjoj sobi*, Preporod: Beograd

Pujić, Miroslav (2012). *Duhovna kondicija*, Preporod: Beograd

Sveto pismo, Dela apostolska (2014). Biblijsko društvo Srbije i Crne Gore: Beograd

MAJA STOJANOVIĆ[2]

SAVING FAITH IN ONE WHO DOES NOT FIT THE MOLD

Summary

Jesus fascinates. There's no person in history who has managed to exert such an influence on humanity. Numerous books have been written about him. Many songs are sung in his honor. Jesus is celebrated in many languages. Entire groups of scientists have studied certain aspects of his life and teachings. The New Testament, the book that bears witness to his life, is the most widely read in the world. Parts of the Holy Scriptures have been translated into more than two thousand languages, The New Testament in more than a thousand, and the Holy Scriptures in almost five hundred languages. People read about Jesus all over the world. They read about Him from Iriana and Papua New Guinea, where the population has yet to overcome the transition from the Stone Age to the twenty-first century, to urban Singaporean solitaires, where they also talk about the One who died and rose again to bring peace and grace to the world. People are also talking about Him in African cities, lonely Hade's villages, and European universities. There is a huge desire to learn as much as possible about Jesus.

Keywords: *Jesus, Gospel, faith, liberation, God*

2 University of Novi Sad, Faculty of Philosophy, maja.stojanovic.83@gmail.com

ВУКАСОВИЋ ДАЛИБОРКА[1]

МИСАО О БОГУ У ФИЛОЗОФИЈИ КАНТА И АРИСТОТЕЛА

Резиме

Од самог почетка запитаности над сопственим сопством човек тежи откривању себе у спознаји ко је он сам, спознати себе јесте пут ка знању истине о бићу. Знати, познати себе јесте пут филозофије, потврђен у императиву „спознај самога себе". Кроз мисаони оквир истраживања и тражења одговора о себи самом намеће се нужност питања Бога. Мислећи себе човек мисли и Бога било да његово постојање у себи пориче или потврђује, Бог јесте мишљен. Мисаони ход филозофије у времену и кроз време очитује однос мишљења човека и Бога у откривању истине постојања у неминовности сагледавања коначног, бесконачног, микрокосмоса, макрокосмоса. Сам рад садржи приказ идеје Бога у филозофији Канта и Аристотела са аспекта духа времена и епоха којим припадају.

Кључне речи: *бог, човек, спознаја, истина, метафизика, идеја, могућност, делатност, ствар по себи, непокретни покретач.*

Мисао о Богу иманентна је човековом бићу које понире у схватање разине свог постојања јер само постојање бића мора имати своје почело јер „из ничега ништа не бива – ex nihilo nihil fit". Како из ничега ништа не може постати нити бити а човек јесте и у томе што јесте садржано је питање како и по чему јесте. Мисао која најпре казује Бога јесте митотворна презентна кроз теогоније и космогоније, где поредак света јесте и поредак богова. Јер Бог јесте Бог човека и света изван света и човека Бог не може бити мишљен.

У представном мишљењу теогонија, богови јесу мишљени као песонификација природе и њених сила које надилазе, трансцендентирају човеково биће у целости. Теогоније доносе са собом промишљање односа човека и богова, где сам однос јесте релација људске свести која себе доводи у разлику спрам богова. Перцепција односа човека и Бога почев од преставе божанства па до логичко, умског принципа Бога у себи садржи идентитет разлике. Човеку као бићу мишљења идеја апсолута – била она мишљења, поимана као Бог, или као принцип – у својој бити је трансцендентна, а самим тим и различита јер превазилази сазнајне могућности човека и његовог бића у целости.

1 ОСШ „Петро Кузмјак", Руски Крстур, vukasovicdaliborka@gmail.com

Иако мишљена идеја Бога у поимању, схватању људског бића произилази из њега самога али она сама по себи у сазнању остаје недокучива. Однос човека и Бога одиграва се у мишљењу разлике и јединства, Бог и човек јесу али на различите начине јесу. Дијалектика мишљења односа разлике Бога и човека у времену протеже се на категорије коначног и бесконачног. Човек бива у времену и кроз временитост свог бића бива поиман од себе самога као микрокосмос, свет у коначности спрам вечног, непроменљивог, света у којем Бог бива. Дијалектика противречности која је презентна у јединству разлике у људском мишљењу се појављује врло рано у самим зачецима предфилозофског мишљења у теогонијама, космогонијама. Где је бит богова саткана у природи кроз коју бивају својом силом, моћи. Кроз митску слику космогонија и теогонија у којима примарну улогу има идеја поретка која претендује да буде знање којим човек објашњава себе самога, свет, Бога.

У перспективи мишљења теогонија, космогонија зачињу се зачеци метафизичког промишљања. Мисао о Богу је уткана у саму срж метафизике као прве филозофије, Бог се мисли, промишља као узрок, почело, непокретни покретач, ствар по себи. Наведени појмови представљају стожер категорија у којем људско мишљење представља искуство мисли о Богу. Мислити Бога јесте нужно људско искуство које је сублимирано у различите филозофске системе. Да је људској свести одувек иманентна метафизика као промишљање, пропитивање као оно што је примарно мишљење наилазимо код Канта у Критици чистога ума: „Али при свему томе ипак се ова врста сазнања може у извесном смислу сматрати као дата, те метафизика, дакле, стварно постоји, иако не као наука него као природна диспозиција (metaphysica naturalis). Јер људски ум, гоњен сопственом потребом, а не сујетом многоучености, стреми ка таквим питањима која се не могу решити на основу искуства нити на основу принципа узетих из њега, и тако је одвајкада у свим људима, чим се ум уздигне до спекулације, била нека метафизика, и увек ће у њима остати“ (Кант, 1980: 43).

Следећи Канта у схватању метафизичности човековог бића где је сама метафизика природна диспозиција или склоност ума да промишља о узроцима свега онога шта јесте, намеће се и питање могућности сазнања у оквиру саме метафизике. Мисаони ход метафизике кроз њену историју нужно баштини питање о могућности спознаје у њој самој, само одређење метафизике уједно отвара нужност спознаје јер оно што је првотно по чему све друго јесте мора бити спознато. „Јер онај који изабире знање ради њега самога, изабират ће највише и највишу знаност, а то је о ономе што је најспознатљивије, најспознатљивији су прва почела и узроци, јер помоћу њих спознају се остале ствари, али не и оне саме с помоћу оних ствари које су им подређене“ (Metaph, 982b:5).

По Аристотелу бит метафизике као највише спознаје одликује сазнање почела и узрока који су по себи различити од осталих ствари по којима јесу али само сазнање њих самих од осталих ствари остаје упитно. Да питања о највишем знању остају отворена у својој могућности сазнања потврђује и Кант рекавши да о метафизичким питањима се не може говорити на основу искуства као непосредног сазнања са којим почиње само сазнање. Одговор о границама и могућности сазнања Кант утемељује у трансценденталној филозофији где је критички мишљена метафизика водеће питање трансценденталне филозофије. Мисао о Богу јесте идеја а приори која је дата људском уму и као таква припада систему трансценденталног знања. Бог мишљен у оквиру Кантовог трансцендентализма јесте „ствар по себи" (Ding an sich).

Структура мишљења „ствари по себи" представља гранични појам искуства који је независан од самог искуства које превазилази. Бог као такав презентан је људској свести као „ноуменон" који је изнад света појава – феномена у којем обитава човек. Идеја Бога у трансценденталној филозофији Канта у бити јесте трансцендентална тј. дата је независно од људског искуства, а приори и као таква не зависи од самога искуства. Међутим, да би била спозната идеја Бога морала би бити „омеђена" људским искуством које нужно превазилази. Бог није дат људском искуству и као такав остаје непознат, јер сама идеја Бога превазилази људско искуство. Људска спознаја односи се на појавност реалног света где су предмети сазнања дати људској свести као појаве тј. феномени. Дистинкција између „ствари по себи – ноуменон" и „ствари за нас – феномени" претходи подели знања с обзиром на искуство, емпирију тј. а постериорно знање које проистиче из искуства и априорно знање које је независно од искуства. Бога човек не може спознати у оквиру својих граница сазнања које се нужно односе на дато искуство појавног света, из тога разлога Бог никада не може бити „ствар за нас – феномен".

„Кант је био категоричан у схватању да разум све своје ставове а приори, па и све своје појмове, може да употребљава само емпиријски, а ни у ком случају трансцендентално, што значи искључиво с обзиром на предмете могућег искуства, то јест на појаве, а ни у ком случају на ствари уопште и по себи. А то је у духу његовог разликовања феномена и ноумена, разликовања које се своди на то да нам чула представљају предмете онако како се они јављају, а да оно што они могу да буду изван везе са могућим искуством остаје нама заувек непознато" (Кант, 1980: 25).

Идеја Бога за којом људски ум тежи у својој спознаји остаје непозната у хоризонту „ствари по себи" тј. са оне стране појава где је само сазнање немогуће. Идеја Бога надмашује човека и његов свет. Иако присутна и мишљена у уму за сам ум остаје непозната.

Аристотелова мисао о Богу јесте изложена у дванаестој књизи метафизике где каже „како је нужно да бива неко вјечно и непокретно бивство“. Развој идеје Бога као вечног, непокретног покретача који мишљењем мишљења све покреће нужно је да сам буде непокретан. Бог као непокретно бивство пребива у времену и кретању али као непокретни покретач нужно је да бива делатношћу. Аристотел каже: „Али будући постоји нешто које покреће а само је непокретно и то бива делатношћу, оно се никако не може другачије понашати“ (Аристотел, 1072б: 10). Делатност јесте нужност бивања Бога као непокретног покретача који све поставља у кретање. Оно што је прво а нужно је да постоји такво бивство које јесте прво и од кога овисе и небо и нарав. Принцип кретања јесте нужност делатности јер делатност јесте кретање непокретног покретача који сходно пребивању у вечности мора бити без твари. „Но ако чак и бива штогод покретачко или творитељско, али није и нешто делујуће, неће бити кретања“ (1071б: 15). Мислити делатност а не питати се о узроку саме делатности тј. кретања како су чинили „богословци“ и „наравословци“ Аристотел излаже критици јер немогуће је рећи да увек бива кретање а не рећи због чега и како?

„Јер ништа се не креће онако како се догоди, него увек мора бити присутно што год, као што се сада нешто креће нарављу на један начин, а на други по сили или с помоћу ума или чега другога“ (Аристотел, 1071б: 35).

Питати се о узроку кретања јесте нужно промишљање које по Аристотелу даје одговор о реалности света и створених бића јер све што бива мора имати узрок бивања. Почело непокретног покретача јесте мишљење тј. ум који се покреће „од онога што је мишљено“. Узрок делатности јесте ум који се покреће од самога мишљења тј. делатност која јесте кретање покреће ум самим мишљењем.

Мишљење само по себи се бави оним што је најбоље и највише а то јесте чиста делатност тј. непокретни покретач који мишљењем бива покренут јер ум делује поседујући мишљено. „Ум самога себе умује према диоништву у мишљеноме“ (Аристотел, 1072б: 20). Како ум делује поседујући, имајући мишљење које јесте делатност тј. кретање у самоме непокретном покретачу јесте најбољи и највиши живот јер као прво почело које све што бива покреће нужно је да је најбољи, најсавршенији.

Сам по себи непокретни покретач јесте делатност, кретање које бива покренуто мишљењем у којем он сам бива непрестано, вечно што људима није могуће јер мисаоно проматрање је оно што је најугодније и најбоље. А Бог тј. непокретни покретач је у стању таквога добра увек и дивљења је достојан јер Божије стање јесте добро јер Бог поседује само добро. Како Бог јесте Аристотел каже: „И живот је у њему присутан, јер дјелатност ума је живот, а Он је та дјелатност, и Његова дјелатност по себи живот је најбољи

и вјечни. Стога кажемо да је Бог жив, вјечан, најбољи тако те су живот и вријеме непрекидно и вјечно присутни у Богу. Јер то јест Бог“ (Аристотел, 1072б: 25).

Бог јесте вечни делатник који у мишљењу бива непрекидно и мишљењем покреће све остало јесте добро у којем су живот и време присутни. Бог јесте мишљење и мишљењем се познаје, открива као највиши, најбољи, апсолутни. Аристотелова идеја Бога не садржи политеизам и антропоморфизам хеленске обичајности што приказује Ксенофнов фрагменат:

„А смртнци мисле да се богови рађају као и они и да имају хаљине и изглед њихов... Него да волови и коњи и лавови имају руке и да рукама својим сликати могу и дјеловати као људи, ликове богова на своју би сликали слику, коњи коњима сличне а волови волу подобне, и тјелу би давали облик на своју присподбу… Етиопљани кажу да су богови тупоносни и црни, а Трачани да су очију плавих и црвене косе“ (Дилс, 1988: 133).

Аристотел одређује Бога као мишљење које јесте делатност, кретање, прво почело које је добро, савршено и најбоље које је живот. Бог како га мисли Аристотел јесте мишљење јер Бога можемо открити, спознати једино мишљењем. За људску свест идеја Бога јесте апстрактна и не може се мислити као друго бивствујуће човек, природа, свет јер Бог као ентитет превазилази и човека и свет и природу. У раном људском мишљењу политеизма кроз антропоморфизам постоји тежња да се божанско присуство приближи људском. Отуда богови постају налик људима да би оно људско постало ближе божанском и обрнуто. Антропоморфизам представља покушај наивне свести да схвати, разуме божије постојање. Свакако да и метафизика као прва филозофија тежи истом, у филозофији Канта и Аристотела у дијалогу две метафизичке идеје Бога као апсолутног бића који је мишљен у категоријама „ствари по себи“ и „непокретног покретача“ јесте одговор на изазов људског мишљења да мисли Бога. Оба мислиоца откривају Бога у мишљењу, за Аристотела Бог је спознат мишљењем док за Канта Бог превазилази мишљење људског искуства, свакако да је мисао о Богу мишљења представља људско искуство Бога али недовољно да се Бог сазна.

По Аристотелу Бог јест да се Бог појављује, открива људској мисли да јест сведочи и стари завет где се Бог јавља пророку Мојсију:

„А Господ рече Мојсију Ја сам Онај Што јест“ (Друга књига Мојсијева, гл. 3.4.). Бог се открива људској свести у свом постојању да јест колика је могућност људске спознаје да спозна Бога који јест, у предговору Критике чистога ума Кант каже „Ја сам, према томе, морао да уништим знање, да бих добио места за веру“ (Кант, 1980: 23). Човек спознаје Бога да ли умом ил срцем, за филозофију је примаран ум.

Закључак

Мислећи свет и самога себе човек је уједно позван да мисли Бога и његово постојање. Идеје Бога код Канта и Аристотела јесу путоказ промишљања о начину постојања и схваћања Бога јер схватити да Бога не можемо појмити изван нашег људског искуства, да је Бог мишљење и да се у мишљењу открива, да покреће, да је вечни делатник а да је сам по себи непокретан јесте спознаја. Искање смисла и осмишљење самога себе и свог света у себи и ван себе јесте нужност човековог битисања. Питање Бога као и питање човека и света остаје отворено за људско мишљење као и за различите одговоре које даје филозофија.

Литература

Кант (1976) Критика чистога ума, Београд: Београдски – Графички Завод.
Кант(1988) Заснивање метафизике морала,Београд: Београдски – Графички Завод.
Аристотел (1971) Метафизика, Београд: Култура.
Аристотел (1998) Никомахова етика, Нови Сад: ИК Зорана Стојановића.
Милан Кангрга (2008) Класични њемачки идеализам, Загреб: Свеучилиште у Загребу, Филозофски факултет, ФФ Прес
Херман Дилс (1983) Предсократовци т. 1, Загреб: Напријед.
Силвио Марушић (2008) „Имануел Кант и проблем религије“, часопис Спектар, Загреб https://hrcak.srce.hr/file/60609

DALIBORKA VUKASOVIĆ[2]

THE THOUGHT OF GOD IN THE PHILOSOPHY OF KANT AND ARISTOTLE

Summary

From the very beginning of wondering about one's own self, man strives to discover himself in the knowledge of who he is, knowing oneself is the way to knowing the truth about being. Knowing how to know yourself is the way of philosophy, confirmed in the imperative "know yourself". Through the mind frame of researching and seeking answers about oneself, the necessity of God' existence is imposed, thinking of oneself, man thinks of God, whether he denies or confirms his existence in himself, God is thought about. The thought process of philosophy in time and through time reveals the relationship between the thinking of man and God in discovering the truth of existence in the inevitability of seeing the finite, infinite, macrocosm, microcosm. The work itself contains a presentation of the idea of God in the philosophy of Kant and Aristotle from the aspect of the zeitgeist and epochs which they belong to.

Keywords: *God, man, cognition, truth, metaphysics, idea, possibility, activity, thinking itself, immovable mover.*

2 Primary and Secondary School "Petro Kuzmjak", Ruski Krstur, vukasovicdaliborka@gmail.com

AMRA HALILOVIĆ[1]

ODNOS VERE I RAZUMA U ISLAMU – GAZALIJEVA KRITIKA ISLAMSKE FILOZOFIJE

Rezime

Izvesnost i sumnja su oduvek bile dve strane verovanja, ali ne samo verovanja već celokupnog našeg odnosa sa svetom koji nas okružuje. Gde nije postojala sumnja, izvesnost nije mogla da bude toliko utemeljena i neupitna. To je, uostalom, normalni i logički tok svake čovekove misli: da se od sumnje krene ka izvesnosti. Da nema sumnje, detalji nijednog uverenja ne bi bili ispitani, pa bi se otvorila mogućnost i prostor za različite oblike sujeverja, pa samim tim i manipulacije.

Nakon kraćeg uvoda o istoriji filozofske misli u islamu, u ovom radu pisaćemo o odnosu vere i razuma u islamu i o tome do koje mere je razvoj racionalne i filozofske misli u islamu zavisio od proveravanja apsolutno svakog verskog pitanja i svega onoga što se u nekom periodu smatralo dogmom. To ćemo pogotovu učiniti kroz ispitivanje osnovnih tokova misli jednog od najvećih muslimanskih mislilaca – Muhameda Gazalija.

***Ključne reči**: vera, razum, sumnja, islam, Gazali, i slamska filozofija, Avicena*

Uvod – razvoj filozofske misli u islamu

Pitanje odnosa između religije i filozofije, a u ovom konkretnom slučaju između islama i filozofske racionalne misli, uvek je privlačilo veliku pažnju raznih analitičara i mislilaca. Dok jedna grupa veruje da sama poveznica sa religijom jednu misao otuđuje od čiste racionalne metode, drugi ističu da je sasvim moguće zamisliti disciplinu koja će metodološki biti potpuno racionalna, a koja će religiju koristiti kao neki oblik dodatnog pomagača. Pritom, i na pitanje na koji način religija može da oplemeni i obogati jednu filozofsku tradiciju ponuđeni su različiti odgovori i rešenja.

Neki smatraju da religija može da ima isključivo motivišući karakter, odnosno da podstakne određenog mislioca koji sebe smatra vernikom i pripadnikom neke religijske baštine da pojedine ili sve verske dogme pokuša da predstavi u nekom racionalnom i logički validnom duhu. Prema ovom stavu, religijski kontekst po svojoj prirodi ne može biti logičan i racionalan, pa zato religija može da ima samo spoljnu ulogu, odnosno ulogu u motivaciji. Jasno je da je za ovakav

1 Master profesor jezika i književnosti, Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu, R. Srbija amra_halilovic90@hotmail.com

stav vrlo teško, gotovo nemoguće, pronaći jasno i logičko uporište, budući da je logičko tumačenje i prosuđivanje i te kako prisutno u mnogim verskim dogmama. Osim toga, sama baština mnogih škola religijske filozofije na svojim primerima praktično poriče maločas izneseni stav. A to je prisutno i u islamskoj i u hrišćanskoj i u judaističkoj filozofiji.[2]

Prema drugom tumačenju, religija u sebi ima kognitivne i epistemičke elemente. Ona zaista prenosi određeno saznanje, ali to saznanje do nas dolazi tradicionalnim putem, preko direktnog i ličnog religijskog iskustva proroka, odnosno verovesnika. Isus, Mojsije ili Muhamed imali su priliku da svojom dubokom intuicijom direktno saznaju određena verska načela, verujući da ta načela zapravo preslikavaju samu istinu. Pa tako, kada govore o jednoboštvu, oni to čine jer su se svim svojim bićem intuitivno uverili da je Bog jedan, da je nadmoćan, da je sveprisutan. No, ta njihova intiucija ne može doneti izvesnost i drugim ljudima, jer ti ljudi to jednostavno nisu iskusili. Oni su o tome čuli od proroka ili preko tradicije i predanja koja su oni preneli. Pa zato, oni mogu samo da poveruju prorocima, te da pokušaju da na potpuno drugačiji način, nezavisnim racionalnim putem ispitaju taj početni stav. Ukoliko ne dođu do konkretnog rešenja, oni će zaključiti da je određena verska dogma prevaziđena, da je prorok nije dobro pojmio, ili da ju je protumačio u skladu s različitim kulturnim elementima u kojima je živeo i koji su činili njegov kolektivni duh.[3] Na taj način, svako vreme će imati svoju novu istinu, svoju novu religiju, kao što se i u periodu pozitivizma smatralo da je sociologija pozvana da prepozna nove oblike društvenog života i da narodu ponudi novi oblik verovanja, ovoga puta humanističkog i sekularnog.[4] Pristalice ovog tumačenja religiju prihvataju samo u određenom istorijskom kontekstu, nikako više i šire od toga. Oni sasvim očigledno prihvataju objektivnost prorokovih religijskih iskustava budući da veruju u njega i u baštinu koju je on propovedao. Ali istovremeno smatraju da istina ne može biti jednoobrazna, te da je sasvim moguće da dođe vreme kad nijedna verska dogma više neće biti validna. Ovaj stav dovodi do ozbiljnog i ekstremnog relativizma, odnosno do ideje da istina zapravo i ne postoji, te da se ona menja kako vreme prolazi.[5]

2 Videti: Šarif, Mijan Muhamed, *Tarihe falsafe dar eslam (Istorija filozofije u islamu)*, preveo na persijski jezik Nasrolah Purđavadi, Tehran, Našre danešgahi, 1983, tom 1, 155–179; Nasr, Seyyed Hosein; Leaman, Oliver, *History of Islamic Philosophy*, Tehran, Hekmat, 2007, tom 3, 255–289.

3 Ovakve stavove vrlo često iznose modernistički reformisti, verujući da je religija u svom tradicionalnom tumačenju prevaziđena pojava i da bi je trebalo danas „čitati" na drugačiji način, u skladu s pozitivističkim načelima nauke i naučnosti. Videti: Soruš, Abdol-Karim, *Elm ćist, falsafe ćist? (Šta je nauka, šta je filozofija?)*, Tehran, Serat, 2004, 13–59.

4 Videti: Dirkem, Emil, *O podeli društvenog rada*, preveo Božidar Marković, Beograd, Prosveta, 1972, 390–392.

5 Pojedini reformistički tumači kuranskog teksta na sebi svojstven način insistiraju na tome da posao tumača nije da pronađe i otkrije značenje koje je već određeno i koje je Bog kao stvaralac tog teksta želeo da prenese, već je njegova dužnost da aktivno učestvuje u procesu formiranja značenja teksta, to jest u procesu stvaranja poruke i istine. Jer svako vreme sa sobom nosi novu istinu,

No, treće tumačenje prihvata objektivnost religije i to da religija ukazuje na stvorenja i ontološki validne i objektivne činjenice. Ali do te istine je moguće doći pomoću različitih metoda. Neko će do te istine stići ličnim mističkim iskustvom, neko kroz verovesničko otkrovenje, neki će svoja verovanja preuzeti naivno, od ljudi u koje imaju poverenja, iz ovog ili onog razloga. Ali neki će nastojati da sve te verske dogme ispitaju metodološki i racionalno. U tom slučaju, ako dođe do greške ili drugačijeg rešenja, nećemo odmah zaključiti da je taj verski stav prevaziđen i da ga sada treba zaobilaziti u širokom luku, već ćemo najpre posumnjati u svoje umovanje. Nastojaćemo ponovo da ga analiziramo, koristeći drugačije racionalne i filozofske putanje. Ako nekoliko puta stignemo do istog rezultata, onda ćemo zaključiti da prethodno tumačenje verske dogme nije bilo potpuno ili nije bilo ispravno, te da je neophodno da se ono sada razume na ovaj način. Ovaj proces kolektivnog umovanja u istoriji islama nazivao se islamskom filozofijom.

Avicenin primer

Da bismo bolje i jasnije predstavili ovaj poslednji model razumevanja odnosa između religije i filozofije, poslužićemo se primerom Avicene (Ibn Sine), slavnog muslimanskog filozofa iz Hamedana. Dok je razmatrao pitanje telesnog proživljenja, odnosno telesnog života posle smrti, o čemu se opširno i naširoko govori u islamskim sakralnim tekstovima, Avicena je pokušao da za to ponudi i filozofski argument, ali nipošto nije mogao da ga uskladi sa osnovama svog filozofskog sistema. U svojoj knjizi *Šifa*, on piše:

Treba napomenuti da je jedan aspekat proživljenja opisan u religijskim tekstovima i tiče se telesnog proživljenja. Ovaj vid proživljenja dokazan je isključivo u religiji, odnosno potvrđuje ga verovesnik i odnosi se na blagodati i kazne koje su određene za telo. Istinska religija koju nam je doneo naš verovesnik i staratelj Muhamed opisala je telesno stanje pri večnoj sreći i nesreći. Drugi vid proživljenja [duhovno proživljenje] mogu da razotkriju razum i demonstrativni silogizam.[6]

Nakon ovih rečenica, Avicena ističe da je on kadar da duhovno proživljenje dokaže filozofskom argumentacijom, ali da to neće moći da učini kad je reč o telesnom proživljenju. Jer telesna dimenzija, prema njegovim filozofskim osnovama, može da bude prisutna samo u materijalnom svetu, a nikako u višim stupnjevima egzistencije. Prema tome, on ističe da u telesno proživljenje veruje kao musliman, ali da ne može taj oblik proživljenja da dokaže kao filozof. Kasnije će Mula Sadra Širazi, jedan od najvećih muslimanskih filozofa koji je

a kuranski i bilo koji drugi sakralni tekst treba da posluži kao neki oblik motivacije i povoda, ništa više od toga (videti: Vaezi, Ahmad, „Nakde takrire Nasr Hamed Abu Zejd az tarihmandije *Koran*", u: *Koran-šenaht* 3 (2): 41–64).

6 Avicena, Abu Ali, al-Ilahijat min kitab aš-Šifa, priredio Hasan Hasanzade Amoli, Kom, Daftare tabligate eslami, 1997, 460.

živeo u 16. i 17. veku, filozofski i argumentovano dokazati i ovaj oblik proživljenja.[7] No, nama je ovde bitan metodološki detalj na koji ukazuje Avicena. On u svojim knjigama ostaje dosledan i religijskoj objektivnosti i filozofskoj racionalnoj metodologiji. Dakle, ako ne može da dokaže određenu versku dogmu, ne želi da zaključi ni da je religija prevaziđena ni da je filozofska metoda neplodna, već ističe da on nije u mogućnosti da to učini, ali da je sasvim moguće da će to učiniti neko nakon njega, kao što se to praktično i dogodilo.

Dakle, iz navedenog Aviceninog stava o telesnom proživljenju proizlaze tri važne tačke zbog kojih i navodimo taj tekst kao najbolji primer za opisivanje suštine islamske filozofije. Prva tačka – islamska filozofija je uistinu filozofija, te se u njoj samo izvesni sudovi koriste kao postulati. Upravo iz tog razloga problem telesnog proživljenja kod Avicene kao filozofa ostaje sumnjiv i nerešen iako u njegovu izvesnost on kao vernik veruje. Druga tačka – Avicena u svojoj filozofiji u vezi s pitanjem telesnog proživljenja ne brani religiju, niti je opravdava. Da mu je glavni cilj bio da brani religijske dogme, on bi zasigurno mogao pomoću mnogih religijskih tekstova da dokaže pomenutu tvrdnju, ali pošto je cilj njegove filozofije razotkrivanje istine na racionalan i demonstrativan način, Avicena ostavlja ovo pitanje otvoreno.[8] I konačno, treća tačka je to da se postavlja pitanje zašto je Avicena uopšte spomenuo ovaj problem u svom filozofskom delu. Zašto bi bilo korisno da se ukaže na pitanje koje još nije rešeno na filozofski način? Razlog tome što Avicena govori o telesnom proživljenju, iako nema rešenje za njegov status u filozofskom stadijumu, jeste to što on, u pozadini svojih mišljenja, ima pred sobom istinu koju je razotkrilo verovesničko intuitivno otkrovenje po kojoj bi telesno proživljenje trebalo da bude istinito. On kao verujući musliman ne može ravnodušno da ostavi tu istinu po strani, te stoga traga za racionalnim dokazom koji će je potvrditi. Međutim, pošto ne nailazi na izvesno rešenje tog problema u filozofiji, on obznanjuje filozofski neuspeh kad je reč o tom verovanju. Imajući u vidu sve što je rečeno, postaje očigledno da se Avicena zalaže, u svojim racionalnim i filozofskim naporima, da potpuno ispoštuje filozofske norme iako je pod jasnim uticajem religijskih predanja.

Možemo reći da su religija i filozofija poput dva vozača u jednom reli-takmičenju. Filozofija je glavni vozač koji praktično pokreće automobil i vodi ga kroz različite krivine i delove puta. Ali religija je pomoćni vozač koji poseduje mapu. On pre svake krivine najavi glavnom vozaču da će uskoro imati određenu krivinu ulevo ili udesno, te da je potrebno s određenim intenzitetom krenuti u nju, ali, konačno, osoba koja upravlja automobilom i koja ga sprovede kroz tu krivinu jeste glavni vozač. On čuje mogućnost da postoji krivina, na osnovu mape koja mu je pročitana, ali ne može biti uveren da ona zaista postoji sve dok je ne uoči.

7 Videti: Mula Sadra, *al-Hikmat al-muta'alija*, Tehran, Sadra, 2004, tom 9, 48–49.

8 Sahebi, Muhamed Dževad, *Goftoguje din va falsafe (Dijalog između religije i filozofije)*, Tehran, Institut za humanističke nauke i istraživanje kulture, 1998, 39.

Tek nakon uočavanja krivine on može svoje vozilo da sprovede kroz nju bezbedno i određenom brzinom. Filozof koji pred sobom ima objektivnu religijsku baštinu već poseduje jedan oblik mape i čitača istine. Ali u tu istinu će se filozofski i argumentovano uveriti tek kada svojim naporom krene na taj put, te kada se bude služio svojim logičkim i racionalnim argumentacijama.

Tri filozofske škole u islamu

Islamska filozofija kao takva prolazila je kroz različite periode. O odnosu između fizičkih i metafizičkih pojava govorilo se i pre zvaničnog upoznavanja muslimanskih mislilaca s tradicijom starogrčke filozofske baštine. Anđeli, božja sveprisutnost i večnost, čovekova duša, raj i pakao i mnoge druge teme bile su i te kako promatrane kroz dogmatičku teološku misao, ali i pre toga u verovesnikovim predanjima. A kada su tumačenja počela da budu raznolika, kao što to obično i biva, nastajale su teološke škole. Najpre je to bila mutazilitska škola, čiji su članovi insistirali na racionalnom tumačenju konteksta sakralnog teksta.[9] Recimo, ako je negde spomenuta božja ruka, a imajući u vidu to da Bog kao savršeno biće ne može biti materijalan, onda je ta ruka tumačena kao božja moć. Takođe, budući da materija uvek ima svog prethodnika, zaključeno je da je Bog prisutan u materiji, ali da je nadmašuje kako bi se osigurala Njegova večnost. Nešto kasnije pojavili su se kritičari koji nisu bili saglasni s ovom dozom racionalizacije tumačenja sakralnih tekstova. Ašaritska škola je bila glavna koja se usprotivila mutazilitima, mada su i oni vrlo brzo shvatili da je racionalno tumačenje verskog teksta najbolji način za razotkrivanje njegovih dubina.[10] Ubrzo su nastale i druge teološke škole, a svaka je imala neku svoju specifičnost zbog koje se izdvajala od ostalih.

Velika promena u racionalnoj islamskoj misli desila se u periodu vladavine abasidskog kalifa Mansura Davanikija i njegovih nekoliko naslednika, kada je finansiran čuveni Prevodilački pokret, tokom kojeg su se arapski mislioci upustili u selektivan prevod glavnih naslova iz starogrčke, staroindijske i staropersijske literature. Astronomija i medicina bile su dobrim delom prisutne u drevnoj Indiji i Persiji, ali su se stara Grčka, pa zatim i Aleksandrija, izdvajale po filozofiji i logici. Pritom, napravljena je zanimljiva i istorijski bitna greška. Prilikom prevoda Plotinovih *Eneada*, muslimani su greškom upisali da je autor Aristotel, a budući da je Plotin nastojao da približi ideje svojih dalekih učitelja Platona i Aristotela, navodno je Aristotelova peripatetička filozofska misao do muslimana

9 Hasani, Hašim Maruf, *Ši'e dar barabare motazele*, preveo na persijski jezik Muhamed Sadik Arif, Mašhad, Bonjade pažuheshaje eslami, 2000, 199–206.

10 Videti: Berenđkar, Reza, *Ašnaji ba ferak va mazahebe eslami*, Kom, Taha, 2002, 124–135; Rabani Golpajgani, Ali, *Ferak va mazahebe kalami*, Kom, Markaze đahanije olume eslami, 2006, 193–201.

stigla na drugačiji način, kroz Plotinovu prizmu. To je bio razlog da se već u prvim generacijama muslimanskih filozofa Aristotelova suvoparnost „začini" Platonovim i Plotinovim idejama i intuitivnim pristupom. Tako nastaje prva filozofska škola u islamu, trudom Abu Ishaka Kindija, a nakon njega i Abu Nasra Farabija i Avicene. Ovu filozofsku školu istoričari nazivaju „al-hikmat al-maša", odnosno „islamskom peripatetičkom ili klasičnom filozofijom".[11]

Pošto je ovo bila prva filozofska škola u islamu, bilo je sasvim očekivano da njeni predstavnici neće biti potpuno uspešni u kombinovanju starogrčkih filozofskih pojmova sa islamskim dogmama i idejnom ontološkom platformom. Već smo spomenuli problematiku telesnog proživljenja, u kojoj je Avicena priznao da nije kadar da racionalno argumentuje tu dogmu, ali da kao vernik veruje u njenu istinitost i ontološku objektivost. Zbog tih nedostataka pojavili su se ozbiljni kritičari koji su filozofe smatrali otpadnicima od islama. Najpoznatiji među tim kritičarima bio je Muhamed Gazali, koji je najpre poštovao filozofsku tradiciju, ali je kasnije posumnjao u celokupnu istinitost racionalne metodologije. U nastavku ovoga rada govorićemo detaljnije o tome na koji način je on suštinski kritikovao islamsku peripatetičku filozofsku školu. Njegove kritike su mnoge savremene zapadne analitičare navele na to da greškom pomisle da je nakon njega ideja filozofske misli u islamu zamrla, da je utihnula i da se gotovo niko više nije bavio filozofijom. No, daleko je to od istine.

Gazalijeve svestrane kritike kao da su probudile mnoge umove u islamu, koji su nastojali da iz temelja promene filozofsku platformu i u nekom novom ruhu analiziraju različita metafizička i ontološka pitanja. Prvi među njima bio je Šihabudin Suhravardi, poznatiji kao Šejh Išrak, koji je utemeljio čuvenu iluminativnu filozofsku školu u islamu. Oslanjajući se na intuiciju kao dodatnog prikupljača informacija i podataka (ali ne kao jedini faktor rasuđivanja) on je stvorio nešto drugačiji pristup filozofiji u islamu. Racionalne analize su još uvek ostale neizbežne, ali je sada bilo moguće da se intuicijom dođe do nekih početnih tačaka. Takođe, on je dosta uticao na to da se razbistre pojmovne granice između fizičkog i metafizičkog.[12]

Nešto nakon njega nastaje i treća velika filozofska škola u islamu koju nazivamo transcendentnom školom. Čuveni Mula Sadra Širazi utemeljio ju je u 16. i 17. veku. Osnovna karakteristika ove škole ogledala se u nameri njenog utemeljivača da sjedini sve različite racionalne discipline u islamu u kojima se

11 Videti: Challaye, Felicien, *Philosophie scientifique et philosophie morale*, preveo na persijski jezik Jahja Mahdavi, Tehran, Tehranski univerzitet, 1965, 12–35. Ovde je zanimljivo napomenuti da je Avicena izneo drugačiji stav o povodu za naziv svoje filozofske škole. Naime, on je konstatovao da je filozofija zapravo kretanje misli kroz poznate činjenice ka nepoznatim činjenicama. Prema tome, istinska filozofija predstavlja neku vrstu razvojnog kretanja, i to je glavni razlog što on svoju filozofsku misao, poput Aristotela, smatra peripatetičkom.

12 O iluminativnoj filozofiji videti: Suhravardi, Šihabudin, *Hikmat al-išrak*, priredio Anri Korben, tom 1, Tehran, 1952; Hakikat, Abd ar-Rafi, *Suhravardi, šahide farhange melije Iran*, Tehran, Bahdžat, 1999, 128–132.

na ovaj ili onaj način govori o metafizičkim i ontološkim načelima i pojmovima. Metodologija je ostala strogo racionalna, ali je razum o kojem Mula Sadra govori dobio nešto generalnije okvire. Možemo bez sumnje reći da je on uspeo gotovo sve islamske dogme da prezentuje na potpuno demonstrativan i racionalan i filozofski validan način. Neke od osnovnih filozofskih inovacija u njegovom sistemu bile su: primarnost egzistencije, gradiranost egzistencije, personalno jedinstvo bitaka, supstancijalno kretanje, materijalni nastanak i duhovni opstanak čovekove duše itd. Mi ovde nećemo ulaziti u detalje njegovog filozofskog sistema, ali želimo da kažemo da do takvog napretka ni u kom slučaju ne bi ni došlo da se nekoliko vekova ranije nije pojavila ličnost poput Gazalija, koja je unela neku vrstu skepticizma u sve ono što su filozofi, predstavnici peripatetičke islamske misli, govorili i iznosili. Dok ne postoji sumnja u verovanje, suština verovanja će ostati statična, izgubiće svoju vitalnost, svoju osnovanost i vrlo brzo će se pretvoriti u obične tradicije bez ikakvog ontološkog pokrića, a to je najbolja podloga za kasnije stvaranje bilo kakvih sujeverja. Takvih primera je kroz istoriju bilo i te kako mnogo. No, mi ćemo se u ovom radu vratiti na slučaj Muhameda Gazalija kako bismo primetili i uvideli na koji način sumnja može da pripomogne verovanju i znanju, iako na prvi pogled tako nešto deluje kontradiktorno.

Gazali je svestrano kritikovao klasičnu peripatetičku školu u islamu, i upravo njegove kritike bile su razlog da se ta misao temeljno izmeni i ispravno razvija. Sve ovo još jednom pokazuje da su ciklusi verovanje – sumnja – verovanje i izvesnost – sumnja – izvesnost veoma produktivni i da dovode do snažnijih, temeljnijih i objektivnijih saznanja.

Gazalijeva uloga

Gotovo da nema mislioca u istoriji islama čije će ime u islamu ostati više povezano sa pitanjem sumnje i izvesnosti nego što je Muhamed Gazali iz 11. i 12. veka. Gazali je rođen u vreme kada su Seldžuci u okviru abasidskog kalifata bili i te kako poštovani, u drugoj polovini 11. stoleća, tačnije 1058. godine, u Tusu. Otac mu je preminuo mlad dok su Muhamed i njegov tri godine stariji brat Ahmed bili deca, ali je pre smrti zamolio svog prijatelja Abu Hamida Ahmeda ibn Muhameda Radkanija da se postara za njih. Radkani je u Tusu važio za velikog duhovnjaka i naučnika, pa se dobrano potrudio da decu svoga prijatelja čuva kao svoju. Iskoristio je, prema prijateljevoj preporuci, i nešto ušteđevine koju je ovaj ostavio za svoja dva sina, a kada se to potrošilo i kada Radkani finansijski nije mogao da izdržava Muhameda i Ahmeda, odlučio je da ih pošalje u Gorgan. Do tada su njih dvojica već izrasli u relativno ozbiljne naučnike, koji su bili vešti u arapskoj književnosti, jurisprudenciji, etici, teologiji i filozofiji. Zanimljivo je ovde obratiti pažnju i na ljudsku sudbinu. Kada roditelji umru u mladosti, te kada deca u veoma ranom periodu ostanu siročad, osećanje koje će se u najvećem

broju posmatrača pojaviti jeste sažaljenje, mnogi će pokušati da im priskoče u pomoć misleći da im je život dobrim delom uništen i da su izgubili veliku podršku. Pretpostavka je da takva deca neće mnogo uspeti u životu, najviše što će moći jeste da prežive i da se izbore s nedaćama i problemima koji će ih sasvim sigurno čekati u raznim periodima života. Međutim, na primerima braće Gazali vidimo nešto potpuno suprotno. Baš zato što su im roditelji umrli veoma rano, sudbina ih je postavila na staze nauke, pa su se od ranog detinjstva posvetili izučavanju različitih naučnih disciplina. Kasnije su zbog loših finansijskih uslova otišli u druge veće gradove, gde postoje škole koje finansiraju i stipendiraju svoje studente, u Gorgan pa u Nišapur. Takvih škola je bilo u gotovo svim većim muslimanskim gradovima, a ima ih još uvek. U svakom slučaju, nemile okolnosti ne samo da nisu slomile mlade Muhameda i Ahmeda, već su od njih napravile snažne i veoma kvalitetne mislioce, čija imena su ovekovečena u istoriji ne samo islama već celokupne ljudske misli. Ahmed je stasao u velikog mistika, a Muhamed u ozbiljnog naučnika i filozofa.

Muhamed je u Gorganu učio kod Abu Nasra Ismailija; tu se zadržao dve godine pa je prešao u Nišapur. To je najverovatnije bilo 1078. godine.[13] U Nišapuru je najčešće prisustvovao Džuvejnijevim predavanjima, koji je tih godina stekao veliku slavu ne samo u Nišapuru već širom Horasana.[14] Pod Džuvejnijevim mentorstvom i uputstvima Gazali je napisao svoju prvu knjigu *al-Manhul min al-ilm al-usul*, u kojoj je pokušao da analizira neke okvirne principe islamske jurisprudencije.[15] Džuvejni ga je načelno upoznao i s mogućim kritikama koje bi sa stanovišta dogmatičke teologije mogle da se iznesu na račun Avicenine filozofske misli. No, taj uticaj će se tek kasnije jasnije i sistematizovanije pokazati.

Nakon Džuvejnijeve smrti 1085. godine, Gazali se vraća u rodni Tus, a na putu do Tusa karavan u kojem se nalazio opljačkali su razbojnici. Ovaj događaj će ostaviti neizbrisiv trag na kasnije tokove Gazalijevog života. Naime, kada su razbojnici stigli do njega, pitali su ga šta ima u vrećama koje je sa sobom nosio, a on je odgovorio da su to samo knjige i njegovi zapisi. Pošto mu nisu verovali, uzeli su mu vreće i odneli ih do svog vođe. Kada je primetio da se u vrećama zaista nalaze samo knjige i spisi, došao je do Gazalija i vratio mu vreće, podsmehujući se da znanje koje se čuva u vrećama i nije tako vredno. Zbog ovog događaja, Gazali već od tada počinje ozbiljno da sumnja u autoritativnost i značaj i vrednost spekulativnog i pojmovnog saznanja, okrećući se sve više unutrašnjem i

13 Bakar, Osman, *Tabakebandije olum az nazare hokamaje mosalman*, preveo na persijski jezik Džavad Kasemi, uvodom opremio Sejed Hosein Nasr, drugo izdanje, Mašhad, Astane kodse Razavi, 2010, 195.

14 Horasan je velika i drevna regija koja obuhvata istočne i severoistočne delove današnjeg Irana, kao i zapadne delove Avganistana i severozapad Pakistana. Danas pod tim nazivom u Iranu postoje tri provincije koje se redom nazivaju: Severni Horasan, Razavijski Horasan i Južni Horasan, a njihovi glavni gradovi su Bodžnurd, Mašhad i Birdžand. Međutim, drevni Horasan je bio znatno veći od onoga što se danas tako naziva.

15 Bakar, *isto*, 196.

iskustvenom saznanju. Naravno, to je bio samo početak njegovog dugog i veoma plodotvornog misaonog i duhovnog putovanja.

Gazali se nije dugo zadržavao u Tusu, već je često putovao i do obližnjeg Nišapura kako bi se povremeno sastajao s velikanima tadašnje misli. U jednom od takvih putovanja upoznao se i sa Nizamul-Mulkom, velikim vezirom seldžučke dinastije, koji će ga nešto kasnije imenovati za profesora pa kasnije i za rektora na tek otvorenom univerzitetu u Bagdadu, *Nizamiji*. Prethodno je na toj funkciji bio Abu Ishak Širazi.[16]

Još u to vreme sasvim dovoljno poznat u narodu i u naučnim krugovima, Gazali je iz Horasana u Bagdadu dočekan na najvišem državnom nivou. Naime, on je u Bagdad ušao 1090. godine, raskošno i s velikim poštovanjem. Istoričari pišu da su samo njegova odeća i konji prilikom ulaska u grad koštali oko pet stotina zlatnika, što je bilo daleko iznad uobičajenog standarda drugih učenjaka.[17] Tu su ga dočekali visoki predstavnici abasidskog dvora i pripremili mu najbolje materijalne uslove za život i rad, a sve to je dobrim delom bilo i zbog preporuke Nizamul-Mulka koji je prepoznao veliki potencijal i kvalitet u Gazaliju. Nizam je bio seldžučki vezir, a Abasidi su želeli da pokažu dobronamernost prema Seldžucima, koji su im i sagradili pomenuti univerzitet, pa su poštovali ljude koje oni poštuju, a Gazali je u Bagdad došao kao nezvanični naučni predstavnik Seldžuka. On u Bagdadu nije samo predavao, već je izdavao *fetve*[18], pisao knjige i učestvovao u raspravama. Nadgledao je aktivnosti u *Nizamiji*, posećivao dvor i štitio ujedno interese abasidskog kalifa i seldžučkog sultana i vezira. Priključivao se okupljanjima gde je održavan sufijski *zikr*, išao je u tekije i hanikahe i družio se s drugim učenjacima i misticima.[19]

U ovom periodu, tačnije 1093. godine, Gazali je napisao *Makasid al-falasifa* (Ciljevi filozofa), knjigu koja je smatrana jednim od najjednostavnijih, ali ujedno i najboljih dela o islamskoj peripatetičkoj filozofiji. Gazali ju je napisao s ciljem da objasni i pojednostavi osnovne smernice i krajnje ciljeve filozofije kao nauke. U tom periodu života on je važio za jednog od istaknutih predstavnika islamske klasične filozofske misli, gotovo u rangu sa Abu Nasrom Farabijem i slavnim Avicenom. No, samo dve godine kasnije on piše knjigu *Tahafut al-falasifa* (Promašaj filozofa), u kojoj oštro kritikuje celokupnu idejnu platformu islamske klasične filozofije, koju je do pre samo nekoliko godina žustro branio. U tom delu je pokušao da kroz dvadeset filozofskih primera ukaže na kontradikcije unutar

16 Velajati, Ali Akbar, *Istorija kulture i civilizacije islama i Irana*, preveo Muamer Halilović, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom", 2016, 180.

17 Ibn Džauzi, Abul-Faradž Abdurahman, *Al-Muntazam fi tarih al-muluk va al-umam*, Bejrut, Dar al-kutub al-ilmija, 1992, tom 16, 126.

18 *Fetva* je verska presuda o određenoj temi i kao takva u verskom smislu predstavlja autentično načelo za sve pripadnike određene misaone i pravne škole. *Fetve* donose najistaknutiji mislioci u svakom vremenu.

19 Rafi'i, Behruz, *Stavovi islamskih mislilaca o obrazovanju i odgoju*, preveli s persijskog jezika Akbaš Lutfi i Sedad Dizdarević, Sarajevo, Fondacija „Mula Sadra", 2012, tom 3, 19.

same filozofske misli, ponajviše se osvrćući na Farabijeva i Avicenina dela. Od tih 20 pitanja, tri prema Gazalijevom mišljenju pokazuju da su filozofi odstupili od osnova islama, dok ostalih 17 pitanja treba tretirati kao nedovoljno poznavanje realnosti ali i same religije kod filozofa. Tvrdnja o večnosti stvorenog sveta, uključujući i materijalne i imaterijalne supstance, kao i teorija da se svet, kao božja emanacija, pojavio posredstvom Prvog intelekta – predstavljaju prvu grupu filozofskih tvrdnji koje, po Gazalijevom stanovištu, jesu uzrok odstupanja filozofa od osnovnih verskih principa. U drugu grupu takvih iskaza spada to što su peripatetički filozofi poricali božje predznanje o partikularnim i pojedinačnim materijalnim egzistentima. Naime, oni su govorili da božje znanje obuhvata uzroke materijalnih bića, ali ne i njih same, jer je materija najniži oblik postojanja, pa je nemoguće da se Bog sa Svojom savršenom i neograničenom egzistencijom pojavi u sferama gde postoje granice i nedostaci. I konačno, filozofsko odbacivanje ili nedovoljno jasno prezentovanje telesnog proživljenja Gazali navodi kao treću teoriju zbog koje on muslimanske peripatetičare ekskomunicira iz islama.[20]

Verska predanja o telesnom proživljenju spadaju u osnovne elemente islama. Na osnovu ovih predanja i kuranskih *ajeta*, čovekov život posle smrti biće realizovan u istoj formi tela koje je čovek imao pre smrti. Sudnji dan će označiti potpuno vaskrsnuće svih ljudskih tela, bar kada je reč o njihovoj formi. Gazali smatra da peripatetički filozofi negiranjem ovog jasnog verskog principa u svojim filozofskim argumentacijama zapravo odstupaju od najosnovnijih činjenica na koje religija ukazuje, te da samim tim odstupaju od vere.

No, ovde treba napomenuti dve važne činjenice. Ranije u ovom radu spomenuli smo upravo Avicenin stav o telesnom proživljenju. Daleko od toga da je on negirao taj oblik proživljenja posle smrti, on je samo rekao da u filozofskom smislu nije kadar da to dokaže, ali da kao vernik duboko veruje u istinitost takve dogme. Dakle, on ni u jednom trenutku nije odstupio od tog verovanja kako bi ga Gazali smatrao otpadnikom od vere. A s druge strane, Gazalijeva kritika ne može da obuhvati celokupnu tradiciju islamske filozofije, jer će nakon njega u okviru te filozofske baštine Mula Sadra Širazi uspeti da dokaže, i to na filozofski i racionalan način, upravo to telesno proživljenje. On će dokazati i da je sasvim moguće, pa čak i neizbežno, da Bog direktno poznaje sve pojedinosti materijalnih stvorenja, jer su ona kao takva samo odraz Njegove biti, i da to Njegovo saznanje neće remetiti Njegovo savršenstvo i neograničenost. Dakle, postoje filozofske argumentacije za sve te Gazalijeve problematike, koje u to vreme nisu bile ponuđene. Ali svakako treba istaći da do toga ne bi verovatno ni došlo da nije bilo ozbiljnih kritika koje su Gazali i drugi mislioci poput njega iznosili.

Ipak, sve ove sumnje počinju negativno da utiču na samoga Gazalija. Pet godina nakon ulaska u Bagdad, gde je kao što rekosmo predavao i obavljao funkciju

20 Videti: Gazali, Muhamed, *Tahafut al-falasifa*, Bejrut, Dar al-fikr al-Lubnanij, 1993, 202–232.

rektora na novoformiranom univerzitetu, Gazali počinje da oseća snažan nemir, uviđa da ga ni društveni status ni kolektivno poštovanje, ni sva njegova naučna uverenja ni u kom slučaju ne ispunjavaju. Oseća neki oblik praznine i nemoći, te počinje da sumnja u istinitost gotovo svega u šta je do tog trenutka verovao. U svojoj knjizi *al-Munkiz* (*Spas*, odnosno *Spasilac*), koju je napisao pred kraj života i koja je neki oblik njegove autobiografije, Gazali detaljno opisuje stanje u kojem se nalazio u ovom periodu života. On piše da izvesnost nije mogao da pronađe u dotad stečenom znanju, te da je krenuo u potragu za nepogrešivim saznanjem, ali da ga je ta potraga dovela u tako duboku duhovnu krizu da je zbog nje i oboleo. Više nije mogao da se oslanja ni na razum jer, kako sâm piše u toj knjizi, „šta ako iznad razuma postoji superiorniji i izvesniji izvor saznanja koji će poništiti racionalne presude, kao što razum nekada poništava presude senzualnih čula?“[21] Tada je ostao bez ikakvog odgovora i rešenja. Piše da ga je ova neizvesnost mučila puna dva meseca, te da je za to vreme postao apsolutni skeptik. Nije mogao ni da govori ni da razmišlja, napustio je svoje najbliže, otišao u pustinju i tamo provodio dane i noći, daleko od ljudi i društva.

Rešenje za izlazak iz ovakvog stanja pronašao je u putovanju na hodočašće u Meku. Spas od bolesti, kako fizičke tako i psihičke, želeo je da potraži u tom duhovnom putovanju. Mesto u *Nizamiji* prepustio je bratu Ahmedu, pozdravio se s porodicom i prijateljima i izašao iz Bagdada. No, pre Meke otišao je do Damaska, gde je neko vreme živeo, najčešće u osami. Vreme je uglavnom provodio u umajadskoj sabornoj džamiji u tom gradu. U tom periodu, umoran od ljudi i od svega što ga je podsećalo na socijalni život i formalno znanje i obrazovanje, Gazali je često odlazio u okolne pustinje kako bi se što više posvetio sebi i svom duhovnom životu. Nakratko je otišao i do Jerusalima, gde je boravio u porušenom mestu nedaleko od Kupole na steni. Zatim je otputovao i do Pećine patrijarha, koja je među muslimanima poznata kao Avramovo svetilište ili Ibrahimova džamija. Odatle je konačno otišao na hodočašće u Meku.[22]

Nakon hodočašća Gazali se nakratko vratio u Damask, pa zatim i u Bagdad kod svoje porodice, ali ovoga puta bez ikakvog dočeka i najavljivanja abasidskim predstavnicima. U prestonici je živeo neko vreme, pišući i istražujući. Godine 1099. zajedno s porodicom vraća se u Nišapur, pa zatim i u rodni Tus. U Tusu je nakon izlaska iz krize napisao nekoliko svojih glavnih dela. *Ihjau ulum ad-din*, enciklopedijski pregled gotovo svih dotad poznatih islamskih naučnih disciplina, *Kimijaje sa'adat*, knjiga u kojoj objašnjava osnove islamskog verovanja na persijskom jeziku i mnoge druge njegove knjige ili su u tom periodu završene ili su tada potpuno napisane.

21 Gazali, Muhamed, *al-Munkiz min ad-dalal*, uredio Džemil Saliba, Bejrut, Dar al-Andalus, 1996, 13.

22 Halabi, Ali Asgar, *Tarihe falsafe dar Iran va đahane eslami (Istorija filozofije u Iranu i islamskom svetu)*, Tehran, Asatir, 1993, 275–286.

Uprkos saznanju da je Gazali odlučio da živi daleko od akademske vreve i vladajuće strukture, seldžučki sultan Sandžar pozvao ga je zvaničnim pismom da mu pomogne u državničkim poslovima vezanim za obrazovanje i nauku, ali i da se vrati u bagdadsku *Nizamiju*. Gazali je taj poziv odbio, te je u odgovoru napisao da je vreme za oproštajni rastanak, a ne za putovanje u Irak. „Šta ako doputujem u Bagdad", napisao je u svom odgovoru, „a smrt me zatekne? Zar ne treba razmišljati o sudbini i budućnosti univerziteta?"[23] Samo nekoliko meseci nakon tog odgovora Gazali je umro.

Zaključak

Gazalijeve sumnje i kritike izazvale su velike reakcije u islamskom svetu. Mnogi mislioci i filozofi posle njega nastojali su da mu u skladu s osnovama Avicenine klasične filozofije odgovore na kritike. Fahrudin Razi i Averoes (Ibn Rušd) neki su od njih, ali u tome nisu bili mnogo uspešni, iz prostog razloga što osnove peripatetičke misli nisu mogle na najbolji mogući način da objasne tanani odnos fizičkog i metafizičkog. U toj filozofiji te dve vrste pojava bile su kategorično razdvojene, bez neke jasne mogućnosti međusobnog dodira i povezivanja. U takvim okolnostima, sve religijske pojave koje obuhvataju i fizičko i metafizičko stanje egzistencije nisu mogle da budu protumačene na najbolji mogući način. Zato su uostalom i nastajali problemi i propusti poput onih na koje je ukazivao Gazali. No, stvar je u tome da to nije bio nedostatak celokupne racionalne misli kao takve, već određene filozofske platforme, koja se kasnije izmenila i problemi su jednostavno sami po sebi bili rešeni.

Ja sam se u ovom radu fokusirala na Gazalija, ali takvi primeri su mnogobrojni, ne samo u istoriji islama već i u istoriji drugih misaonih baština. I svi ti primeri mogu nam poslužiti i sadržinski i metodološki, oni nam daju dobar uvid u nerazdvojivost vere, sumnje i razuma. Bez ta tri osnovna faktora i činioca, i bez dobre raspodele njihovih uloga, teško da će se društvo kretati u dobrom smeru. Verovanje bez mogućnosti da se postavi bilo kakva sumnja vremenom dovodi do sujeverja, do pogrešnog tumačenja sakralnih tekstova i konačno do zloupotrebe određenih faktora moći u zajednici. Ti faktori moći nekad su vlast a nekad mediji i svi oni mogu vrlo lako da se poigraju s narodnim naivnim verovanjem. Svašta je kroz istoriju servirano u obliku raznolikih tradicija i običaja, i generacije su u to verovale bez ikakvog dodatnog razmišljanja. Da bi se takvo stanje promenilo, uvek su bili potrebni slobodni duhovi koji će o pozadinama i sadržaju tih tradicija i običaja razmisliti i koji će ih ispitati. Dok ne posumnjamo u istinu, nećemo biti sigurni da li je to zaista istina ili nije. I nikada nećemo detaljnije upoznati tu istinu. Sumnja je izrazito vredna u procesu obrazovanja i razmišljanja.

23 Gazali, Muhamed, *Makatibe farsi*, priredio Abas Ikbar, Tehran, Hekmat, 2015, 41.

Ipak bih na kraju spomenula i to da, kada ovde govorimo o sumnji, mislimo na epistemičku i kognitivnu sumnju, na teorijsku sumnju koja će nas podstaći da više razmišljamo i istražujemo. Nipošto ne mislimo na psihičku sumnju koja dovodi do opšte krize, do ludila i neuravnoteženosti. Na primeru Gazalija smo videli da je on nekoliko meseci upao upravo u tu psihičku sumnju i da u tom periodu nije mogao ništa konkretno da preduzme. Ta vrsta sumnje oduzela mu je sve kognitivne sposobnosti i, kao što je i sam govorio, umalo da ga odvede u ludilo. On se izbavio iz nje, i tek tada je počeo da nudi svoje misaone plodove. Dakle, sumnja mora ostati u granicama teorije, nipošto ne sme ući u tokove našega praktičnog života. Rezultati takve sumnje mogu biti patološki i veoma opasni. No, to je već druga tema.

Literatura

Avicena, Abu Ali, *al-Ilahijat min kitab aš-Šifa*, priredio Hasan Hasanzade Amoli, Kom, Daftare tabligate eslami, 1997.

Bakar, Osman, *Tabakebandije olum az nazare hokamaje mosalman*, preveo na persijski jezik Džavad Kasemi, uvodom opremio Sejed Hosein Nasr, drugo izdanje, Mašhad, Astane kodse Razavi, 2010.

Berenđkar, Reza, *Ašnaji ba ferak va mazahebe eslami*, Kom, Taha, 2002.

Challaye, Felicien, *Philosophie scientifique et philosophie morale*, preveo na persijski jezik Jahja Mahdavi, Tehran, Tehranski univerzitet, 1965.

Dirkem, Emil, *O podeli društvenog rada*, preveo Božidar Marković, Beograd, Prosveta, 1972.

Gazali, Muhamed, *Tahafut al-falasifa*, Bejrut, Dar al-fikr al-Lubnanij, 1993.

Gazali, Muhamed, *al-Munkiz min ad-dalal*, uredio Džemil Saliba, Bejrut, Dar al-Andalus, 1996.

Gazali, Muhamed, *Makatibe farsi*, priredio Abas Ikbar, Tehran, Hekmat, 2015.

Halabi, Ali Asgar, *Tarihe falsafe dar Iran va đahane eslami (Istorija filozofije u Iranu i islamskom svetu)*, Tehran, Asatir, 1993.

Hakikat, Abd ar-Rafi, *Suhravardi, šahide farhange melije Iran*, Tehran, Bahdžat, 1999.

Hasani, Hašim Maruf, *Ši'e dar barabare motazele*, preveo na persijski jezik Muhamed Sadik Arif, Mašhad, Bonjade pažuheškaje eslami, 2000.

Ibn Džauzi, Abul-Faradž Abdurahman, *Al-Muntazam fi tarih al-muluk va al-umam*, Bejrut, Dar al-kutub al-ilmija, 1992.

Mula Sadra, *al-Hikmat al-muta'alija*, Tehran, Sadra, 2004.

Nasr, Seyyed Hosein; Leaman, Oliver, *History of Islamic Philosophy*, Tehran, Hekmat, 2007.

Rabani Golpajgani, Ali, *Ferak va mazahebe kalami*, Kom, Markaze đahanije olume eslami, 2006.

Rafi'i, Behruz, *Stavovi islamskih mislilaca o obrazovanju i odgoju*, preveli s persijskog jezika Akbaš Lutfi i Sedad Dizdarević, Sarajevo, Fondacija „Mula Sadra", 2012.

Sahebi, Muhamed Dževad, *Goftoguje din va falsafe (Dijalog između religije i filozofije)*, Tehran, Institut za humanističke nauke i istraživanje kulture, 1998.

Soruš, Abdol-Karim, *Elm ćist, falsafe ćist? (Šta je nauka, šta je filozofija?)*, Tehran, Serat, 2004.

Suhravardi, Šihabudin, *Hikmat al-išrak*, priredio Anri Korben, Tehran, 1952.

Šarif, Mijan Muhamed, *Tarihe falsafe dar eslam (Istorija filozofije u islamu)*, preveo na persijski jezik Nasrolah Purđavadi, Tehran, Našre danešgahi, 1983.
Vaezi, Ahmad, „Nakde takrire Nasr Hamed Abu Zejd az tarihmandije *Koran*“, u: *Koran-šenaht* 3 (2): 41–64.
Velajati, Ali Akbar, *Istorija kulture i civilizacije islama i Irana*, preveo Muamer Halilović, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom“, 2016.

AMRA HALILOVIĆ[24]

THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND REASON – GHAZALI'S CRITICISM OF ISLAMIC PHILOSOPHY

Summary

Certainty and doubt have always been two sides of belief, but not only belief but our entire relationship with the world around us. Where there was no doubt, certainty could not be so grounded and unquestionable. It is the normal and logical flow of every human thought, to move from doubt to certainty. If there was no doubt, the details of any beleif would not be examined, thus opening up the possibility and space for various forms of superstition, and therefore manipulation.

After a short introduction on the history of philosophical thought in Islam, in this paper we will write about the relationship between religion and reason in Islam and to what extent the development of rational and philosophical thought in Islam depended on questioning absolutely every religious question and everything that was considered dogma. We will especially do this by examining the basic currents of thought of one of the greatest Muslim thinkers – Muhammad Ghazali.

Keywords: *Religion, Reason, Doubt, Islam, Ghazali, Islamic Philosophy, Avicenna*

24 MA professor of language and literature, Faculty of Philology, University of Belgrade, R. Serbia, amra_halilovic90@hotmail.com

OGNJEN STANKOVIĆ[1]

SUMNJA I VERA U LJUDSKU AGRESIJU – POVEZANOST ELEKTRONSKIH MEDIJA SA AGRESIVNIM PONAŠANJEM MEDIJSKIH KORISNIKA

Rezime

*U ovom radu govorićemo o poreklu i značaju agresije, tačnije, o njenom razvitku u pogledu formiranja agresivnog ponašanja koje se pojavljuje kod savremenih korisnika elektronskih medija. Ispitaćemo kako i koliko medijski sadržaji formiraju agresivno ponašanje recipijenata medijskih poruka. Prema Zakonu o elektronskim medijima iz 2016. godine: „***Elektronski medij** je program, odnosno programski sadržaj radija i televizije, kao i programski sadržaj dostupan na zahtev putem mreža elektronskih komunikacija i sadržaj elektronskog izdanja". Elektronski mediji se svrstavaju u nove medije koji pružaju audio-vizuelnu medijsku uslugu krajnjem potrošaču koji neometano pristupa sadržaju istog tog medija. Novi mediji obeležavaju doba participacije, fragmentacije, raskomadane virtuelne stvarnosti – građanin digitalnog polisa postaje sve delotvornija karika na medijskoj areni, te njegove intelektualne kompetencije, ali i psihičke delikvencije sve više dolaze do izražaja. Učesnike na medijskoj areni obuzima osećaj snage, moći i super-delovanja - usled njihove povećane participativnosti i vidnije reaktivnosti izrasta i njihova odgovornost![2] Kako je poznato, u digitalnoj eri, interaktivnost podrazumeva veću inkluziju publike, lakše dozvoljava izražavanje reakcije i pokretanje nove akcije u sredini, u stvarnom vremenu (Petković, 2007). Kako bismo fluidnije definisali sam termin agresije, a i jasnije objasnili povezanost elektronskih medija sa agresivnim ponašanjem korisnika u ,,digitalnoj eri", razmatraćemo humanističko-indvididualističke (kompleks inferiornosti, volja za moći...) psihološke postavke Alfreda Adlera (Alfred Adler), oslanjajući se i na klasične konzistentne psihoanalitičke koncepte Sigmunda Frojda (Sigmund Freud), Karla Gustava Junga (Carl Gustav Jung) i kulturalističke okvire Eriha Froma (Erich Fromm), sa namerom da analitički predočimo na koji način današnji medijski recipijent postaje agresivna jedinka posredstvom uticaja medijskih sadržaja. Nastojaćemo da utvrdimo hipotezu da mediji podstiču stvaranje straha, osećanja krivice i frustracija koja medijskog korisnika usmeravaju ka daljim neurotičnim, destruktivno-agresivnim, prividno rasterećujućim reakcijama, te ga posledično navode da i prihvati nasilje kao učestalu, društveno normalnu i poželjnu pojavu.*

Ključne reči: *psihoanaliza, agresija, mediji, masa, neuroza*

1 Univerzitet Singidunum, Fakultet za medije i komunikacije, Beograd, ognjen.stankovic.20201601@fmk.edu.rs

2 U skladu sa njihovom aktivnijom socijalnom ulogom.

1. Teorijski okvir
Čovek – neutaživi napadač

Reč „agresija“ izvedena je od latinske reči *aggredi* koja znači: napasti, saleteti; ali ona podrazumeva i kretanje napred (*ad+gradi*). Kada je reč o čoveku, neumitno je da je on jedino biće koje je *maligno agresivno*[3] (From, 1980).

Prema navodima pojedinih autora, agresivno ponašanje može biti, između ostalog, i reakcija na izazov, provokaciju ili ometanje, ali isto tako ne mora biti nečim izazvana (Stanić, 2008).

Frojd ističe da je nagon smrti – rušilački nagon (*Tanatos)* jedan od para suprotnih pranagona koji je usmeren destrukciji i zatiranju života. Prema Frojdu, cilj nagona smrti je da razbije strukturalne vitalne povezanosti i da tako (dezintegracijom materije) pretvori sve stvari u prvobitni, neorganski praoblik - drugim rečima, kako smelo tvrdi ovaj mislilac: cilj ovog nagona je uništavanje i razaranje (Frojd, 2016).

Ovo kontroverzno mišljenje i jeste docnije (u toku 20. veka) pretrpelo utemeljene, racionalne, opovrgavajuće kritike, stoga ćemo ga mi specifikovati i osloniti se (u naučnom smislu) za nas validniju, fromovsku, optimističniju hipotezu da je čovek, između ostalog, maligno agresivno biće, a ne nužno „razaralačka životinja“. Dakle, „zloćudna“ agresivnost jeste strast duboko ukorenjena u karakteru i ona je specifična samo sa ljude. Agresivnost nas pokreće na razaranje i okrutnost, a s druge strane, nagon života (*Eros*) nas podstiče na stalno obnavljanje života i na naš konstruktivni „vapaj za životom“. S obzirom da je agresivnost urođeni nagon, on se ne može sasvim iskoreniti već se može samo usmeriti na sopstvenu ili na drugu ličnost – samouništenje, uništenje drugih ili u najboljem slučaju sublimiranje (inhibitorno prevazilaženje i adekvatno kontrolisanje), potvrđujemo da agresija nije nužno negativna!

„Ako se nagon smrti uz pomoć posebnih organa usmeri ka spoljnjem svetu, protiv objekata, on postaje razorni nagon. Živo biće takoreći brani svoj sopstveni život tako što uništava tuđi. Međutim, jedan deo nagona smrti ostaje da deluje unutar živog bića i mi smo pokušali da iz tog pounutravanja razornog nagona izvedemo veliki broj normalnih i patoloških pojava. Štaviše, počinili smo jeres kad smo objasnili da je naša savest nastala upravo takvim okretanjem agresije prema unutra“ (Ajnštajn, Frojd, 2014)[4].

Dakle, celokupna agresivna energija može da bude usmerena izvan same individue - interpersonalno (ka drugom pojedincu) ili ka nekoj grupi, ali, oprečno,

3 Ova sintagma određuje čoveka kao jedino biće koje osim biološke, adaptivne agresije – defanzivne, *benigne* agresije, koja je nužna radi odbrane i uopšte opstanka jedinke, poseduje i specijalnu sklonost ka uništavanju drugih stvari radi samočasti, radosti ili radi bilo kakvih drugih strastvenih pobuda.

4 Prepiska Sigmunda Frojda i Alberta Ajnštajna u sklopu eseja „Zašto rat“. Više na adresi: http://kulturkokoska.rs/ajnstajn-frojd-zasto-rat/

ona može da levitira i na samom intrapsihičkom nivou pojedinca, kada je usmerena na primer, na vlastiti ego individue! Kako odobrava Frojd, smatrajući čak da često suzbijanje nagona postaje dinamički izvor savesti, da svako sledeće odbijanje nagona pojačava njegovu strogost i netrpeljivost (Frojd, 2016).

Ergo, cilj nagona je uklanjanje organskog razdraženja i pražnjenje napetosti - ekscitacije navode pojedinca na postizanje zadovoljstva (Princip zadovoljstva) i to, „katarzičkim" otklanjanjem tenzije u vidu ispoljavanja agresivnog ponašanja. Što su regulacije (inhibicije) u ličnosti slabije, to destruktivnosti (razaranja) bivaju naglašenija i usmerenija:

„Po pravilu, svirepa agresija iščekuje neku provokaciju ili se stavlja u službu neke zamisli čiji bi se cilj mogao postići i blažim sredstvima. Pod okolnostima koje su za nju povoljne, kada otpadnu duhovne kontra - sile koje je obuzdavaju, ispolji se i spontano, te razobliči čoveka kao divlju zver, koja ne zna da poštedi sopstvenu vrstu" (Frojd, 2016: 16).

Stoga, pronicljivo primećuje From, čovek kao ne samo biološko-instiktivna jedinka, osim dramatičnih agresivnih aspiracija i destruktivnih pulzija, slobodovoljno inklinira i ka sublimiranju nagona – empatiji, druževnosti, kooperaciji - solidarnosti kao višim duhovnim stupnjevima civilno-kulturnog razvoja! Kako potvrđuje From kada opominje da čovek ne može živeti kao objekat, „kocka bačena iz kupe", pronicljivo zaključujući da čovek teško pati kada mu se život svodi na hranjenje ili razmnožavanje, čak i ako ima svu sigurnost koju želi!

Dakle, za čoveka je ključno uzbuđenje, i kada ga ne pronalazi u zadovoljstvu „na višem nivou" - u N(n)ečemu što ga duhovno nadilazi, transcendira i ispunjuje ljubavlju, onda on stvara za sebe životni smisao destruktivnim načinom života i uništavanjem objekta (From, 1973).

Dalje, From rešenje ovakvih psihičkih problema, koji nastaju usled nerešenih (zapravo, rešenih na pogrešan način) unutrašnjih ličnosnih konflikta (pod uticajem agresije) vidi u odgovornosti, poštovanju, brizi prema drugima. Dakle, takvim altruističnim postupcima jedinka nadilazi svoju mračnu prirodu i odstupajući od okrutnosti i destruktivnosti i (p)ostaje slobodnija ličnost!

„Istinska sloboda i nezavisnost i kraj svim vrstama eksploatacijske vlasti su preduslovi da se pokrene ljubav prema životu, koja jedina može poraziti ljubav prema smrti" (From, 1973: 27).

Naš glavni cilj u radu jeste da pokažemo kako se savremeni korisnici elektronskih medija ponašaju na digitalnoj areni u pogledu agresivnog ponašanja, stoga ćemo u daljem delu teksta nastojati da prikažemo na koji način savremeni učesnici u medijskom svetu nipodaštavaju sopstvene biofilne, konstruktivne, vitalne sklonosti, a umesto toga, usled uticaja medijskih sadržaja, postaju agresivni pojedinci koji aktivno razvijaju sopstvene destruktivne potencijale.

2. Etiologija agresije – Nastanak nervoze

Agresija se najčešće intenzivira i ispoljava u neurotičnim stanjima indvidiue, kada se individua oseća manje vrednom, neprilagodljivom, neprihvaćenom – *ergo,* ponajviše tada kada se ona oseća manje vrednom – inferiornom i ugroženom (Adler, 1989).

Konstatujemo da pojedinac (p)ostaje agresivan onda kada je intenzivno izložen određenom stimulusu koji prouzrokuje u njemu splet osećanja: krivice, strepnje, nesigurnosti, ljutnje, (potisnutog) straha. Kako su dobro primetili rani psihoanalitičari a prihvatili i mnogi njihovi naslednici, čak i disidenti, nervoza i neuroza, ogledaju se u ličnosnom, nesrazmernom povećanju utroška raspoloživih psihičkih sredstava individue. Dakle, u ovom slučaju, psihički kapaciteti individue slabe, ličnosna disfunkcionalnost prouzrokuje to da ovakva ne rezilijentna, labilna jedinka psihičku energiju usmerava ka neobuzdanim, agresivnim (re)akcijama, pronalazeći na taj način svoj životnu svrhu.[5] Akcenat je na fenomenima neuroze i nervoze, i njihovim eksplikacijama, jer razumevanjem i razjašnjavanjem ovih termina pojednostavljujemo prepoznavanje agresivnog ponašanja - upravo neuroza i nervoza često prethode agresivnom ponašanju stvarajući **podobnu bazu**, tj. **adaptivnu matricu** koja, kao po pravilu, (p)održava agresivno - destruktivne eksteriorizacije individue. Kako ističe i Alfred Adler u knjizi „O nervoznom karakteru“, neurotičar gubi spontanost i duševni mir koji mu zapravo garantuje „psihičko zdravlje“. Kod njega se, povećava osećaj nepoverenja prema sebi, te on pokušava da ostvari „zaštitnu kompenzatornu nadgradnju“ na pogrešan način: željom za povećanjem moći (supremacijom nad okolinom) manifestovaći hostilne, nezrele sklonosti, neminovno, s destruirajućim (ne)svesnim pulzijama usmerenim čak i na svoju najbližu sredinu. On i u medijskom svetu nastupa intruzivno, paranoično, infantilno! Na primer, kada je reč o medijskim sadržajima, on ih tumači neselektivno, nekritično, ne promišljajući o dubljem smislu medijskih poruka, recipira ih tako da instiktivno ispuni samo sopstvene atavističke, preživljavalačke impulse (programski „motri nad okolinom“ kako bi jedino sebi ugodio), ne brinući o potrebama drugih. Sebično zadovoljavajajući svoje primalne, rudimentarne potrebe, i u odnosu s medijima, on traži vulgarne, jeftine, kičaste sadržaje, lako dostupne njegovim prostim porivima[6], a ne stremi temeljnijem, duhovnijem, intelektualnijem pristupu sebi i (medijskom) svetu!

U skladu sa svojim agresivnim nagonima koji uvek uključuju *nemir* i *nestrpljenje*, ovakav pojedinac čak sve pojave u okolini odmerava u skladu sa svojim pragmatičnim ciljem: da na *superioran*, često hostilan način kompenzuje sopstvenu egzistencijalnu nemoć, kako smo već utvrdili.

5 koja je anti-socijalna - društveno nepoželjna

6 agresivnim, seksualnim...

„On pooštrava merenje i upoređivanje, pomoću neprestano aktivne pažnje budi *plašnju, nadu, sumnju, gađenje, mržnju, ljubav,* svakojaka *iščekivanja*, pokušavajući da sačuva sopstvenu psihu od iznenađenja i degradiranja osećanja ličnosti“ (Adler, 1989: 14).

Agresivnost se manifestuje čak i u zadirkivanju i ismejavanju drugih kada neurotična ličnost stvara „neprekidnu imploziju“[7] od pažnje drugih, u stvari, na taj način, samo dramatizujući sopstvene agresivne izlive i ispunjavajući nezrele prohteve selfa! Sofisticirane potrebe za razonodom i zabavom, ovakva individua ispunjava na taj način što eksploatiše drugim ljudima koji su obavezni da se usaglase i pokore njegovim pravilima igre. Sigmund Frojd je karakter s ovakvom neurotičnom orijentacijom i ekstremno narcisoidnim sklonostima nazivao *oralno – primalačkim*. Ovakva jedinka, prema Frojdu, veruje da je „manipulativno zadobijanje iz spoljašnjih izvora“ jedini način i jedini ispravan put da zadobije stvar, ljubav, znanje, uopšte naklonosti drugih; što je još malignije, ovakav pojedinac je istovremeno duboko (ne)svesnog stava da je pružanje milosti (spontana, slobodovoljna benevolentnost) nužno zlo i dobro osmišljena glupost! Kako je i From dobro primetio, ovakva ličnost je sklona grabljenju, grubom prisvajanju, mahnita je da bi bila primećena od strane drugih koji joj pružaju moć, sigurnost, stabilnost, nečim što u stvari samo liči na ljubav. U stvari, ona nikada nije sklona objektivnoj, plodonosnoj introspekciji već jedino primitivnoj deteriorizaciji koja inkludira iluzorne akte koji jedino „ispunjavaju“ jalove apetite ega, a ne socijalno poželjne i korisne akte (From, 1989).

Agresivni modeli – nemogućnost introspekcije

Ovakva individua ima za cilj samo da napadne a ne da nauči - da asimiluje sve u skladu sa svojim kognitivnim shemama[8] i da se, po svaku cenu, idolatrijski prilagodi agresivnom ponašajnom modelu koji njemu odgovara u smislu afektiviteta, *ergo,* da na svakom mestu bude značajan po svom razaralačkom podražavanju nasilnog autoriteta!

„On insistira da bude eminentna ličnost, on reskira, u policijskim državama svoju slobodu, pa čak i svoj život, u nekim demokratijama unapređenje ili ređe, čak i posao, a možda, što je najvažnije, reskira da bude izolovan, odbačen od svih“ (From 1980: 58).

Ovaj proces očito primećujemo kada mediji plasiraju surogatni sadržaj koji psihički devastira savremenog konzumenta strastveno ga konformirajući s određenim agresornim modelom, „super zvezdom“, kome on dosledno ostaje pokoran na submisivan način, oponašajući njegove agresivne pulzije[9] u svakoj situaciji i

7 proces suprotan eksploziji, kada se uništavaju objekti time što se „uvlače u same sebe''

8 pijažetanski rečeno

9 bez inhibicija - bez ikakve socijalne i psihičke uzdržívosti

u bilo kom trenutku. Izbegavajući na taj način slobodno delovanje, tone u apsolutnu zavisnost i totalni konformizam gubeći svaki vid autentične intersubjektivnosti i konzistentnog individualiteta - racionalnog pogleda na svet i sebe u svetu! Dalje, preterani konformizam i simbiotička heteronomija ne dozvoljava ovakvoj individui pomak ka „*spasonosnim*“ stanjima introverzije[10], kako bi se ona emotivno, kognitivno, perceptivno povratila u relativno stabilno psihičko funkcionisanje. Popović Ćitić B. i Đurić S. (2009) su u svom radu analizirali empirijske studije o efektima prikaza nasilja u medijima na agresiju i došli do nekoliko zaključaka. Prvo, kratka izloženost prikazima nasilja povećava agresivne misli, agresivne postupke i „uzburkuje“ emocije u kratkom vremenskom periodu. Drugo, ponavljana izloženost medijskom nasilju povećava agresiju i nasilje u dugoročnim terminima, povećava prihvatanje nasilja kao način rešavanja konflikata i razvija stavove i uverenja koja podržavaju agresiju. Empirijskim istraživanjima nije identifikovana grupa (npr. pol, uzrast, tip ličnosti) koja je u potpunosti imuna na efekte medijskog nasilja. Izloženost medijskim prikazima nasilja je postojani i značajni faktor koji povećava rizik da će ispitanici ponašati agresivno, kako u kratkoročnim, tako u dugoročnim terminima (Aronson, Vilson, Arket, 2013).

Medijska moć i agresija savremenog korisnika medija

Recipijent medijskog sadržaja na digitalnoj areni je sklon da svoju emotivnu, kognitivnu, perceptivnu prazninu nadopuni lažnom superiornošću (varljivim osećajem samopouzdanja) i refleksijom agresivnih pulzija[11] - i da tako, veštim zanemarivanjem svojih psihičkih i socijalnih nedostatataka, zapostavi uvid u sopstvenu pogrešivost! Dodatni problem predstavlja to što na Internet platformi recipijent doživljava osećaj moći i važnosti, s obzirom da novi mediji omogućuju svima da učestvuju na javnoj sferi podjednako, sa ili bez kompetencije, odgovarajuće ili ne odgovarajuće profesije za neku temu. Nezavisno od stepena obrazovanja, svako ima pravo na svoj glas i na svoju reč bez obzira na svoju stvarnu podobnost, kreativnost, stručnost! Pojava interneta je dala veliki podsticaj korisniku, on se stavlja u centar zbivanja, jer i on sam može lako postati tvorac nekog materijala ili teksta, stoga lako postati vidljiv učesnik na medijskoj areni.

„Ljudi mogu da razmatraju politička pitanja na uticajan način a da pri tom ne budu političari, vladari, advokati, itd.“ (Džajls, 2011: 151).

Savremeni medijski korisnik sopstvena osećanja straha i nesigurnosti kompenzuje sopstvenim megalomanskim akcijama - grandioznim reakcijama kojima besprekorno „falsifikuje stvarnost“, vremenom, sve je nesposobniji da stvori

10 izbegava introverziju u smislu osvešćenja produktivnim odvajanjem od drugih – osamostaljivanjem; usled emocionalne otupelosti, ovakav pojedinac samo nagonski sledi svoja iracionalna stremljenja (destruirajuće nagone) i ekstremnim konformizmom blokira svoje zdrave rezonske predstave i sprečava proces individuacije! (Jung, 2000)

11 ispoljavanje agresije kao odgovor na neznanje i nemogućnost saznanja

istinitu sliku o sebi i svojoj okolini. Bez agresivnih „katarktičkih" akcija on ne može adekvatno da osmisli, ni jasno, objektivno sebi predstavi ni prošlost, ni sadašnjost, ni budućnost, agresija mu služi kao surogat za nedovoljnu stručnost i intelektualnu nedoraslost!

„Za njega budućnost postaje zemlja koja treba da mu donese naknade. I u njegovom osećanju *manje vrednosti* ponovo se ogleda borbeni stav, a kao kompenzacija za njega važi samo ono što mu zauvek otklanja sadašnji skučen položaj a njega čini moćnim nad svima drugima" (Adler, 1989: 68).

Izvanredno zaključuje Frojd, da se kod takve individue pojavljuje *opreznost*, a kao prirodni inhibitori agresije manifestuju se potisnuti osećaji koji samo prouzrokuju *strah* i *povlačenje*[12] dovodeći je u pripremnu fazu u kojoj se samo povećavaju, obnavljaju duševni potencijali radi dalje agresivne eksteriorizacije:

„Preobražaj nežnosti u mržnju, koji, kao što je poznato, odgovara pretvaranju libidinoznih nagona u strah, što je redovan rezultat procesa potiskivanja" (Frojd, 2016: 303).

Nakon pseudo *pacifističke* faze koja se periodično javlja kod jedinke u toku procesa formiranja agresivnog ponašanja, agresor regresivno rešava intrapsihičke konflikte tako da ga oni opet pokreću na agresivne (re)akcije, te obnavljaju njegove izvorne agresivne, energičke potencijale koje ga usmeravaju ka daljem ugrožavanju sebe i svog okruženja! Medijski sadržaji konstatno prouzrokuju emotivni pritisak kod savremenog konzumenta, stoga je on sve češće u prilici da na flagrantan način udovolji sopstvenim mračnim pobudama – sve više egoističnim, agresivnim, voluntarističkim ponašanjem.[13] Usled lošeg prosuđivanja primalac medijske poruke teži sadržajima koji su mu u prošlosti „doprineli olakšanju i poboljšanju trenutnog duševnog stanja"[14], te se iluzorno umiruje ovakvim spoljnim, površnim stimulansima, inertno vapijući jedino za prvobitnim „osećajem lagodnosti". Vremenom, svojim ne karakternim odlukama on bira „dobro" koje mu je bliže i ako je ono po svojoj vrednosti niže, i (ne) svesno šteteći sebi i sredini, podriva se za dalju opsenu usled svojih raspaljujućih, razuzdanih nagona - olako biva zaveden, sveden za dalju strategiju i manevar lukavog medijskog agensa! Ovakva dezorijentisanost na čitavom intrapsihičkom (mentalnom) nivou, koju smo upravo opisali, podrazumeva snažne agresivne sklonosti savremene individue koje postaju sve zloćudnije, jer se, kako smo upravo opisali, na taj način, recipijent medijskog sadržaja (ne)svesno prepušta volji drugog, i postaje otuđena, omamljena žrtva *alegorijske istine* **(post-truth)**[15]. Konzument kome je

12 Ali ne povlačenje koje bi dovelo do (samo) kritičnog pogleda na svoje postupke i isptivanje svoje pozicije u svetu.

13 „I to je ono što je najtragičnija posledica delovanja ovakve kulture. Ona podgreva agresivnu konkurenciju, u kojoj se ne biraju sredstva da bi se ostvarili željeni ciljevi. Otuda je arogancija (prikrivena agresija) vidljiva i u najsitnijim delovima ljudske egzistencije" (Stanković, 2019: 69).

14 ovde je reč o obmani pojedinca, a ne o istinskom njegovom razvoju

15 *Post-truth* („naknadna istina") - reč koja je proglašena za internacionalnu reč 2016. godine u britanskom „Oksfordskom rečniku". Ova metonimija aludira na post – činjeničnu eru u kojoj su

svest osiromašena, osim na svesnom nivou, postaje deficitaran i degradiran (u smislu psihičkih kapaciteta) i na *nesvesnom* polju ličnosti, stoga se njegova zavedenost, otuđenost odražava na celokupnom imanentno-psihičkom nivou, jer, kao što brilijantno primećuje Jung:

„Odnos svesti prema nesvesnom nije nikakav stabilni odnos, već neprestana razmena i stalno pomeranje sadržaja; jednako kao i svest, i nesvesno ne predstavlja ništa mirujuće i postojano, već nešto živo, koje sa svešću stoji u stalnom dejstvu“ (Jung, 2010: 53).

3. Medijska manipulcija - Frustracijom do agresije

Treći milenijum je u biti izmenio tradicionalnu, folklornu dimenziju medija – novi, etablirani onlajn mediji predstavljaju osveženu verziju retrogradnih prethodnika. Svojim ogromnim uticajem osnažuju procese globalizacije, unifikacije, integracije korisnika društvenih mreža, vlogova, portala, foruma - Interneta uopšte – i u potpunosti opravdavaju Makluanov (*Marshall McLuhan)* pojam „globalnog sela“. Međutim, digitalni mediji obeležavaju i doba participacije, fragmentacije, raskomadane virtuelne stvarnosti - izolovani konzument postaje sve delotvornija karika u informaciono-komunikacionom sistemu, kako smo utvrdili:

„Ovaj element 'gledaočeve moći' doprineo je utisku realnosti koju je stvarao šou - vid demokratije publike, gde je gledalac, a ne tim ljudi iz medija (scenarista, producenata, zvezda) određivao kako će se stvari odvijati“ (Džajls, 2011: 146).

Korisnik novih medija je na raskršću između iluzije i realnosti, virtuelnog života i virtuelne smrti, prozaičnog i magičnog, svesnog i nesvesnog, dodirljivog i nedostižnog – u toj haotičnoj, simulacionoj igri, u nedostatku doživljavanja stvarnosti on se gubi u perceptivno-receptivnom pogledu, i stalno „traži sebe“ u smislu traženja identiteta! Korisnici elektronskih medija su, štaviše, oslobođeni od svojih fizičkih ograničenja, stoga oni i neprestano nastoje da izaberu svoj „pravi“ identitet koji im sve više pruža dok ih sve manje ograničava[16] - na internetu se neprestano i iznova definiše self[17] koji često poprima surove i sirove karakteristike usled uticaja nasilnih sadržaja.

Robert Libert i Robert Baro (Baro, Libert, 1972) uradili su eksperiment posvećen pitanju povećane agresivnosti kod dece izložene gledanju nasilja u medijima. Naime, u kontrolisanim uslovima izložili su jednu grupu dece izuzetno nasilnoj epizodi policijske TV drame, dok je druga grupa dece gledala veoma uzbudljiv, ali nenasilan sportski događaj. Kasnijim spajanjem ove dve grupe dece u zajedničku igru, uvideli su da su deca koja su gledala nasilnu TV dramu iskazala

učesnici u medijskom simulakrumu začarani, i (ne)voljno „inficirani“ spinovanim informacijama, te im je gotovo nemoguće doći do prave istine i realnosti.

16 važna odlika „onlajn identiteta“ jeste da on nema vizuelni karakter

17 Sajberprostor se koristi kao „laboratorija za identitet“ (Džajls, 2011: 194)

značajno više agresije prema saigračima od dece koja su gledala sportski događaj (Aronson, Vilson, Arket, 2013).

Dakle, i sam korisnik medijskih sadržaja (p)ostaje nesvestan ozbiljnosti svojih postupaka, oseća se neodgovornim za svoje destruktivne rezultate i nipodaštava sopstvenu krivicu za svoja zlodela! Da konkretizujemo, savremeni pojedinac jeste u velikoj zabludi da „nemo", pasivno, neutralno, neparticipativno posmatra agresivne modele koji uopšte ne utiču na njega (zvezde na televizijskom programu npr.). U stvari, on nesvesno, predsvesno i svesno, emotivno i kognitivno, bez jasne slike o svom pomućenom identitetu, pounutruje to što posmatra, te docnije usvaja i primenjuje takve agresivne ponašajne obrasce, kako smo i utvrdili[18].

Stoga, Erih From u knjizi „Anatomija ljudske destruktivnosti" eklatantno ukazuje na ovaj krucijalan problem savremenog čoveka. From nam izvanredno pojašnjava riskantnu poziciju savremenog konzumenta koji više ne zna pouzdano koliko je samo njegovo učestvovanje na medijskom prostoru bitno, delotvorno, ali u krajnju ruku i opasno i odgovorno! Naime, From ovu „opasnu igru" metaforično poredi sa mačevanjem: on navodi da u ovoj igri nijedan od obojice takmičara koji sudeluju u rivalstvu nema osećaj da reskira život, jer se oni samo takmiče, čini im se da je to samo igra, a ne, doista, opasan dvoboj koji ih može i životno ugroziti!

„Bitna svojstva televizijskih reklama, u kojima je stvorena atmosfera dovodi do mešanja razlike između fantazije i realnosti i ona pogoduje sugestivnom uticaju 'poruke'. Gledalac 'zna' da upotreba određenog sapuna neće izazvati čarobne promene u njegovom životu, mada istovremeno drugi deo njega veruje da je to tako. Umesto da odluči sta je stvarno, a šta nestvarno, on nastavlja da misli o sumraku nediferenciranja stvarnosti od iluzije" (From, 1980: 87).

Naposletku, u spomenutoj knjizi, lucidno opominje From, da ukoliko dođe do intenziviranja ovakvih (de)stimulativnih medijskih poruka, efekat na izloženog pojedinca jeste sličan kao i u eksperimentu (prostorno i vremenski ograničenim uslovima) - što bi značilo da je ovakva strogo kontrolisana konstelacija za konzumenta vrlo neprirodna i nepovoljna i da se, u većini slučajeva, rađaju *frustracije*[19]*!*

Frustracije izrabljuju nosioca medijske poruke i večito ga ostavljaju polusitim, polubudnim, a pride ga čine zavisnim, agresivnim i naravno, gladnim za ispunjenje novih želja. Frustracije uvek vode nekoj agresiji! (From, 1980).

Dejvid Filips (Philips, 1986) je istraživao dnevne stope ubistva u SAD i pokazao da su one znatno više u nedelji nakon emitovanja finalnog boks meča teške kategorije. Ono što je još značajno za ovo istraživanje je da je pokazano da što je

18 više na strani broj 8

19 Erih From frustraciju definiše na dva značenja: 1) prekidanje neke radnje koja je u toku i koja je usmerena ka nekom cilju. (primer: dečak jede keks, majka ga prekida i ne daje mu da dovrši), 2) negacija težnje ili želje – uskraćivanje (primer: majka ne da dečaku ni da proba keks)

veći publicitet borbe, to je veća i stopa ubistava. Takođe, Filips je pokazao i da je rasa gubitnika meča bila u korelaciji sa rasom ubijenih: nakon što je borbu izgubio belac, javio se porast u broju ubijenih belaca, i obrnuto, nakon što je borbe gubio crnac, javljao se porast u broju ubijenih crnaca.

Još jedan veliki sociolog kulture, sjajno predstavlja sliku i priliku *savremenog stanovnika digitalnog polisa*, tj. njegov stil života – način življenja usled neprestanog i neposrednog uticaja preokupirajućih medijskih sadržaja:

„Kuća-dom postaje ponovo mesto ogromnih psiho-afektivnih ulaganja gde moderna jedinka pokušava da opet pusti koren - da bi imao svoju 'sigurnu kuću'. Ona treba da postane mali raj udobnosti, prijatnosti, ukrašena i lepo uređena kuća. Ona je zatvorena, začaurena, ali se otvara prema svetu zahvaljujući televiziji, koja uspostavlja novu vezu sa svetom, *stvarnu* i *imaginarnu:* od sad se nasilje i agresija preobraćaju u predstavu" (Moren, 1979: 134).

4. Zaključak

Ustanovili smo da novi mediji demasifikacijom, personalizacijom oformljuju sve aktivnijeg pojedinca koji (ne)kritički sudeluje u „novoobrazovanoj medijskoj stvarnosti" u skladu sa sadržajima, stranicama, temama prilagođenim korisnikovim potrebama, željama, interesovanjima. Dakle, savremeni korisnik elektronskih medija jeste stalno izložen medijskim sadržajima - on je stalno uz mobilni telefon, televiziju ili računar (elektronski uređaj) koji postaju njegov neprikosnoveni prozor za „ulazak u svet". Nesumnjivo je da zahvaljujući elektronskim medijima čitava planeta postaje „globalno selo"! [20]

Posredstvom novih kanala, formi, načina, sredstava medijskog komuniciranja, sve veće mogućnosti objavljivanja komentara na Internetu, učesnik u Internet-sazvežđu jeste stalno izložen novim izazovima, saznanjima, nepoznanicama koje ga sve više uvlače u sistem interaktivnog delanja i sve više podstiču na (re) aktivnije učestvovanje, uključujući sve njegove psiho-fizičke potencijale.

„Savremeni način života, 'sa ubrzanjem vremena' i eksplozijom virtuelnog prostora za komunikacije, redefiniše mnoge fundamentelne koncepte koji se tiču ličnosti. Danas se gotovo svi aspekti identiteta, selfa, bliskosti, intimnosti ili zajednice percipiraju, doživljavaju i validiraju na novi način" (Divac Jovanović, Švrakić, 2017: 13).

Važan zaključak je da intelektualne kompetencije, duhovne diferencije, ali i emotivne preferencije konzumenata sve više dolaze do izražaja, i da je mentalna spremnost i kritički, heuristički pristup *virtuelnoj planeti* savremenog korisnika medijskih usluga jako bitan radi njegovog adekvatnog delovanja.[21]

20 kako smo to već razlučili

21 u smislu (ne)agresivnog ponašanja

Utvrdili smo da medijski neobrazovani konzumenti nekritčki pristupaju medijskim sadržajima, i da u eri digitalnih tehnologija svojom intelektualnom i emocionalnom deficitarnošću bivaju često eksploatisani – oni su (ne)svesno manipulisani od strane sajber agensa koji organizovanom propagandnom strategijom plasiraju persuazivne sadržaje, koji ih, kako smo utvrdili, često navode na agresivno ponašanje sa negativnim rezultatima po njih i njihovu okolinu.

Literatura

Alfred A. (1989). *Individualna psihologija*, Imago: Novi Sad

Alfred A. (1989). *O nervoznom karakteru,* Imago: Novi Sad

Aronson Elliot, Timothy D. Wilson, Robin M. Akert (2013). *Socijalna psihologija*, Mate: Beograd

Divac Jovanović M, Švrakić D. (2017). *Granična ličnost i njena različita lica*, Clio: Beograd

Dmitrović, M. (2011). Uticaj televizije, crtanih filmova i kompjuterskih igrica na porast nasilja kod dece. Socijalna misao, 18(3), 45-64.

Djurišić, M. (2015). *Istraživanja agresivnog ponašanja dece i mladih u Srbiji iz ugla istraživača: implikacije za buduća istraživanja,* Beogradska defektološka škola − Belgrade School of Special Education and Rehabilitation Vol. 21, No. 2 (2015), 61-77.

Džajls D. (2011). *Psihologija medija*, Clio: Beograd

Frojd S. (2016). *Kompletan uvod u psihoanalizu*, Nova knjiga plus: Beograd.

From E. (1980). *Anatomija ljudske destruktivnosti*, *Prva knjiga*, Naprijed: Zagreb.

From E. (1980). *Anatomija ljudske destruktivnosti*, *Druga knjiga*, Naprijed: Zagreb.

From E. (1989). *S onu stranu okova iluzije*, Naprijed: Zagreb

Jevtić B., Vasić A., (2015). *Kauzalnost medija* i agresije, The use of the internet and development perspectives, SYNTHESIS, 43-46.

Jung K.G. (2000). *O razvoju ličnosti*, Slovo: Kraljevo.

Moren E. (1979). *Duh vremena II – nekroza,* Izdavačko-grafički zavod: Beograd.

Petković D. (2007). *Uticaj interneta na tradicionalne medije*, u Sitarski, M. i sar. Internet i javna sfera u Srbiji, Beograd: Beogradska otvorena škola, 103-127.

Popović Ćitić, B., & Đurić, S. (2009). *Empirijske studije o povezanosti nasilja u medijima i agresije mladih*. U: D. Radovanović (ur.), Istraživanja u specijalnoj pedagogiji (167-182). Beograd: Fakultet za specijalnu edukaciju i rehabilitaciju.

Stanković O. (2019). *Nikomahova etika i savremeni čovek mase*. Master rad: Filozofski fakultet u Nišu

Stanić, I. (2008). Agresija mladih i njihovo suzbijanje. Pedagoška stvarnost, 54(1-2), 147-163.

Šopenhauer A. (2013). *Parerga* i *paralipomena,* Dereta: Beograd

Izvori sa interneta:

https://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_elektronskim_medijima.html

https://kultivisise.rs/

http://kulturkokoska.rs/ajnstajn-frojd-zasto-rat/

OGNJEN STANKOVIĆ[22]

DOUBT AND FAITH IN HUMAN AGGRESSION – THE RELATION BETWEEN ELECTRONIC MEDIA AND AGGRESSIVE BEHAVIOUR OF MEDIA USERS

Summary

In this work we will be talking about the origin and significance of the importance of aggression, that is to say, about its development in forming aggressive behavior which appears in modern-day users of electronic media. We will examine how and how much media content contributes to the forming of aggressive behavior of recipients of messages conveyed by the media. According to the Electronic Media Regulation from 2016: "Electronic media is the program or the program content of radio and television, as well as the program content available on request via electronic communication networks, and the content of electronic edition." Electronic media are classified as the new media that provide audio-visual media service to the ultimate users who undisturbedly access the content of that media. New media mark the era of participation, fragmentation, and torn virtual reality – a citizen of digital polis becomes a more efficient part of the media arena, thus, their intellectual competencies and psychological delinquencies are more prevalent. The feeling of strength takes over the participants of the media arena, might, and super-acting, and by their increased participation and more apparent reactivity, the responsibility of the users is being increased[23]*. As it is well-known, in the digital era, interaction implies a bigger inclusion of the audience, it allows the expression of reaction and start of new action in the middle more easily, in real-time. (Petkovic, 2007) We will explain the relation between electronic media and the aggressive behavior of media users, in 'the digital era'. In order to define the term aggression more fluidly, in this work we considered the humanistic-individualistic (inferiority complex, will to power…) psychological postulates of Alfred Adler, relying on classical consistent psychoanalytical concepts of Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, and the cultural framework of Erich Fromm, with the intention of analytically representing the way in which a modern consumer becomes an aggressive entity through the influence of the media content. We will strive to determine that media stimulate the forming of fear, the feeling of guilt and frustration that lead the media user to further neurotic, destructive, aggressive, pseudo-relieving reactions, which consequently lead them to accept violence as a frequent, socially acceptable and preferable phenomenon.*

Keywords: *psychoanalysis, aggression, media, mass, neurosis*

22 University Singidunum, The Faculty of Media and Communications, Belgrade, ognjen.stankovic.20201601@fmk.edu.rs

23 In accordance with their more active social role

RONALD FERDINAND GROSSARTH-MATICEK[1]
BOJAN GODINA[2]
MARTIN MATYK[3]

AUTONOMY AND IMAGINATION TRAINING – BASIS OF IMAGINATIVE BEHAVIOR THERAPY

Summary

The development of autonomy training has a long history and three distinct transdisciplinary fields of origin. One is social science research on radicalism, the other comes from health and sport research. This research traditions, developed by Grossarth and collaborators, have been able to show great effects, in addition to their high effectiveness in the field of psychosomatic medicine, prevention or therapy of left or right radicalism and in coaching with top athletes. In the article, the effectiveness of autonomy training is summarized for the first time in this form with empirical data from these three research areas. In the end, besides the topic, the empirically confirmed concept of self-regulation and spirituality will be mentioned.

Keywords: *autonomy training, cancer development, radicalism, sports coaching, spirituality.*

1. General introduction

This article can be understood as a general informational text from the theoretical-historical and philosophical tradition of absolute idealism. It presents problems, goals and results that still seem largely unsolvable and unattainable in modern research, e.g. psychosocial metastasis prophylaxis and the preventive program to reduce radicalism and the death drive, or increase success in top athletes. There are also instructions for participation and training in imaginative behavior therapy with the possibility of training in courses and seminars.

In this work, autonomous imagination training is described (autonomy training), the theoretical basis and implementation are provided, as well as information

1 dr. med. dr. phil. dr. h.c. Ronald Ferdinand Grossarth-Maticek, Professor of Preventive Medizin ECPD, Heidelberg, Germany, ronald.grossarth@gmail.com

2 Seminar Schloss Bogenhofen, Austria & Adventist University Friedensau, Germany, bojan.godina@thh-friedensau.de

3 Personal trainer, vice-European champion, World Cup winner, info@matyk.de

about training seminars and training courses. Special emphasis is placed on the results of randomized empirical studies from different fields.

Two studies were conducted in the field of preventive intervention in oncology. The first study was able to show that multicausal research and preventive imagination training are suitable for metastasis prevention in women with breast cancer and people with bronchial Ca.

The second study looked at the causes and prevention of radicalism, and a third study examined the mental factors behind successful soccer teams.

In the last step, an attempt was made to explain how and why the material world and life on Earth came into being through multi-causal speculations and hypotheses.

2. The autonomy and imagination training

In the Autonomy and Imagination Training, the first step is to identify the individual's unique motivational structure. Thereupon, a therapy or training method suitable for the individual is developed. New, creative behaviors and ideas are activated. The wellbeing, meaning-oriented and humane reorganization of behavior plays a major role in this process. Autonomous Imagination Training is an effective form of modern, interactive, cognitive behavioral therapy. It was developed in close cooperation with Prof. Helm Stierlin, one of the founders of systemic psychotherapy; Prof. Hans-Jürgen Eysenck, the founder of behavioral Therapy; Prof. Jan Bastiaans and the former president of the International Society of Psychosomatic Medicine; Prof. Hans Schäfer, the founder of German social medicine; Priv. Dr. Hermann Vetter, one of the leading philosophers of science at the Universities of Mannheim and Heidelberg; and the epidemiologist Prof. Rainer Frentzel-Beyme. Numerous original international articles and textbooks have been published by medical and psychological publishers.[4] The empirical results of the autonomous imagination training have been highly appreciated by the above mentioned cooperation partners. In this brief description the central method and the most important results will be presented.

In autonomy training, autonomous object relations are aimed at and the reduction of dependencies with negatively experienced consequences. In imagination training, assumptions, beliefs and ideas are defined, the activation of which should have positive consequences. This is called a believed imagination. Imaginations that cause negative experiences are also reduced.

In this work, the principles of absolute idealism are also presented, for example, to ask how the material world is. Also the interactive self-regulation in its effects on health and disease.

4 For an overview of chronic illness, psychosocial factors, psychotherapy, and autonomy training, see Grossarth-Maticek et al. 1984; 1990; 1991; 1997 and Grossarth 2000; 2003; 2008.

3. Execution

In autonomy training, object autonomy that emphasizes pleasure and provides security is achieved by activating problem-solving imaginations. We are talking about autonomous imagination training. First, the person reports about their problems and attractive goals. A detailed briefing follows. The trainer then reports on his hypotheses. The positive point is reached when the trainer's opinion largely coincides with the person's self-observation. The trainer then develops behavioral methods from the area of autonomy and imagination training. Again the person is asked whether they agree with the trainer's assumptions and in which areas they take different positions. Then creative solutions are sought. If broad agreement is found, then we talk about the training point.

Imagination training involves communicating an imagination with positive expectations. Then the person imagines an anticipation of the expected positive consequences. After the training, the person reports on the positive or negative consequences that have occurred. The third step is to observe the long-term consequences. The person is asked to continue observing the training effects and - if necessary - to correct them creatively.

4. Studies and results

Studies were conducted in three areas:

4.1. Preventive intervention oncology

Interactive carcinogenesis: Three summarized variables determine carcinogenesis: 1- Sum of Interacting Risk Factors (=A), Intensity of Risk Factors (A1) and Sum of Psychosomatic Risk Factors = A3.

Cancer is the sum of the interactive function of family disposition + exposure to carcinogens (cigarettes, asbestos, etc.) + chronic and acute inflammation without fever + traumatizing loss of symbiotic relationships of existential importance + permanent use of sedatives + experiences of alienation + chronic toleration of negative objects + Hyperarousal-inhibition spiral + dominance of emotional pain with reduction of physical pain + high difference between minimum (in depression) and maximum (in manic phases) of total cholesterol + chronic exhaustion + blocked self-regulation + negatively experienced distorted images + altruistic behavior and negative difference in pleasure (feelings of displeasure are more pronounced than pleasure and security). Cancer is Stimulated by the Intensity of Risk Factors (A1).

The risk of cancer is increased by the effect of specific additional variables (A2).

The risk of developing cancer is increased by the effects of specific psychosomatic variables (A3). see table B.

Metastases develop in cancer patients after severe shock experiences with sustained depressive blockage of life motivation. In this state, unicellular functions are activated. These separate themselves from the complex cellular interactions (e.g. by migrating through blood vessels and depositing as metastases in different organs).

In the autonomy training, the reduction of the traumatic shock experiences and the pleasurable life motivation are activated in the hope that the complex cellular interaction will be activated and the individual, metastasizing activity will be blocked.

The empirical and experimental results confirm the hypothesis.

Table A - *The effectiveness of autonomous imagery training for metastasis prophylaxis: Heidelberg prospective intervention study: 1973 to 1980.*

Autonomous imagination training and control group	N =	Average survival time (from diagnosis to death)
Autonomous + imagination training in metastatic breast cancer		
training group	64	4.7 years
control group	63	2.1 years
Autonomous Imagination Training in Cancer Patients with Non-Small Cell Bronchial Ca		Occurrence of metastases two years after cancer diagnosis
training group	73	6 persons
control group	75	29 people

The results show that the autonomous imagery training achieved a significant reduction in metastasis in bronchial CA and a prolongation of life in metastatic breast cancer.

Carcinogenesis and Prevention

Cancer development is a multicausal phenomenon. A prediction was made possible in our studies by the interaction of four pooled variables:

1- 30 Psychophysical Risk Factors (A)

2- High intensity in the expression of the 30 psychophysical variables (A1)

3- 15 additional risk factors for 15 individual types of cancer (A2)

4- 3 psychosomatic variables (A3).

Table B shows the results.

Table B - *Carcinogenesis and Prevention*

Cancer mortality	Cancer	Cardiovascular	Durable and healthy	All in all N =
(A) The sum of all ca cancer questionnaire variables more pronounced than all longevity and cardiovascular variables. Each variable = 1 point	53 (44,9%)	40 (33,9%)	25 (21,2%)	118
(A1) All variables of the cancer questionnaire with intensively pronounced =2 points	66 (55,9%)	33 (27,9%)	19 (16,1%)	118
(A2) One additional variable = 1 point, 2 additional variables = 2 points, all additional variables = 5 points.	72 (64,8%)	25 (22,7%)	14 (12,7%)	111
(A3) one additional variable =5 points, 2 additional variables =10 points All additional variables=15 points.	78 (61,9%)	36 (21,6%)	12 (9,5%)	126
A+A1+A2+A3 (sum of Cancer Questionnaire is greater than sum of Longevity and Cardiovascular) Optimum Score=306 A=27+A1=54+A2=75+A3=150	92 (83,6%)	13 (14,1%)	5 (4,5%)	110
No A+A1+A2+A3 applicable. The sum of the cancer questionnaire is smaller than the sum of longevity and cardiovascular system.	18 (12,8%)	72 (48,6%)	58 (39,2%)	148

The results show that the best predictions of cancer have the combination of A+A1+A2+A3.

Table C - *Randomized experiment on the prevention of cancer and bronchial carcinoma (additional variable K1). Heidelberg prospective intervention study 1977 to 2007.*

Rando-mized Experi-ment	N =	Ca	Br. Ca	Cardio-vascular. diagnsis	Long-alive	Other reason	Not to inve-stigate	Re-fused	All in all rand-omized N =
autonomy training (A1+A2/ K1+A3)	563	102 18,1 %	40 7,1 %	73	177 31,4 %	46	59	66	700
control group (A1+A2/ K1+A3)	628	261 41,6 %	139 22,1 %	69	31 4,9 %	82	26	20	700

The results show that autonomous imagery training achieves significant cancer reduction in individuals at highest risk for cancer and for bronchial cavities.

4.2. Autonomous imagery training and the success by football training (soccer players)[5]

First, an inventory is made of the main problems in the team over the past 12 months (e.g. high insecurity, poor self-confidence).

This is followed by detailed discussions with the individual players and the coach. Then specific imaginative steps are defined and trained (e.g. intensifying the idea that a goal will be scored after every shot). The positive consequences are anticipated. After training, the effects will be registered in the upcoming games. The certainty of victory is also trained imaginarily (e.g. the idea: If the opponent becomes strong, we are even stronger).

Four national league teams, 3 second division teams and two regional league teams aged between one and one and a half years were trained and observed. The following table shows the results:

5 Grossarth-Maticek, R., Eysenck, H. J., Rieder, H., & Rakic, L. (1990). Psychological factors as determinants of success in football and boxing: The effects of behaviour therapy. *International Journal of Sport Psychology, 21*(3), 237–255.

Table D

	N = player	victories	draw	lost
Autonomous imagination training	127	81 (64,7 %)	30 (23,6 %)	16 (14,8 %)
control group	128	47 (36,7 %)	61 (47,6 %)	20 (15,6%)

Table D: The results show that autonomous imagination training increases the number of victories. The control groups were selected by being one position higher or lower on the table compared to the previous season.

4.3. Radicalism - causes and prevention

Grossarth published basic social science studies as early as the 1970s.[6] All forms of political and religious radicalism have the following characteristics:

1) strong polarization in the interpersonal area as love and hate, like and dislike,
2) urge to destroy the opponent[7]
3) completed act of annihilation. In the process, one's own hate-oriented death wish will arise as an urge to self-destruction. This is followed by an urge to self-destruct. A hate-oriented death tendency towards oneself develops. Consciously or unconsciously, one's own death for the destruction of the opponent is accepted or tolerated, e.g. as ignorance of the dangers of nuclear war. The motivation for this death tendency is independent of the justification or unjustification of the arguments. In any case, the death drive (Sigmund Freud) of the radicals posed a serious threat to civilization. If the radical becomes aware of the urge to self-destruction, then about 80% of radical behavior ends in a weakened form, e.g. radical liberalism.
4) There is a tendency to annex e.g. his territories or possessions to the political opponent.
5) Discrepancy between social claims to power and reputation and low performance (e.g. due to belonging to a strong group with high claims to performance and the feeling of being inferior to competitors).
6) The opponent's need for annihilation as a condition for personal and collective liberation.
7) Transforming feelings of inferiority into certainty of victory.
8) Lack of tendency to achieve attractive goals outside of the radical annihilation tendency.
9) Nationalist claims to territorial conquest.
10) Extreme need for protection of one's own and extreme hatred of the foreign.

6 Grossarth-Maticek 1974, 1975, 1975.
7 See also Grossarth-Maticek 2003, S. 141-144.

11) Sexual same-sex impotence with simultaneous latent homosexual tendencies. (fear of same-sex bonding)

12) Strong reluctance to meet expectations at the relationship level.

13) Extreme grief after the loss of a key object (e.g. after the death of the mother).

14) Atheistic attitude with feelings of hatred towards the idea of God.

15) Extreme, lustful imagination through the realization of an idealized empire in which all individual and social goals are fulfilled.

16) Need for an omnipotent leader who is unquestioningly credited with knowing how to achieve the overall goal and who is therefore absolutely trusted.

Results: From 365 radical minded people from different countries (e.g. Federal Republic of Germany, Yugoslavia at war, radical supporters of the attack on Ukraine), 312 (85.5%) showed all variables of radicalism. Of 382 Democrats, 22 people (5.7%) showed all variables of radicalism. Radical people give up their radicalism if, as an alternative behavior after distancing themselves based on the research results, they also develop a central imaginative behavior (e.g. through meditation, joining a democratic group, etc.). This is an ideal form of radicalism prevention, in the:

a) the research results are communicated (see above),

b) an alternative behavior of the highest emotional importance is activated.

Two years after the first survey, 180 of 312 radically inclined people experienced a strong urge to self-destruction and negative consequences from radicalism. In the follow-up examination after 3 years, 161 people (89.6%) from this group stated that they had given up their radical political activities. In the remaining group of 132 radicals without negative consequences and without the urge to destroy themselves, only 9 people (6.8%) gave up their radical activity at the follow-up examination after 3 years. The connection between negatively experienced consequences of radicalism and the reduction in radical activity is obvious.

An important method of preventing radicalism is the dialectical registration of radical theses and antitheses, so that radicals feel that they are taken seriously and that answers are expected of them. By being willing to provide answers, the radicals reduce their radicality. When radicals are aggressively negated, radicalism is amplified to the point of being ready to use atomic bombs.

Database n= radicals: Former Yugoslavia= Serbia 305 people, Croatia 102 people, Federal Republic of Germany 405 people, Russia+ Hungary+ Israel= 123 people. Radical Putin supporters 39 people. Control groups of democrats Total radicals (former Yugoslavia: Serbia 299 people, Croatia 122 people, Federal Republic of Germany 406 people and democratic opponents of Putin 48 people). A total of 935 radicals (93.6%) of which 866 (92.6%) radicals answered all criteria of the radical measurement instruments.

Antiradical Democrats 875 people answer all the criteria of radicalism 21 people (2.4%).

The question arises how long after the training did the radicals change their political behavior towards democracy?

A first evaluation of 12 people shows that 11 people gave up their radical behavior for more than 10 years. A further 306 evaluations of radical people are still pending. In the case of persons who have already died, the relatives should be interviewed (e.g. the children).

Radicalism research is also extremely relevant to antisemitism research.

Of 325 extremely anti-Semites, 297 people (91.4%) answered all questions in the catalog of questionnaires on radicalism with "yes", while only 16 people (3.9%) of 408 people with democratic attitudes answered all questions in the catalog on radicalism in the affirmative.

112 radical individuals with extreme anti-Semitism were confronted with the results. After 3 years of follow-up, only 25 (22.3%) of this group were still anti-Semitic.

The confrontation of the radical with the research results is the ideal public prevention and thus of central political importance.

Summary:

The results are of great social relevance:

a) Specification of conditions for reducing radicalism: If radical people take note of the research results on the cause of radicalism, then they reduce their radicalism significantly (91.7%). The method is suitable for public prevention of radicalism.

b) Autonomous imagination training is suitable for effective prevention of cancer and metastasis prophylaxis.

c) Autonomous imagination training is suitable for effective prevention of addictive behaviour.

d) Autonomous imagination training stimulates winning behavior in soccer.

e) Specification of conditions for healthy longevity

The results of these studies on radicalism reduction or prevention, or the epidemiological studies with the clinical interventions in cancer patients (autonomy training), or the sports applications, have caused great interest worldwide among some of the top researchers since the 70s. Many, such as the psychologist Prof. H.J. Eysenck, who was most cited in the 80's, have contributed very intensively, published and written numerous expert reports on this ground-breaking research.

Finally, a statement by Prof. Dr. med. dr. h.c. Hans Schäfer, University of Heidelberg, the founder of German social medicine, who summarized the following after consultation with several experts. The experts were:

- Prof. Hans J. Eysenck, founder of behavioral therapy
- Prof. Jan Bastiaans, president of the World Organization for Psychosomatics
- Prof. Helm Stierlin, German family researcher
- Prof. Dusan Kanazier, president of the Serbian Academy of Science and Art

- Prof. Gotthard Schettler, director of the Clinic for Internal Medicine at the University of Heidelberg
- Prof. Charly Spielberger, president of the American Psychological Association
- Prof. Georg Freeman Solomon, pioneer in the development of the field of brain, behavior and immunity

Prof. H. Schäfer: "In terms of its social significance, I would compare the work of Grossarth-Maticek with Hegel, Goethe, Einstein or Heisenberg. It is already a great achievement to show that complex systems are emotionally and cognitively controlled and that individual activity interacts with physical factors and social structures and thus causes phenomena that we deal with on a daily basis. GM gives modern civilization the message that the self-activity shaping individual and social conditions is at least as important a factor as the conditions found in economics, politics, physiology and genetics. An even higher merit of Grossarth-Maticek is,that the individual, problem-solving, health-preserving self-activity can be controlled by health therapy. By changing the emotional-cognitive control, socio-psychobiological control systems change. Such a finding needs to be integrated into modern medicine and society, although it is currently diametrically opposed to the passivity-producing dependency-producing culture. This is simply because it meets functional and societal needs.

I hate to use the word 'brilliant' and will not use it in judging Grossarth's work. But if this designation had to be attributed to an interdisciplinary scientist working in international social research, then I would not hesitate and give it to Grossarth-Maticek."[8]

5. Materialism, absolute spirit, spirituality and spontaneous God relationship.

The Heidelberg Prospective Intervention Study of Disease Development and Health Research includes a database of 35000 healthy people and 10000 cancer patients. The unique worldwide was that Grossarth's method design systematically examined all three entities: 1. somatic factors, 2. psychosocial factors and 3. spiritual Factors. In part, up to 190 factors were systematically surveyed and evaluated in their changing effects after 10, 20, or even up to 50 years thereafter. This means that one could see which lifestyle with which psychosocial and spiritual attitudes lead to which results. This systemic-final design is absolutely unique to date and can capture the importance of individual factors in their interaction with unprecedented accuracy.[9] Grossarth's epidemiological long-term studies have consistently shown that a spontaneous loving God relationship, empirically, shows the greatest health effects as a single factor and also the greatest synergistic effects in the interactions.

8 Foreword to "Synergetic Preventive Medicine" R. Grossarth-Maticek, Springer Verlag 2008
9 Nagano & Godina 2019

Because this large database also allowed subgroups to be formed with only a single positive factor, it was possible to measure the effect size of individual positive factors. For example, it could be seen that in people with only good Genetics, only about 5% of those studied were alive after 20 years in 1993. However, among those examined who lived only the spontaneous positive-loving God relationship, 12% were still alive (bar 12). As a single factor and as the strongest synergetic factor (bar) could be empirically proven.

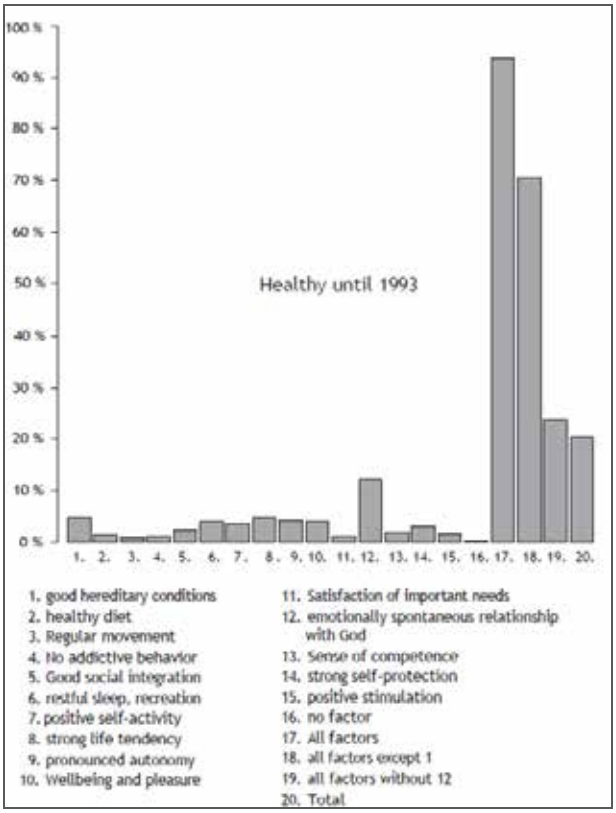


Table E: Long-term study of the effect of individual positive factors and their synergistic effects[10]

These results amazed not only his atheistic statisticians and other contributing medical and social scientists. These findings showed that the human being must be programmed for a positive God-relationship, because it positively influences the whole health system in its interactions.[11]

10 Grossarth-Maticek 1999, 110.
11 Grossarth-Maticek 2008, 208-2010.

Grossarth describes the philosophical trend presented here as absolute idealism. Priority is given to the spiritual effects, while material existence appears as a consequence of the absolute spirit, spirit and matter interact meaningfully. Thus appears the emergence of matter through transmutation of the universal energy of the Absolute Spirit.

The materialistic explanation refers to the big bang, in which the entire cosmos was infinitely small at the beginning and which expanded endlessly in the big bang. This theory contradicts logical reason.

Grossarth's theory assumes the transformation of the universal energy of absolute spirit into programmed matter and programmed life. In this context we speak of the spiritual big bang. A retransformation from the material world to spiritual existence is also assumed. Matter is programmed in the spiritual big bang in order to realize the programs in the future.

The transformation of absolute spiritual potency into material life is sense-driven in order to give space to the divine, human and satanic effects. The different behaviors become visible. The Absolute Spirit appears as an attribute of God oriented toward a loving relationship with the material and living world. The material and living world is inclined to the loving Absolute Spirit and receptive to its imaginations.

Satan is in the Bible the absolute anti-godly negation and the absolute negation of human attachment to the Absolute Spirit. Satan himself wants to become God (see in the Bible: Isaiah 14; Ezekiel 28; Matthew 4:8-10). This is absolutely impossible. Because of this, Satan's self-destruction is inevitable. Humanity has two options:

a) To submit to the satanic seduction and to orientate oneself completely to material needs, ignoring the powers of the Absolute Spirit.

b) Lovingly orienting oneself to the Absolute Spirit and lovingly recognizing it.

A close loving relationship between God and man is assumed, which has a happiness-generating effect both for the individual and for God.

A God-centered person is happy and feels more vital energy than an atheist-leaning person. We were able to show this through empirical studies also on health and disease development.[12] It is assumed that the backward development of the material world in spiritual existences can also be the basis for eternal life.

Summary: The following elements play a role in Grossarth's theory of the origin of the material and living world (the absolute idealistic philosophy):

1. The Absolute Spirit (God) is conceived as the integration of Absolute Love, Absolute Information and Absolute Effect.
2. The Universal Cosmic Energy is the energy of the Absolute Spirit.
3. The Absolute Spirit effects the programmed transformation of spiritual energy into material and living existences.

12 Grossarth-Maticek 1999, S. 110.

4. The energy of the Absolute Mind is receptive to the Imaginations of the Absolute Mind, e.g. towards transformation.

5. The material and living world came into being in the Spiritual Creation, in which all programs for different functions are designed objects and developments.

6. The material and living beings are given a space on the habitable earth for the realization of the spiritual attributes of God, man and Satan.

7. After a spiritual clarification has taken place between God, man and Satan, there is a reverse transformation in which the material existences are transformed into the spiritual dimensions.

8. When there is great, loving agreement between God and man, the basis for eternal spiritual life arises.

6. Interactive self-regulation as a health factor

By self-regulation we mean any individual and social activity that leads to pleasure, well-being, security and human fulfillment. Good self-regulation manifests itself in different areas of life but also in a final, resulting form. The ability to self-regulate can be blocked in key areas with serious health effects, e.g. (with chronic failure, cigarette smoking with significant physical effects).

Interactive self-regulation is stimulated by activating the autonomous object relationship and redesigning it through imagination.

7. Further topics and research results

1.Studies on addiction reduction (cigarettes, alcohol, binge eating, drugs)

2.After selecting the types of addiction, individual or group training follows

3.Training methods: Pleasure-focused abstinence, pleasure-focused autonomy through redesigning communication, alternative imaginations.

4.Recording of short- and long-term effects of the training.

The results show that after one year all forms of addiction have been significantly reduced and that the training is well suited for use in the general population.

Reduction of a personal problem and achievement of attractive goals.

1.People report their main problem that they have not been able to solve for more than 5 years.

2.People report the attractive goals that they have not been able to achieve for more than 5 years.

3.The autonomy-imagination training is used in two-week seminars.

In the one-year follow-up, the results show that the trained group reported achieving their attractive goals and solving their problem significantly more often than the control group.

Further, publicly controlled studies to verify the effectiveness of autonomous imagery training.

New replication studies should be controlled by scientists or mass media, e.g. in the mental training of football teams that are in last place on the table or the control of the effects of achieving attractive goals with blocked problem solving or multiple addiction reduction (cigarette alcohol, binge eating). The control can also be carried out on television. First the training system is presented and then the practical implementation. The effects are publicly published three months after the training.

8. Current courses and training for autonomy training.

Grossarth-Maticek, Bojan Godina and Martin Matyk continue to offer training courses for autonomy trainers.[13] The autonomy training courses, planned for 20 participants, can be booked for one, two or three weekends (each from Friday afternoon to Sunday). These courses are pre- and post-processed through online meetings, modern e-learning opportunities, and supervision opportunities. Addressed are people who either have a professional goal, such as soccer teams and coaches, caregivers and therapists of cancer patients, professionals interested in the origins and prevention of radicalism, and interested lay people who want to solve a personal problem.

The fees serve to continue and evaluate the studies that have not yet been completed.

In the courses, the procedure and the practical application of autonomous imagination training are demonstrated. Likewise the theoretical basis of the method.

In the training seminars (maximum 15 participants):

a) The theoretical and methodological foundations presented as multicausal research and randomized studies to prove causal relationships.

b) Presentation of the previous results from multicausal, prospective cause research and prevention.

c) Demonstration of the autonomous imagination method on voluntary participants.

d) Mutual supervision of two participants.

e) Discussion of open questions of the participants, e.g. theoretical basics, practical procedure.

f) Final examination and handing over of the diploma.

Registration for participation in courses:

a) at a weekend seminar (Fri. 4 p.m., Sat. 10 a.m. to 6 p.m., Sun. 10 a.m. to 4 p.m.)

b) in training courses for autonomy trainers: 3 weekend seminar.

13 https://www.ealw.at/; https://krebs-chancen.de/.

9. Diplomas and job opportunities

The training in autonomy requires at least six weekend courses, including personal supervision. After the training, each person receives a diploma as an autonomy trainer. The trained autonomy trainers can determine their own field of work, e.g. B. in the care of football teams or cancer patients.

The self-selected field of work is communicated to the trainer and included in the examination.

10. Summary

The use of autonomy training in the Heidelberg epidemiological studies as well as in the prevention of radicalism and in mental sports training show that autonomy training is a highly effective mental training or short-term therapeutic measure, which unfortunately is known only to a few experts and practitioners. Often in medicine and behavioral sciences we see a hasty application of methods that are still under-researched. In the case of autnomy training, the situation appears to be reversed. The empirical data, based on decades of research data (since the 70's) and the interdisciplinary expert opinions are diametrically opposed to the training and application practice. The intention of the authors is that the multidisciplinary findings presented here will lead to a wider application in education and practice of autonomy training.

Literature

Introductory literature:

Grossarth-Maticek, R.: "Autonomy Training". Berlin: de Gruyter, 2000.
Grossarth-Maticek, R.: "Self-regulation, autonomy and health". Berlin: de Gruyter, 2003
Grossarth-Maticek, R.: "Synergetic preventive medicine - research strategies for health". Heidelberg: Springer Verlag, 2008.
Nagano, J.; Godina, B.: Paradigm shift in the study of health and disease development
Selected Scientific Articles on Psychosocial Interaction in Chronic Illnesses. Heidelberg: Springer Verlag, 2018.

Selection of scientific articles on psychosocial, psychotherapeutic intervention studies (autonomy training) in chronic diseases:

Grossarth-Maticek R, Schmidt P, Veter H, Arndt S: Psychotherapy research in oncology. In: *Health Care and Human Behaviour*, edited by Steptoe A, Mathews A, London: Academic Press (Harcourt Brace Jovanovich, New York), 1984
Grossarth-Maticek, R.; Eysenck, H. J.: Prophylactic effects of psychoanalysis on cancer-prone and coronary heart diease-prone probands, as compared with control groups and behaviour therapy groups. Journal of Behaviour Therapy and Experimental Psychiatry 21 (1990), 91-99.
Grossarth-Maticek, R.; Eysenck, H. J.: Prevalence and etiology of psychological problems in cancer patients. In A. Seva et al. (eds.), The European Handbook of Psychotherapy and Mental Health. Vol. II, 1392-1396. Barcelona: Athropos 1991.
Grossarth-Maticek, R., Eysenck, H. J.; Pfeifer, A.; Schmidt, P.; Koppel, G.: The specific action of different personality risk factors on cancer of the breast, cervix, corpus uteri and other types of cancer: A prospective investigation. Person. individ. Diff. Vol. 23, No. 6 (1997), 649-960.

Introductory works on radicalism research:

Grossarth-Maticek, R. Revolution der Gestörten? Motivationsstrukturen, Ideologien und Konflikte bei politisch engagierten Studenten. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1975.
Grossarth-Maticek, R. Anfänge Anarchistischer Gewaltbereitschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Bonn: Hohwacht, 1975.

Appendix

Variable catalog for cancer prediction

Variable 1: Traumatizing pain-producing break-up, disruption, loss of a symbiotic relationship of existential importance.

Question: Have you experienced a painful breakup, disruption, or loss of a very close relationship?

Yes No?

Variable 2: Chronically enduring conditions and behavior with negatively experienced consequences in anticipation of positive consequences.

Question: Do you regularly put up with negative experiences and behaviors of certain people in anticipation of positive consequences?

Yes No?

Variable 3: Blocked redesign of communication to achieve positive effects.

Question: Do you feel prevented or blocked from aligning your behavior and your communication in such a way that you achieve positive states?

Yes No?

Variable 4: Familial predisposition to cancer in lineage and in siblings and blood relatives.

Question: Have you had cancer in your family in a straight line (both parents and grandparents).

Yes No?

Variable 5: Chronic inflammation

Question: Do you suffer from chronic inflammation of certain organs?

Yes No?

Variable 6: Fever

Question: In the last 30 years, do you have any recollections of a fever lasting several days and higher than 38 degrees C?

Yes No?

Variable 7: cigarette smoking daily

Question: Do you smoke cigarettes regularly?

Yes No?

Variable 8: Contact with carcinogenic substances and effects (e.g. intensive sun exposure, regular driving, handling carcinogenic chemicals such as asbestos)?

Question: Do you have intensive contact with one or more risk factors for cancer (e.g. heavy cigarette smoking, regular alcohol consumption, frequent exposure to the sun, occupational contact with asbestos, frequent driving, intensive contact with car exhaust fumes, etc.).

Yes No?

Variable 9: Alcohol consumption

Question: Do you drink alcoholic beverages?

Yes No?

Variable 10: Sedatives (sedatives, sleeping pills and painkillers)

Question: Do you take sedatives?

Yes No?

Variable 11: Chronic Alienation

Question: Do you often feel so distant from your important fellow human beings that you cannot directly, spontaneously experience or reach them?

Yes No?

Variable 12: Altruism
Question: Do you tend to neglect yourself?
Yes No?

Variable 13: Exposing behaviour
Question: Do you show hardness towards yourself (e.g. by ignoring symptoms of illness, excessive demands, environmental hazards, etc.)
Yes No?

Variable 14: High emotional sensitivity and low physical pain
Question: Do you suffer more sensitively to negative feelings than to physical pain? H. do you tolerate physical pain better than negative feelings?
Yes No?

Variable 15: Chronic viral infections (e.g. genital warts, herpes zoster, viral flu, hepatitis, shingles, etc.).
Question: Have you had chronic, recurring viral infections?
Yes No?

Variable 16: High difference between minimum and maximum in total cholesterol.
Question: Have you (at the direction of the project manager) found large differences between the maximum (in the normal state) and minimum (in the case of depressive states) of total cholesterol in multiple measurements?
Yes No?

Variable 17: Physical injuries, one-sided stress.
Question: Have you had serious physical injuries (due to falls, blows) or one-sided stress, e.g. B. when cycling?
Yes No?

Variable 18: Multiple depressions.
Question: Do you repeatedly experience depressive states that reinforce each other, e.g. B. through excessive demands, rejection, loss, so that hopelessness and inner despair set in?
Yes No?

Variable 19: Suffering from unfulfilled expectations.
Question: Do you suffer from unfulfilled expectations of rejecting people who are of central importance to you?
Yes No?

Variables 20: Seek harmony
Question: Do you strive for harmony with important people in all life situations, even if they behave negatively towards you?
Yes No?

Variable 21: Distorted images in the experience (fragments taken out of context)
Question: I often experience incoherent distortions (e.g. I don't ascribe appropriate meanings to situations).
Yes No?

Variable 22: Overacidification of the organism (e.g. sour feelings in the stomach)?
Question: My body is often acidic, e.g. due to malnutrition.
Yes No?

Variables 23: Hyperarousal-inhibiting spiral (overarousal is followed by intense and prolonged inhibition)
Question: I react to the smallest events with inner inhibitions, e.g. depression.
Yes No?

Variables 24: Inhibited Lust; The appearance of feelings of pleasure is followed by intense inhibition
Question: Inhibited in the search for pleasure in different areas of life, marked inhibition follows the slightest pleasure experience.
Yes No?

Variables 25: Unstimulated, listless routine in working life
Question: In my working life, I often feel stuck in a listless routine.
Yes No?

Variables 26: Altruistic work to the point of exhaustion
Question: I often work to the point of exhaustion for other people or specific objectives.
Yes No?

Variables 27: Attacks and injuries are followed by inhibition and depression
Question: When I am attacked/hurt, I regularly react with inner self-consciousness without the ability to successfully deal with the situation.
Yes No?

Evaluation:
The more pronounced the “yes” answers, the greater the cancer mortality:
e.g. cancer mortality n = 617 average score 22.6 (number of “yes” answers).
mortality from cardiovascular diseases n= 718,
average score 8.2
Durable and healthy n=405, average score 3.0

RONALD FERDINAND GROSSARTH-MATICEK[14]
BOJAN GODINA[15]
MARTIN MATYK[16]

TRENING AUTONOMIJE I IMAGINACIJE – OSNOVA TERAPIJE IMAGINATIVNOG PONAŠANJA

Rezime

Razvoj obuke za autonomiju (nem. Autonomietraining) ima dugu istoriju i tri različita transdisciplinarna polja porekla. Prvo je istraživanje društvenih nauka o radikalizmu, drugo dolazi iz istraživanja zdravlja, a treće iz sporta. Ova istraživačka tradicija, koju su razvili Grossarth i saradnici, pokazala je odlične efekte, pored visoke efikasnosti u oblasti psihosomatske medicine, prevencije ili terapije levog ili desnog radikalizma, tako i u treniranju sa vrhunskim sportistima. U članku je po prvi put u ovom obliku sumirana efikasnost treninga autonomije sa empirijskim podacima iz pomenute tri oblasti istraživanja. Na kraju, prikazan je empirijski potvrđen koncept samoregulacije i duhovnosti.

Ključne reči: *trening autonomije, razvoj raka, radikalizam, sportski koučing, duhovnost.*

14 Profesor preventivne medicine ECPD, Hajdelberg, Nemačka, ronald.grossarth@gmail.com

15 Seminar Schloss Bogenhofen, Austrija & Adventistički Univerzitet Friedensau, Nemačka, bojan.godina@thh-friedensau.de

16 Lični trener, vice-šampion Evrope, osvajač svetskih kupova, info@matyk.de

SNEŽANA JOKSIMOVIĆ[1]

NEPOTPUNO ZNANJE I NEOSNOVANA UVERENJA KAO IZVOR PREDRASUDA

Rezime

Pod predrasudama se podrazumeva odnos prema različitim pojavama, objektima i osobama, zasnovan na neopravdanim generalizacijama i emocionalno obojenim uverenjima. Predrasude mogu biti pozitivne i negativne, ali zbog svog nepovoljnog delovanja negativne predrasude izazivaju veću pažnju. Stereotipi, koji čine kognitivnu komponentu predrasuda, predstavljaju uprošćene, krute i često netačne predstave o pojedincima i grupama i njihova funkcija je racionalizacija (opravdanje) predrasuda. Osim rasnih, verskih i etničkih predrasuda, koje su najčešći predmet proučavanja, predrasude se ispoljavaju i prema pripadnicima određenih zanimanja, stanovnicima pojedinih naselja, osobama sa posebnim potrebama, duševnim i drugim bolesnicima, običajima i načinu života pojedinaca i grupa. Izvori predrasuda su brojni i složeni, poput društveno-ekonomskih i kulturoloških faktora, ličnih osobina pojedinaca, kao i određenih saznanja i neposrednog iskustva u vezi sa predmetom predrasuda. Pažnja je u ovom radu usmerena ka nepotpunim znanjima i pogrešnim uverenjima koja doprinose javljanju predrasuda, pri čemu se ne mogu zanemariti širi uzroci koji uslovljavaju javljanje predrasuda. Jedan od važnih načina prevencije i otklanjanja predrasuda je sticanje tačnih znanja i menjanje pogrešnih uverenja o osobama koje su predmet predrasuda.

Ključne reči: *predrasude, stereotipi, uverenja, nepotpuno znanje, diskriminacija.*

Predrasude su pozitivni ili negativni stavovi prema različitim pojavama, objektima ili osobama, zasnovani na neopravdanim generalizacijama i emocionalno obojenim uverenjima. Predrasude nisu zasnovane na činjeničkim i logičkim argumentima, praćene su emocijama i otporne su na promene. Predrasude kao vrste stavova sadrže sve tri komponente stava: kognitivnu, emocionalnu i konativnu. Kognitivna komponenta obuhvata shvatanja i znanja o objektima prema kojima se ima stav, ali ta znanja mogu biti veoma uska, nepotpuna pa i pogrešna, što je naročito izraženo kad je reč o predrasudama. Kognitivna komponenta predrasuda obuhvata mišljenje o pripadnicima pojedinih grupa i njihovim osobinama. Stereotipi, koji čine kognitivnu komponentu predrasuda, predstavljaju uprošćene, krute i često netačne predstave o pojedincima i grupama. Emocionalna komponenta označava odnos prema osobama i pojavama prema kojima postoji

1 Institut za pedagoška istraživanja, Beograd, naučni savetnik u penziji, snezaj@eunet.rs

stav, koji se ispoljava kao simpatija ili antipatija, prihvatanje ili odbacivanje, ljubav ili mržnja, poštovanje ili prezir. Konativna komponenta stava podrazumeva spremnost na delanje u skladu sa odredjenim stavom. Pozitivan stav uključuje pružanje podrške, zaštite, pomoć i odbranu ljudi i pojava prema kojima postoji naklonost, a negativan stav dovodi do izbeganja, odbacivanja, vređanja pa i fizičkog povredjivanja. Bilo da su pozitivne ili negativne, predrasude su zbog jako izraženog emocionalnog odnosa otporne na promene. Kao neopravdane generalizacije do kojih se došlo na osnovu ograničenog iskustva i nedovoljnog znanja, jedna od važnih funkcija stereotipa je opravdavanje predrasuda. U predrasudama dominira emocionalna komponenta, koja se često zasniva na pogrešnim saznanjima i neosnovanim generalizacijama o karakteristikama pripadnika pojedinih grupa (kao što lenjost, lažljivost, glupost, agresivnost...), čime se opravdava negativna emocija. Međutim, ponekad ne postoji ni obrazloženje negativnog stava, već se samo govori o osećanjima kao što su mržnja, odvratnost, antipatija, nedopadanje, strah, nepoverenje i slično.

Osim rasnih, verskih i etničkih predrasuda, predrasude se ispoljavaju i prema pripadnicima određenih zanimanja, stanovnicima pojedinih naselja, osobama sa posebnim potrebama, duševnim i drugim bolesnicima, običajima i načinu života pojedinaca i grupa. Iako mogu biti i pozitivne i negativne, negativne predrasude zbog svog nepovoljnog dejstva izazivaju mnogo veću pažnju ne samo naučnika i pojedinih stručnjaka u oblasti društvenih nauka, već se njima bave i stvaraoci umetničkih dela, mediji, kao i šira društvena javnost. Najveći broj istraživanja kod nas i u svetu usmeren je ka etničkim, verskim i rasnim predrasudama, verovatno stoga što su predmet i žrtve ovih predrasuda mnogobrojne jer se odnose na pripadnike velikih grupa i zajednica, kao i zbog nepovoljnih posledica ovih predrasuda kao što su konflikti, ratni sukobi i stradanja pripadnika grupa prema kojima postoje predrasude.

Izvori predrasuda su brojni i složeni, poput društveno-ekonomskih i kulturoloških faktora, ličnih osobina pojedinaca, kao i određenih saznanja i neposrednog iskustva u vezi sa predmetom predrasuda. Društveno-ekonomski činioci koji doprinose javljanju predrasuda su ekonomske teškoće i materijalna nesigurnost, ali se često lično nezadovoljstvo ne usmerava prema vinovnicima koji izazivaju nezadovoljstvo (kao što su predstavnici vlasti, poslodavci, neposredni rukovodioci), već se agresivnost pomera prema pojedincima i grupama prema kojima nije opasno biti agresivan, poput pripadnika marginalnih i manjinskih grupa, ili predstavnika onih verskih zajednica, nacije ili rase, za koje je u određenoj sredini uobičajeno pa i socijalno prihvatljivo da budu predmet predrasuda. Društvena grupa koja ima privilegovan položaj širi predrasude o negativnim osobinama pripadnika pojedinih manjina kako bi se opravdala njihova eksploatacija i drugi vidovi ugrožavanja. U Americi su Crnci najčešće žrtve predrasuda, pogotovo u periodu kada je diskriminacija i zakonski podržavana, dok su u Nemačkoj i drugim

evropskim zemljama u vreme vladavine nacizma žrtve bili Jevreji. Uticaj kulturoloških faktora ogleda se u činjenici da su negativni stavovi i diskriminacija pripadnika pojedinih grupa sastavni deo određene kulture, koji se prenose s generacije na generaciju i usvajaju se kao nešto što se samo po sebi razume. Međutim, treba naglasiti da predrasude nisu uvek postojane i nepromenljive, kao i da se u pojedinim sredinama menja predmet predrasuda, u zavisnosti od društvenih okolnosti i akuelnog odnosa između pojedinih naroda i država.

U svojoj knjizi o društvenim predrasudama Rudi Supek (1973) piše kako su se na prostorima Jugoslavije tokom vekova ukrštala razna carstva i religije, a i različite kultrure, to je povoda za razne društvene predrasude bilo u izobilju, jer ne samo da se svaka društvena grupa i svaka religijska zajednica, nego i svaka kultura koja se želi afirmisati, nastoji ograditi od njoj različitih iako često veoma bliskih kultura, ocrnjujući druge i izdižući sebe. Ovo naravno nije tipično samo za stanovnike nekadašnje Jugoslavije i žitelje njenih tadašnjih republika i sadašnjih država, ovakav način gledanja na pripadnike drugih zajednica široko je rasprostranjen i davno uočen. Na to ukazuje i definicija etnocentrizma koju je dao američki autor Samer govoreći o narodnim običajima (prema Vasović, 2007). Prema ovom autoru, etnocentrizam je takav način posmatranja stvari prema kome je sopstvena grupa središte svega, svaka grupa neguje sopstveni ponos i taštinu, razmeće se sopstvenom superiornošću, veliča sopstvene kvalitete i običaje, a na tuđine gleda sa potcenjivanjem. M. Vasović ističe da je etnocentrizam u većoj ili manjoj meri svojstven svim, a posebno etnički heterogenim kulturama i društvima. Funkcija etnocentrizma je očuvanje grupe kao osobenog socijalnog entiteta, može da doprinese povoljnijoj predstavi koju pojedinac stvara o sebi i povećanju njegovog samopoštovanja.

Odnos prema sopstvenoj i drugim nacijama zavisi u značajnoj meri od poznavanja istorijske prošlosti sopstvenog i drugih naroda. Odgovarajuće znanje je važno za pravilno tumačenje istorijske prošlosti, kao i za odnos članova društvene zajednice prema prošlosti. Stoga je potrebno negovati kulturu sećanja na prošlost, koja ne počiva na mitovima i nije pod uticajem vladajuće ideologije, već je zasnovana na objektivnom znanju o prošlosti, na poznavanju istorijskih činjenica i primeni kritičkog mišljenja.

Osim društveno-ekonomskih i kulturoloških faktora, pojedina lična svojstva pojedinaca takođe utiču na javljanje predrasuda. Lične osobine koje doprinose predrasudnosti su agresivnost, autoritarnost, nesigurnost, osećanje osujećenosti i manje vrednosti, koje se kompenzuje tako što se nepoželjne osobine pripisuju pripadnicima grupa prema kojima se predrasude ispoljavaju. Gordost i predrasude često idu zajedno ruku pod ruku, pa se potreba za prestižom i samouvažavanjem zadovoljava pronalaženjem osoba prema kojima se neostvarene i frustrirane osobe mogu osećati superiorno. Jedan od takvih primera u našoj sredini je osećanje nadmoći nekih pojedinaca koji su rođeni u Beogradu, koji ističu razliku između

takozvanih „rođenih Beograđana“ i onih koji to nisu, naravno u korist ovih prvih, kao da je to neki stvarni kvalitet i lična zasluga. Tu svoju navodnu prednost obično ističu oni koji nemaju (ili ne vide) neka druga lična svojstva i ostvarenja kojima su zadovoljni i na koje su ponosni.

Predrasude se stvaraju i na osnovu određenih (često nepotpunih i netačnih) saznanja i ograničenog neposrednog iskustva u vezi sa pojedinim osobama, pri čemu se vrše neopravdane generalizacije koje se odnose na sve pripadnike grupe kojoj te osobe pripadaju. Pažnja je u ovom radu usmerena ka nepotpunim znanjima i pogrešnim uverenjima koja doprinose javljanju predrasuda, pri čemu se ne mogu zanemariti širi uzroci koji uslovljavaju javljanje predrasuda.

Bez obzira na to o kojim je negativnim predrasudama reč, i na koga se odnose, predrasude su društveno štetne jer su neracionalne, zasnovane na neopravdanim generalizacijama, njima se krši princip pravednosti (čini se nepravda prema pojedincima i grupama prema kojima postoje predrasude), nehumane su - žrtve predrasuda su diskriminisane, ugroženo je njihovo ljudsko dostojanstvo, a često i fizički integritet pa i sam život. Na pogubno dejstvo predrasuda ukazuju brojna socijalno-psihološka istraživanja o odnosu belaca prema crncima, kao i određena literarna dela i filmovi sa tom temom. Tako se u knjizi autorke Harper Li „Ubiti pticu rugalicu“ i istoimenom filmu iz šezdesetih godina prošlog veka, govori o provincijskoj sredini ogrezloj u predrasudama, u kojoj je Crnac nepravedno osuđen za silovanje devojke bele rase, koga advokat nije uspeo da odbrani, uprkos ubedljivim dokazima. U filmu „Pogodi ko dolazi na večeru“ devojka bele rase iz porodice demokratskih shvatanja dolazi kući sa verenikom Crncem, koga njeni roditelji lepo prihvataju kao njenog kolegu i prijatelja, ali kad shvate da oni planiraju brak, stav roditelja se menja, ne toliko zbog predrasuda samih roditelja koliko zbog njihove anticipacije problema sa kojima će se njihova ćerka i njen izabranik suočavati. Sa temom rasnih predrasuda srećemo se u filmu „Zelena knjiga“ iz 2018. godine čija se radnja događa u Americi šezdesetih godina prošlog veka kada su Crnci i zakonski bili diskriminisani, a *Zelena knjiga* je bila priručnik za afroameričke putnike o hotelima, restoranima i benzinskim pumpama koje smeju da koriste. Da bi paradoks bio veći, glavna ličnost u ovom filmu je Afroamerikanac kome nije dozvoljeno ni da obeduje ni da prenoći u hotelu u kome inače nastupa kao izvođač klasične muzike za slušaoce bele rase.

Sociološke analize rasnih stavova i predrasuda pokazuju da deca interiorizuju norme i obrasce svoje lokalne sredine tako što se konformiraju postojećim stavovima u toj sredini (Vasović, 2007) Proučavanje stavova prema crncima pokazalo je da ovi stavovi nisu determinisani kontaktima sa Crncima, već kontaktima sa preovlađujućim stavovima prema Crcima. To zapravo znači da se stavovi prema Crncima ne formiraju na osnovu znanja o njima i neposrednog iskustva, već na osnovu konformiranja sa stavovima odraslih. Zato bi odredjena saznanja i objektivne informacije o Crncima, kao i o pripadnicima drugih grupa prema

kojima postoje negativni stavovi, mogla u izvesnoj meri da doprinesu smanjenju stereotipa i predrasude.

U našoj sredini rasprostranjene su predrasude prema Romima, o čemu svedoče brojna istraživanja, određena umetnička dela, kao i situacije iz realnog života. U knjizi „Papirnati život", u kojoj se govori o Romima sakupljačima otpada, mogu se naći iskazi koji ilustruju negativan odnos šire zajednice prema Romima, kao što su: *Oni nas gađaju namerno iz zgrada, guraju nas, psuju*; *Deca bacaju na nas krompir i kese pune vode; Građani viču i govore nam razne stvari („Vi Cigani ste opasni"); Deca bacaju prazne flaše i jaja na nas* (Simpson-Hebert, Mitrović, Zajić, Petrović, 2006). Jedan od primera predrasudnosti prema Romima slikovito je prikazan u domaćem filmu „Ko to tamo peva", kada jedan od putnika iz autobusa bez dvoumljenja sugeriše da su muzičari Romi ukrali nestali novčanik (iako zapravo nisu), kao nešto što se samo po sebi podrazumeva, tako što jednostavno kaže „Zna se".

U radu u kome analizira stereotipe o Romima koji se mogu videti u filmovima, Nevena Daković (2000) primećuje da figure Roma predstavljaju dah egzotike, različitosti, likove koji se kreću imeđu mitskog i realnog . Mitski pristup podržava romantičarski stereotip slobodnih i strastvenih Roma, a naturalistički prikaz odnosi se na negativne likove sa socijalne margine koji krše društvena pravila i norme. I u jednom i u drugom slučaju likovi Roma su predstavljeni pojednostavljeno, suviše tipski bez specifičnih individualnih osobenosti. Ovim reprezentacijama nedostaje realističan prikaz života i problema Roma, koji bi doprineo boljem informisanju a time i smanjenju uvreženih predrasuda. U prilog važnosti znanja i boljeg poznavanja određenih grupa za otklanjanje pogrešnih uverenja i stereotipa o njima, govore nalazi istraživanja stavova studenata prema Romima (Blagojević, 1993). Negativni stavovi prema Romima izraženiji su kod studenata koji Rome posmatraju kao grupu o kojoj relativno malo znaju, za razliku od studenata koji Rome sagledavaju kao individue o kojima imaju određene objektivne informacije. Jedan od načina smanjenja predrasuda i etničke distance autorka s pravom vidi u međusobnom kontaktu i saradnji ljudi različite etničke pripadnosti u uslovima jednakih statusa, koji bi se zajednički angažovali u obavljanju određenog posla. Sličnog su značenja i nalazi istraživanja socijalne distance prema Romima kod učenika osnovne škole, koji pokazuju da učenici koji imaju više kontakata sa Romima imaju manju socijalnu distancu prema njima (Smudja, Luković i Petrović, 2019.)

Da je za smanjenje predrasuda važno znanje i bolje poznavanje (a time i razumevanje) zajednica i grupa prema kojima postoje predrasude, govore i nalazi istraživanja o verskoj distanci kod mladih u Srbiji (Joksimović i Kuburić, 2002). Ovi nalazi pokazuju da je distanca prema pripadnicima drugih vera manje izražena u Vojvodini nego u užoj Srbiji. To upućuje na zaključak da život u multikonfesionalnoj i multikulturalnoj sredini kakva je Vojvodina doprinosi smanjenju

socijalne distance, jer pripadnici različitih verskih zajednica imaju mogućnosti boljeg međusobnog upoznavanja a time i boljeg informisanja. O važnosti boljeg poznavanja i objektivnog znanja o drugima i drugačijima, govori i nalaz da manju socijalnu distancu ispoljavaju oni ispitanici koji imaju prijatelje druge vere (Joksimović i Kuburić, 2002).

Jedna od izraženih predrasuda koja je u značajnoj meri zasnovana na nedovoljnom znanju i pogrešnim uverenjima odnosi se na duševne bolesnike. Ističući da mnoga istraživanja govore o „bojazni, mržnji i društvenom odbacivanju kao dominantnom obliku odnosa prema duševnom bolesniku“, D. Kecmanović (1973, str. 90), smatra da u osnovi ovakvog odnosa leži strah zasnovan na uverenju da je duševni bolesnik opasan po okolinu, da je “on najčešće, gotovo isključivi protagonista najmonstruoznijih kriminalnih akata“ (str. 92), što kod ljudi sa ovom predrasudom podstiče agresivnost prema duševnom bolesniku koji postaje u izvesnom smislu *žrtveni jarac*. To se objašnjava bespomoćnošću duševnih bolesnika, što se u manjoj ili većoj meri odnosi na druge marginalne grupe i njihove pripadnike koji su predmet predrasuda. Stereotipi i predrasude prema osobama sa mentalnim bolestima dovode do njihove stigmatizacije, do označavanja kao drugačijih zbog nekih njihovih atributa koji se procenjuju kao negativni.

Nalazi istraživanja sprovedenog na uzorku odraslih ispitanika zaposlenih u beogradskim preduzećima (Popović, Opalić, Kuzmanović, Đukanović i Marković, 1988) pokazuju da se duševni bolesnici najčešće opažaju i opisuju preko sledećih osobina: agresivnost, povučenost, čudan spoljni izgled (čudan pogled i pokreti), nervoza, neuračunljivost i potištenost. Mišljenje ispitanika da je agresivnost najdominantnija karakteristika duševnih bolesnika autori vide kao predrasudu u smislu neopravdane generalizacije, ali ne i kao onu vrstu pogrešnih uverenja zasnovanih na snažnim i teško promenljivim emocijama. Pretpostavlja se da su formiranju uverenja o agresivnosti duševnih bolesnika doprineli filmovi, televizijske emisije i novinski tekstovi koji dramatično i senzacionalistički prikazuju pojedine slučajeve agresivnih ispada ovih bolesnika. To znači da bi bolje i objektivnije informisanje o uzrocima i manifestacijama duševne bolesti moglo da utiče na smanjenje predrasuda prema duševnim bolesnicima. U prilog ovom zaključku govori i nalaz da obrazovaniji ispitanici ispoljavaju pozitivniji stav prema osobama koje su lečene od duševnih bolesti, što se donekle može objasniti njihovom boljom informisanošću, ali i osobinama ličnosti koje su izraženije kod obrazovanijih (kao što su tolerantnost, manja autoritarnost).

Na osnovu uvida u veći broj inostranih istraživanja posvećenih načinu na koji su osobe sa mentalnim bolestima predstavljene u medijima, zaključeno je da u medijima preovlađuju negativni prikazi mentalno obolelih osoba, dok su nedovoljno zastupljene tačne informacije koje bi doprinele stvaranju objektivnije slike o mentalnim bolesnicima (Milačić-Vidojević, 2016). U cilju smanjenja stereotipa i negativnih stavova prema mentalno obolelim osobama, predlaže se da

se u sredstvima masovne komunikacije daje više tačnih i pozitivnih informacija o mentalnim bolestima. Rezultati istraživanja u više zemalja uključujući Srbiju, pokazuju lošu informisanost o mentalnim bolestima. Istraživanje sprovedeno na uzorku osoba iz opšte populacije u Srbiji pokazuje da ispitanici imaju najmanje znanja o karakteristikama pojedinih mentalnih bolesti, o mogućnostima oporavka i o nasilnom ponašanju mentalno obolelih osoba (Milačić-Vidojević, isto). U ovom radu navode se nalazi studija koji pokazuju da ispitanici koji su imali kontakt sa mentalo obolelim osobama imaju manje negativnih stavova, ispoljavaju pozitivnija osećanja prema njima i viši stepen saosećanja. Povećanje informisanosti u oblasti mentalnog zdravlja, naročito u pogledu verovanja o uzrocima i tretmanu mentalnih bolesti, kao i neposredan kontakt sa mentalno obolelim osobama, mogli bi da doprinesu boljem prihvatanju osoba sa mentalnim bolestima i da redukuju stigmatizaciju.

Negativni stavovi, koji imaju karakteristike predrasuda, ispoljavaju se i prema osobama koje imaju neki fizički hendikep, prema intelektualno nedovoljno razvijenim osobama, prema osobama sa Daunovim sindromom ili izraženim autizmom, uopšteno govoreći prema osobama sa posebnim potrebama. Pojedinci koji imaju neki fizički hendikep nazivaju se pogrdnim imenimama, trpe različite uvrede i omalovažavanje, kao što su i osobe sa mentalnim teškoćama izloženi podsmehu, izbegavanju pa i fizičkom napadu. Nalazi istraživanja sprovedenog na uzorku učenika četvrtog i osmog razreda osnovne škole (Čolić, 2016) pokazuju da učenici u našoj sredini poseduju manje znanja o autizmu u poređenju sa nalazima nekih istraživanja u inostranstvu, što ukazuje na potrebu za dodatnom edukacijom u cilju boljeg upoznavanja sa specifičnostima osoba sa autizmom. S pravom se ističe važnost podsticanja empatije kod dece, što bi doprinelo povećanju njihove spremnost da prihvate i razumeju osobe sa autizmom. Osim što je nedovoljno znanje o potrebama i mogućnostima ovih osoba jedan od uzroka predrasuda, dodatni razlog negativnog odnosa prema njima je i to što se one često opažaju kao bespomoćne, posebno od strane nedovoljno empatičnih, agresivnih pojedinaca. U javnosti se nedovoljno govori o problemima i potrebama ovih osoba, osim kad se dogodi neki incident sa težim posledicama, ili kada se obeležava dan osoba sa određenim problemom. Tako su povodom Svetskog dana osoba sa autizmom, koji se obeležava 2. aprila, mediji tih dana (2023. godine) posvetili određenu pažnju problemima osoba sa poremećajem iz spektra autizma i teškoćama sa kojima se suočavaju njihovi bližnji koji o njima brinu. Tom prilikom je održana manifestacija sa ciljem podizanja svesti o autizmu pod sloganom „Prihvatite različitost - svi smo isti“ koju organizuje Beogradsko udruženje za pomoć osobama sa autizmom, u kojoj su učestvovala i deca iz predškolskih ustanova. Ove i slične aktivnosti bi svakako mogle doprineti boljem razumevanju i smanjenu predrasuda prema autističnim osobama ukoliko bi se događale kontinuirano, a ne samo prilikom obeležavanja određenog datuma ili povodom nekog ekscesnog događaja.

Istraživački nalazi su pokazali da su učenici koji imaju teškoće u razvoju i koji su obuhvaćeni inkluzivnim obrazovanjem u manjoj meri prihvaćeni od strane vršnjaka nego ostali učenici u razredu (Vujačić i Đević, 2022), što je u skladu sa rezultatima mnogih ranijih istraživanja u svetu i kod nas.Učenici sa smetnjama u razvoju imaju manje prijatelja i češće su odbačeni od strane vršnjaka u poređenju sa učenicima koji nemaju smetnje. Autorke konstatuju da ovi nalazi govore o postojanju stereotipa i predrasuda prema deci sa smetnjama u razvoju, koje su zasnovane na samoj smetnji koju pojedina deca imaju, bez obzira na njihove druge sposobnosti i potencijale. Da bi se poboljšao socijalni status ovih učenika među vršnjacima i smanjile predrasude prema njima, ukazuje se na važnost veće senzibilizacije za položaj i potrebe dece sa smetnjama u razvoju, kao i na potrebu da se ostali članovi društva informišu o potencijalima ove dece. Takođe se preporučuje da deca sa smetnjama u razvoju intenzivnije učestvuju u različitim formalnim i neformalnim aktivnostima zajedno sa ostalom decom, čime bi im se pružila prilika da ispolje svoje sposobnosti i mogućnosti, kao i da njihovi vršnjaci steknu realniju sliku o njima.

Da je za smanjenje predrasuda prema deci sa smetnjama važan međusobni kontakt dece sa tipičnim razvojem i dece sa smetnjama, govore nalazi koji pokazuju da deca tipičnog razvoja, koja imaju drugove sa nekim tipom ometenosti, ispoljavaju pozitivnije stavove prema drugoj deci sa istim ili različitim tipom ometenosti (Čolić, 2016). Zbog toga je važno podsticati i podržavati decu još na ranom uzrastu da formiraju socijalni odnos sa decom sa ometenošću, kako bi se smanjila socijalna distanca i predupredile predrasude. Imajući u vidu značajan uticaj medija, sugeriše se da se u medijima više pažnje posvećuje deci sa razvojnom ometenošću i da se o njima govori pozitivnim terminima. Bolje poznavanje karakteristika i potencijala dece sa smetnjama u razvoju doprinelo bi smanjenju pogrešnih uverenja o njima, a time i njihovoj većoj prihvaćenosti od strane vršnjaka, kao i boljoj integrisanosti u širu društvenu zajednicu.

Završne napomene

U dosadašnjem razmatranju navedene su određene socijalne grupe koje su često izložene predrasudama, kao i nalazi istraživanja o uzrocima i rasprostranjenosti negativnih stavova prema pripadnicima ovih grupa. Takođe je ukazano na moguće načine prevencije ili smanjenja postojećih stereotipa i predrasuda, pri čemu je naglasak stavljen na važnost bolje obaveštenosti i pružanje objektivnih znanja kako bi se otklonila pogrešna uverenja. Jedan od mogućih načina otklanjanja predrasuda prema onima koji se po nekom svojstvu razlikuju od većine, koji se opažaju kao drugačiji, jeste bolje upoznavanje kroz neposredan međusobni kontakt.

Predrasude i stereotipi razlikuju se u pogledu intenziteta i otpornosti na promene, što između ostalog zavisi od faktora kojima su uslovljeni, od uzroka koji su doveli do njihovog nastanka. Predrasude koje su rezultat nedovoljne obaveštenosti i posledica su konformiranja, podložnije su promeni i lakše se otklanjaju putem različitih načina objektivnog informisanja nosilaca predrasuda i stvaranja prilika za neposredan kontakt sa osobama prema kojima postoje predrasude. Teže se otklanjaju predrasude koje su deo tradicije određenog društva ili uže zajednice, jer se one prenose s generacije na generaciju i prihvataju se kao nešto neupitno, što se samo po sebi razume. Ali i u ovim okolnostima su moguće intervencije u cilju smanjenja predrasuda, u čemi bi važnu ulogu imao obrazovni sistem, mediji i opšta društvena klima. Najteže se otklanjaju predrasude koje su praćene intenzivnim emocijama, a čiji je koren u određenim osobinama ličnosti.

Osim boljeg informisanja i sticanja potrebnih znanja, čime bi se uticalo i na smanjenje pogrešnih uverenja i predrasuda, potrebno je na svim nivoima i u svim segmentima društva (u porodici, u okviru obrazovnog sistema, u medijima, umetničkom stvaralaštvu i društvu u celini) razvijati osobine i vrednosti kao što su empatija, briga za druge, nesebičnost, poštovanje za druge i drugačije, razumevanje i tolerisanje različitosti.

Literatura

Blagojević, M. (1993). Stavovi studenata o Romima: širok osmeh i zlatan zub U: *Društvene promene i položaj Roma.* Beograd: SANU, Institut za socijalnu politiku, 148-154.

Daković, N. (2000). Stereotipi filmske reprezentacije Roma. U: *Cigani/Romi u prošlosti i danas.* Beograd: SANU, 324-340.

Joksimović, S. i Kuburić, Z. (2002). Verska tolerncija i distanca. U: *Religija, veronauka, tolerancija.* Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije, 137- 154.

Kecmanović, D. (1973). *Između normalnog i patološkog.* Beograd: Mala edicija ideja.

Milačić-Vidojević, I. (2016). Stigmatizacija i diskriminacija osoba sa mentalnim bolestima U: I. Milačić-Vidojević, N. Dragojević i M. Čolić. *Ometenost i mentalna bolest: stavovi, stigma, diskriminacija.* Beograd: Fakultet za specijalnu edukaciju i rehabilitaciju, Izdavački centar - ICF, 91-181.

Čolić, M. (2016). Stavovi dece tipičnog razvoja prema vršnjacima sa razvojnom ometenošću. U: I. Milačić-Vidojević, N. Dragojević, i M. Čolić. *Ometenost i mentalna bolest: stavovi, stigma, diskriminacija.* Beograd: Fakultet za specijalnu edukaciju i rehabilitaciju. Izdavački centar- ICF, 249-327.

Popović, M., Opalić, P., Kuzmanović, B., Đukanović, B. i Marković, M. (1988). *Mi i oni drugačiji.* Beograd: Institutut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.

Simpson-Hebert,M., Mitrović, A. , Zajić, G., Petrović, M. (2006). *Papiranti život.* Beograd: Otkrovenje, Društvo za unapređivanje romskih naselja.

Supek, R. (1973). *Društvene predrasude.* Beograd: Radnička štampa.

Smuđa, M., Luković, S., Petrović, D. (2019). Socijalna distanca i struktura stereotipa učenika osnovne škole prema Romima: kvantitativna i kvalitativna analiza. *Zbornik radova Pedagoški fakultet u Užicu,* 22 (21), 89-108.

Vasović, M. (2007). *U predvorju politike.* Beograd: Službeni glasnik.

Vujačić, M. I Đević, R. (2022): *Vršnjačka prihvaćenost u inkluzivnom obrazovanju.* Beograd: Institut za pedagoška istraživanja.

SNEŽANA JOKSIMOVIĆ[2]

INCOMPLETE KNOWLEDGE AND UNBASED BELIEFS AS A SOURCE OF PREJUDICES

Summary

Prejudice means an attitude towards various phenomena, objects and persons, based on unjustified generalizations and emotionally colored beliefs. Prejudices can be positive and negative, but negative prejudices attract more attention because of their unfavorable effect. Stereotypes, which make up the cognitive component of prejudice, represent simplified, rigid and often inaccurate representations of individuals and groups, and their function is the rationalization (justification) of prejudice. In addition to racial, religious and ethnic prejudices, which are the most common subject of study, prejudices are also manifested against members of certain professions, residents of certain settlements, persons with special needs, mental and other patients, customs and lifestyles of individuals and groups. The sources of prejudice are numerous and complex, such as socio-economic and cultural factors, personal characteristics of individuals, as well as specific knowledge and direct experience related to the subject of prejudice. In this paper, attention is directed towards incomplete knowledge and wrong beliefs that contribute to the appearance of prejudices. In contrast, the broader causes that condition the appearance of prejudices cannot be ignored. One of the essential ways of preventing and removing prejudices is acquiring accurate knowledge and changing wrong beliefs about people who are the subject of prejudices.

Key words: *prejudices, stereotypes, beliefs, incomplete knowledge, discrimination.*

2 Institute for Educational Research, Belgrade, snezaj@eunet.rs

MILICA BUTIGAN[1]

SINHRONICITET IZMEĐU VERE I SUMNJE

Rezime

U radu se razmatra značenje pojma sinhroniciteta i način kako ovaj pojam objašnjava Karl Gustav Jung, koji ga prvi uvodi u psihijatriju. Značenje sinhroniciteta ne može se poistovetiti sa slučajnostima u nekim zbivanjima, ali njegovo razumevanje zahteva da se napusti stroga logika i ograničene kategorije uma. To ne isključuje oslanjanje na znanje i neposredno iskustvo, ali je potrebno da se prevaziđe sumnja i da se ode dalje u razumevanju sinhroniciteta. Ovakav pristup podrazumeva dublje razumevanje intuicije i njenog paranormalnog karaktera, što nadilazi uobičajeno životno iskustvo. Za bolje razumevanje sinhroniciteta, potrebna je dublja povezanost fizike i psihologije. Kvantna fizika, kao komplementarna nauka, takođe može doprineti razumevanju vremena vezanog za sinhronicitet.

Ključne reči: *sinhronicitet, intuicija, okultno, snovi, kvantna fizika.*

Ovom velikom temom bavili su se filozofi, psiholozi, psihijatri sa nadom da će i kvantni fizičari biti zainteresovani za ovu temu. Karl Gustav Jung je prvi koji uvodi pojam sinhroniciteta, određujući ga kao pojavu između vremena, prostora i uzročnosti. Sinhronicitet se ne može poistovetiti sa slučajnostima u nekim zbivanjima, jer nije svaka koincidencija sinhronicitet. Razumevanje sinhroniciteta zahteva da se napusti stroga logika i ograničene kategorije uma, da se odagna sumnja i da se ode dalje u otkrivanju tajni sinhroniciteta. Ovakav pristup podrazumeva dublje razumevanje intuicije i njenog paranormalnog karaktera, što nadilazi naše uobičajeno iskustvo. Jungova definicija kolektivno nesvesnog uključuje shvatanje da svi događaji u životu čoveka stoje u znaku dve u osnovi različite veze: prvo, u objektivno kauzalnoj povezanosti prirodnog toka; drugo, u subjektivnoj povezanosti, koja je u spoju samo sa onim što je doživela individua i koja je toliko subjektivna kao i snovi dotične individue (Jung, 1984). Šopenhauer ovu istovremenost objašnjava pomoću paralelnih krugova koji predstavljaju poprečni spoj između meridijana, zamišljeni kao kauzalni lanci. Najveća zasluga Šopenhauera je u tome što je sagledao problem i pri tome je shvatio da ovde nema jednostavnih ad hok objašnjenja. Moguća je pojava koincidencije slučajnih događaja čija kauzalnost nije otkrivena, pa se zbog površnih istraživanja ove pojave podvode pod akauzalnost.

1 Medicinski fakultet Univerziteta u Beogradu; Bolnica „Dr Laza Lazarević“, Beograd, Srbija

Sinhronicitet započinje samom činjenicom smisla života i prirode, što podrazumeva obraćanje subjektivnoj strani iskustva, čija je vrednost u tome da uključuje povezivanje subjektivnog značenja pojave sa objektivnim objašnjenjem. Sinhronicitet se često povezuje sa prelomnim događajima kao što su rođenje, zaljubljivanje, naučna otkrića, umetničko stvaralaštvo, promena životne sredine. Jung smatra da svako životno doba sa svojim nivoima i strukturama pridonosi kolektivno nesvesnom. On ukazuje da Severnoamerikanci imaju poseban sloj kolektivno nesvesnog, koji se razlikuje od evropskog zbog inkorporacije dodatnih slika domorodačkog stanovništva.

Postavlja se pitanje na koji su način um, mozak i kolektivno nesvesno povezani. Dejvid Pit (Peat, 2000) smatra da mozak nije nešto statično i čvrsto, što određuje naše ponašanje. Mozak je tečni i stalno promenljiv instrument izuzetne osetljivosti. Svako iskustvo, svaka radnja ili misao ima povratnu reakciju u mozgu i time se menjaju sinaptičke veze, dužina telemera i njihovo funkcionisanje, što dovodi do promena u nervnom sistemu. Kao što su telesne strukture nasleđene i kodirane unutar svojih DNK, tako je i um utemeljen na određenim nasleđenim moždanim strukturama. Pitanje je da li je kolektivno nesvesno nešto što je statično i nepromenljivo? Da li se kolektivno nesvesno putem društva može preinačiti, i može li kolektivno nesvesno delovati na društvo?

Tražeći ključ za objašnjenje ovih složenih pojava, Jung je ušao i u ispitivanje intuicije, telepatije i sličnih okultnih pojava. Smatrao je da ove pojave ne treba dovoditi pod sumnju, za razliku od Frojda koji rezultate Jungovih istraživanja nije prihvatao, što je dovelo do definitivnog prekida njihove saradnje. Uveren u postojanje okultnih pojava, Jung nastavlja dalje da se bavi astrologijom, koja mu je bila potrebna za izučavanje mitologije. Frojd se nije slagao sa Jungovim preokupacijama i zamerao mu je da odlazi u misticizam. Kao da su Frojdove primedbe podstakle Junga da ode dalje ka zvezdama, što se projektuje ka nebu, smatrajući da su znaci zodijaka slike karaktera. Jung ukazuje na arhetipsku osnovu ovih pojava, smatrajući da slučajevi smisaonih koincidencija, koje treba razlikovati od grupa slučajnosti, počivaju na arhetipskoj osnovi. Gomilanje slučajnosti otvara novo poglavlje istraživanja preko zakona verovatnoće kada ne postoji nikakva vidljiva povezanost između događaja.

Sve ono što nije vidljivo i racionalno teško se objašnjava i prihvata, zbog čega su i Jungove ideje i Teslino vizionarstvo često dovedeni u sumnju. Tesla sa svojim vizionarskim umom takođe je pridavao značaj pojavama koje je Jung smatrao okultnim. Na to između ostalog ukazuje Teslin odnos sa belom golubicom, za koju je Tesla govorio da je mogao prepoznati bilo gde, a i ona je njega mogla da prepozna na svakom mestu. O ovome je Tesla pričao svojim prijateljima Džon O'Nilu i Vilijamu Lorensu. Taj razgovor je publikovan i više puta analiziran, ali bez logično prihvatljivog objašnjenja.

Moćni svet simbola i snova leži iza svesnoga uma i može da predstavlja čvrstu stvarnost. Snovi su još kod drevnih naroda imali veliku važnost, javljaju se kao stvaralački čin jer mogu doneti značajne poruke umetnicima, pronalazačima. Jung je verovao da je kreativan proces pri nastanku književnog dela sličan kreativnom procesu pri nastanku snova, pa se sanjanje može shvatiti kao jedna vrsta umetničkog procesa, odnosno kao ono mesto gde započinje umetnost. Ovo Jungovo mišljenje navedeno je kao moto knjige u kojoj se analiziraju snovi književnice Margerit Jursenar (Nastović, 2008).

U knjizi „Zločin i kazna" Dostojevski pokazuje kako u snovima mogu isplivati potisnute želje. Kada neko novo neugodno iskustvo posluži kao „okidač", ono se spaja sa potisnutim materijalom iz prošlosti. Kombinujući objektivne i subjektivne elemente, sinhronicitet pomaže umetnicima u stvaranju umetničkih dela, a naučnicima tokom istraživanja. Govoreći o svojim izumima, Tesla (2009) navodi kako je pri testiranju rada nekog zamišljenog aparata vizualizovao mašinu pred spavanje tako što je u svesti beležio svaki od sastavnih elemenata. Zatim bi u mislima pokrenuo mašinu, mirno zaspao i pratio kako se mašina ponaša, jer ako je u snu radila, radiće i kada se fizički stvori, a ako nešto nije radilo, isto bi se dogodilo i u realnosti.

Jung je u svojim radovima govorio da je u proučavanju odnosa između vremena i uzročnosti potreban komplementarni pristup koji se nalazi u oblasti fizike. Sarađujući sa fizičarem Paulijem, Jung je pojasnio svoje ideje i njih dvojica su 1952. godine objavili rad „Tumačenje i priroda psihe" koji sadrži dva eseja, od kojih je jedan zajednički i potpisan sa oba imena, dok je drugi potpisan samo sa Jungovim imenom. Jung u predgovoru daje objašnjenje da je zbog komplikovanosti teme dugo oklevao da se uhvati u koštac sa problematikom sinhroniciteta, ali zahvaljujući ovoj saradnji, pokušao je da integriše svoju intuiciju o sinhronicitetu u okvire savremene fizike. Ovo je samo jedna ilustracija koliki je značaj komplementarnih nauka u razumevanju sinhroniciteta. Povodom Paulijeve smrti, Jung je napisao da je velika nesreća što je Pauli tako rano umro, jer je kao fizičar imao sluha za vreme u kojem je živeo više nego što su ga imali psiholozi, pa i sam Jung.

Na važnost povezivanja različitih naučnih disciplina u proučavanju i objašnjenju složenih psiholoških pojava ukazuje i zapažanje da „intuitivni uvid uvek nadrasta oblast iz koje polazi i zato predstavlja proširenje postojećeg saznanja" (Škorc, 2000: 98). Kao primer uticaja kvantne fizike na istraživanja u oblasti psihologije navode se određene ideje i nalazi u oblasti kvantne fizike, koji doprinose da se do sada neobjašnjivi psihološki fenomeni mogu sagledati uz pomoć ovih nalaza.

Od komplementarnih nauka, za objašnjenje sinhroniciteta veliki značaj ima matematika. Jungova savremenica Mari-Luis fon Franc verovala je da je sinhronicitet ispoljavanje mnogo šireg načela „neuzročnog reda koji takođe nalazimo u matematici i kvantnoj teoriji". Za razliku od Mari-Luis fon Franc, koja je imala

intuitivne sklonosti prema unutrašnjoj matematičkoj strukturi, svi istraživači nakon Junga pristupali su sinhronicitetu samo iz jednog smera - iz iskustva, snova, fantazija i nesvesnoga. Za bolje razumevanje sinhroniciteta, potrebna je dublja povezanost fizike i psihologije. Kvantna fizika, kao komplemantarna nauka, takođe bi doprinela u oblasti razumevanja vremena vezanog za sinhronicitet.

Brojne ideje i istraživanja u pomenutim oblastima, vezane za pojavu sinhroniciteta, ne daju konačan odgovor, već ostaju kao inspiracija za dalja istraživanja.

Literatura

Jung, K. G. (1971). *Duh i život.*
Nastović, I. (2008). *Snovi Margerit Jursenar u svetlu psihologije K. G. Junga.* Novi Sad: Prometej.
Peat, F. D. (2000). *Sinhronicitet.* Čakovec: Dvostruga duga.
Tesla, N. (2009). *Moji izumi.* Beograd: ICNT.
Škorc, B. (2020). Naučna intuicija i kreativnost. Pholgiston.

MILICA BUTIGAN[2]

SYNCHRONICITY BETWEEN FAITH AND DOUBT

Summary

The paper discusses the meaning of the concept of synchronicity and the way this concept is explained by Carl Gustav Jung, who was the first to introduce it into psychiatry. The meaning of synchronicity cannot be equated with coincidences in some events, but its understanding requires abandoning strict logic and limited categories of the mind. This does not exclude reliance on knowledge and direct experience, but it is necessary to overcome doubt and go further in understanding synchronicity. This approach implies a deeper understanding of intuition and its paranormal character, which goes beyond ordinary life experience. For a better understanding of synchronicity, a deeper connection between physics and psychology is needed. Quantum physics, as a complementary science, can also contribute to the understanding of time-related to synchronicity.

Keywords: *synchronicity, intuition, occult, dreams, quantum physics.*

2 University of Belgrade, Faculty of Medicine; "Dr. Laza Lazarevic" Hospital, Belgrade, Serbia

АЛЕКСАНДРА ДИМИТРИЈЕВИЋ[1]

ПРИКАЗ ПУТА ПРОМЕНЕ У ПСИХОТЕРАПИЈИ И ПРЕОБРАЖАЈА У ВЕРИ

Резиме

Овај чланак приказује потребу индивидуе за променом. Промену је могуће остварити у психотерапијском процесу и путем вере. Све те промене су описане кроз неколико фаза. Како би личност индивидуално и адекванто напредовала узете су у обзир и различите сфере развоја: интелектуални, емотивни и духовни. Промене које се дешавају и воде ка развоју личности су некада несвесне, а некада су само остварљиве уз јасну и свесну намеру. Оне могу бити подстакнуте различитим узроцима или факторима. Свака промена која се успешно дешава у индивидуи, дешава се у сусрету са самим собом или са другима. Може бити подстакнута и одређеним догађајима.

Кључне речи: *промена, психотерапија, интелектуализација, личност, други, пут, духовно узрастање, вера*

Увод

Први наговештаји настанка психотерапије били су видљиви још од давнина, почевши од старих Грка и надаље са Француском револуцијом током 18. века. Сама идеја да постоје психички процеси, психодинамика и одређено функционисање код истих тих на велика врата увео је Платон (Ерић, 2020: 18, 19). Психотерапија се у односу на стручне литературе различито дефинише: „Психотерапија је пружање помоћи људима који имају психичке сметње“ (Тодоровић, 2015: 13), потом: „...подразумева више група научних и искуствених поступака, процедура и метода који имају за циљ лечење психичких и психосоматских поремећаја психичким путем, које су претпоставља се, изазване психолошким разлозима или доминатно психолошким узроцима“ (Ерић, 2020: 16) и психотерапија се још дефинише као: „Начин лечења психичких поремећаја који се заснивају на специфичном виду дијалога, комуникације, исказивање емоција, понашања између терапеута и пацијента са циљем уклањања симптома поремећаја, сазревања личности

1 Дипломирани психолог на Универзитету у Приштини, психотерапеут под супервизијом на групно - аналитичкој психотерапији. aleks10dimitrijevic@gmail.com,

и здравијег начина живљења“ (Латас, Лечић - Тошевски, 2014: 288). Настанак психоаналитичке психотерапије се званично веже за 1896. годину онда када је Сигмунд Фројд први пут употребио термин „психоанализа“, али и раније са свим његовим доприносима (Фројд и(ли)Јунг, 2015: 25). Том развоју доприносе и Карл Густав Јунг, Алфред Адлер, потом Мелани Клајн, Ана Фројд, Ото Кенберг, Доналд Виникот и остали. Стога, од тада настају различити индивидуални, али и групно - аналитички модалитет које развија Сигмунд Хејнирх Фукс (Foulkes, 1983: 18) са давно познатим Нортфилдом (Мојовић, 2018: 426-432) укључујући и Вилфеда Биона, Патрика Де-Мареа, док касније сам развој групне анализе везује се и за Ирвина Јалома који у својој књизи „Кад је Ниче плакао“ приказује како би могао да изгледа један психотерапијски процес који се увек одвија у више фаза. У свим тим фазама свака *„промена може да се одигра брзо или лагано, контуирано или у фазама, а субјективно, као и објективно, може значити обогаћивање или осиромашење личности*“ (Јеротић, 2011: 115, 116). Најбитнији инструмент у психотерапији (Фројд, 1990: 94) јесте душа. У души се огледају сви психички процеси, и ту настају све промене. Психотерапијски процес највише обухвата емотивно/психолошки живот појединца. Заиста је веома битно за квалитет човековог живота и његовог здравља да спозна своје емоције и да све одбране онда када му више нису од користи на неке моменте одбаци како би спознао себе. Психотерапија је начин лечења која уз сусрет две душе које су се спојиле доводи до промена, да ли у једној или другој особи, или у најбољем случају обе. Она је начин лечења која не само да доводи до *„ослобођења симптома и спознаје непознатог, већ и треба да дође до начела које гласи: 'пусти да у теби слобода говори'“* (Тодоровић, 2015: 37). Иако је тако, ипак можемо следити да је *духовност највеће достигнуће људске душе* (цитат Архиепископа Луке - Војно Јасењецког). Први део говори о путу како се индивидуа мења у психотерапијском процесу, док у другом делу у овом раду се разликују две промене у вери: прва је она у којој особа постаје верник. Реч је о истинитом примеру живота Томе Рискова у Русији почетком 19. века. Ради се о духовном препороду где почиње да умире стари човек и рађа се нови унутрашњи у ком долази до момента о коме говори Апостол Павле*: „Не живим више ја, него живи Христос у мени.“* (Гал, 2,20). Други пример промене у вери је Житије Светог краља Драгутина који захваљујући једном догађају у свом животу духовно узраста и у коме бива како Апостол Павле каже: *„Ако се наш спољашњи човек распада, унутрашњи се из дана у дан обнавља“* (2. Коринћанима, 4:16-18).

Пут промене у психотерапији

„Људски нагони (смештени у тачки пресека тела, жеља и осећања) представљају човеково природно власништво и, као такви они су пожељна компонентна његове целовитости, а стога и његове духовности.“
О. Василиос Термос

У свом фиктивном роману „Кад је Ниче плакао“, писац и психотерапует Ирвин Јалом износи узбудљиву историјску причу која се тиче настанка психоаналитичке психотерапије и лечења познатог филозофа Фридриха Ничеа. Главна радња је смештена у односима управо између Фридриха Ничеа, Лу Андреас Саломе и доктора Јозефа Бројера. У једном тренутку свог живота Ниче упознаје Лу Саломе. Како то обично живот и међуљудски односи налажу међу њима постоје односи пуни психодинамике. Ничеу се допала Лу Саломе и он је покушао пар пута да је запроси, али неуспешно. Након тога његово ментално стање се погоршало. Говорећи како има одређену одговорност за Ничеа и његово погоршано стање, Лу Саломе то користи као изговор да потражи у то време цењеног доктора Јозефа Бројера како би лечио Ничеа. На наговор заједничког пријатеља професора Овербека и са друге стране тајног договора Лу и доктора Бројера, Ниче долази на консултације код доктора. Заправо он тим доласком код доктора Бројера отпочиње психотерапију и под лажним псеудонимима постаје пацијент. Након неуспешне веридбе Ниче је патио од разних *психосоматских симптома*: главобоља, мучнина, анорексије, грозница, ноћног знојења, мишичних грчева, визуелних проблема који су се посебно односили на осетљивост на светлост, односно мигрена, напетости, честе промене расположења, стање очаја и меланхолије. Психотерапијске сеансе које су се одвијале између доктора Бројера и његовог клијента Ничеа би се одигравале тако што би углавном водили разговоре интелектуалне врсте. У току психотерапијског третмана Ниче је писао писма Лу Саломе. У тим писмима он је њој помињао своје очајно стање и своје суицидалне идеје. Међутим о томе, али и о свом односу са Лу, доктору Бројеру није на самим сеансама говорио. Све је то некако бивало сакривено и на сеансама би управо ти интелектуални разговори имали превласт. Ниче је заправо сматрао да су његови *психосоматски симптоми* узрок неког телесног обољења и већ пре него што је дошао и код доктора Бројера посетио је многобројне лекаре у потрази за дијагнозом у нади да ће се излечити. Он је тако тада посматрао своју болест, дистанцирано од својих емоција и дистинцирано од односа у ком се тада налазио. Сама чињеница да није желео да прича о ономе што му је заиста представљало проблем, а то је његов однос са Лу и како се осећа поводом тога, може да се препише самом отпору у психотерапији. Отпор је један од низа основа психоаналитичког

процеса (готово да је немогућа психотерапија без отпора) и манифестује се тако што се индивидуа брани од својих имплуса и осећања како не би постали свесни и довели до болног стања (Sandler, Dar, Holder, 1993: 108). Такође, код отпора је скоро увек присутна „примарна добит" од болести, а у овом случају Ничеово очајно стање је доводило до тога да се боље и више бави интелектуалним радом. Веома често, мислећи како би заиста било добро да Ниче исприча шта га заиста мучи, у циљу *расветљења симптома* који су присутни и који су *гласници* и носе *одређену поруку* (Јалом, 2015: 231), доктор Бројер је пажљиво усмеравао комуникацију како би дошао до тог дела - несвесног за Ничеа. До промене је дошло тек након што је Ниче савладао своје отпоре и искрено почео да прича како се заиста осећа поводом своје вољене Лу, како заправо мисли да га је издала тиме што није прихватала да буде његова вереница и да због те издаје осећа бол. Успевши да заплаче, успео је да се помири са собом и да на други много бољи и квалитетнији начин, мимо патње најпре, настави свој живот. Наспрам богатог интелектуалног искуства, Ничеу је било потребно да дотакне своје емоције и да стекне увид о свом емотивном стању. Увид је још једна основа психоаналитичког процеса и онда када је прави изазива промену (Sandler, Dar & Holder, 1993: 170).

Овај пример се може сагледати из угла саме интелектуализације која је механизам одбране који се веома често сусреће код индивидуа (у овом примеру се може додати још разматрање и о механизму одбране званом изолација). О самим механизмима одбране личности писала је ћерка Сигмунда Фројда, Ана. Интелектуализација као механизам одбране се испољава тако што постоји сукоб између ЈА и и несвесног дела личности (Фројд, 2010: 122). Као решење за излаз из тог сукоба, особа стреми ка интелектуализацији и то ка- интелектуалном раду, у том смеру ширећи своје потребе, развијајући и склоност ка апстрактном мишљењу и дискусији са разним темама у комуникацији са другим особама. Са друге стране, интелектуализација по Доналду Виникоту подразумева: „Аутономост и преувеличаност интелектуалне функције, која се развија као хиперплазија у виду исцељења ране" (Термос, 2015: 16). Промена настаје онда кад настане склад између менталних функција (интелектуалних) и са друге стране са потребама тела, емоција и жеља. Само уколико се сагласе обе стране, једино тада можемо говорити о истинитом сопству, јер свако лажно сопство склоно је интелектуализацији и личности која се не испољава аутентично. На крају, можемо закључити да без прихватања посебних психосоматских карактеристика код сваке личности нема ни истинског духовног напретка (Термос, 2019: 42).

Пут промене у вере

Пут промене у коме особа постаје верник:

„Не саображавајте се овом веку,
него се преображавајте обновљењем ума свога,
да искуством познате шта је добра и угодна
и савршена воља Божија“ (Римљ, 12,2)

У књизи „Васкршњи Преображај“ описује се истина прича о животу Томе Рискова. Он је у 19. веку боравио у затвору у Уралу јер је због убиства био осуђен на доживотну робију. Иако званично осуђен, он није желео да призна да је починио злочин и сматрао је да је невин. У то његово убеђење које је заиста и било истинито поверали су сви и сматрали су да је он осуђен грешком доспео ту. Своје затворске дане проводио би тако што је бивао често љут и бесан, у сукобу са другима често би желео освету и светио би се, али би и патио, његово понашање су углавном означавале нестабилности, јер се дешавало да би главом ударао у зид, помишљао би на самоубиство, док је са другим затвореницима улазио у невоље и туче. У свим тим налетима, он је одлучио да се у једном моменту повуче у себе и да почне сам са собом да разговара. Са таквом променом и повученошћу су овог пута пролазили дани у затвору. Све док се једног дана није догодила несрећа таква да је затвор поплавио и да су сви морали да учествују у избављењу. Тома је то искористио као прилику да побегне у шуму, али је нажалост како би се избавио тада морао да убије два чувара. Његове жеље за осветом су се остварале и цела околина је била у страху и трепету када ће се опет појавити. Иако су расписали потеру за њим и понудили велику своту новца, Тома је успео да буде у бегу и освети се још једном робијашу тако што га је убио. Освете су се настављале. Народ би и даље био у стрепњи, власти би повећале награду, а у Манастирима су се служила ноћна бденија. Дошло је време да се у том месту, након свих тих дешавања, прослави Празник над Празницима – Васкрсење Господње. Тајтана и Алексије, мештани тог малог града су били у Цркви да дочекају Васкрсеније. Враћајући се кући срећни желели су да их дадиља са слугама и заједно са њиховим дететом дочека код куће. Међутим, Тома је и ту успео да остави свог трага и убио је све слуге. Михаило дете је једино остало у кући неповређено. Када су га родитељи питали шта се догодило он им је испричао како је један чика, велики са брадом и и са оружјем свратио код њега. На питање, да ли се уплашио кад га је видео, Михаило је рекао да му је честитао Празник са „Христос Васкрсе“ и да му је поклонио Васкршње јаје које је чувао испод јастука. Наставио је да описује сусрет са самим Томом, рекавши како му је у сузама одговорио „Ваистину Васкрсе“ и како се његово лице *преобразило*. И заиста да ли се неко мења онда када

у очима друге особе види истинит сјај, а у души искрено прихватање и љубав? Тома, бивајући заробљен својом неосетљивошћу, вођен само једним дубинским и искреним погледом, човек који је некада бивао одбачен, заборављен, неправедно оптужен, који је уништавао и лишавао животе других и бивао непостојећи - почео је у том тренутку да постоји и тај тренутак је био почетак живота. У читавом нашем животу постоје сусрети, а неки од њих су они *када се наша душа одједном отвара, када изненада доживимо близину Бога, кад Га познајемо на нов начин, када улазимо с Њим на ново, радосно и преображујуће општење* (Блум, 2008: 54). За разлику од других који су скупљали информације о издатим потерницама, о свети новца која се нуди за проналажење одбеглог бегунца и о свему ономе што се дешавало у спољашњем свету, мали Михаило све то није знао. Некада нас прикупљање информације и знања доводи до саме гордости ума. Јер као што је потребно чувати себе од незнања, тако је и *потребно чувати се од празног знања и од радозналости* (Никодим, 2000: 22). Овде се могу на делу пронаћи речи Светог Симеона Мироточивог о којима је писао највећи српски просветитељ Свети Сава у његовом Житију: *„А милостиње и вере да не остављају вас, привежите их о свој врат и напишите на таблицама срдаца ваших.“* (Свети Сава, 2007: 33). И притом, као што је Михаило невино, чисто и испуњен љубављу дао Васкршње јаје честитајући Томи Васкрс, тако и сваки пут *настане ново стварање кад нас Бог због своје љубави позове на празник* (Блум, 2008: 54). Након тога сусрета Тома сутрадан одлази у Цркву где се сусреће са народом и Свештеником, понављајући: „Христос Васкрсе! Ваистину Васкрсе!“ Пред олтаром је стајао нови човек, на неверовање људи. У том тренутку, народ је желео да зове полицију, а низ Томино лице су се лиле сузе, међутим заокупиран молитвом он није ништа примећивао око себе. Остајући и даље у молитвеном стању након Литургије, отац Владимир је честитајући му празник питао да ли жели да целива Икону Христовог Распећа, на шта се он удаљио рекавши да није достојан! Али у том тренутку уђе верни народ са полицајцима који ухапси Тому који на то одговори свима кроз које је прошао: „Христос Васкресе“... Исто то је и данима на суду понављао приликом сваког новог суђења, уз руке у ланцима из које је приликом сваког подизања текла крв док је проливао сузе. Судије не знајући шта да раде сазвали су лекарску комисију, која је закључила да је Тома доживео душевну промену на боље. Чак је и један од Владика био да га посетио и донео је закључак да Тома није душевно поремећен, већ је препорођен благодати Духа Светога. Иако је и сам Владика замолио за његов опроштај, ипак су људи желели да суде. Али како то бива, увек бива по Божијој промисли и 1818. године, 29. априла, Цар Николај I шаље указ о помиловању. Под будном присмотром, ради раније своје прошлости, Тома почиње да без било какве надокнаде помаже свима којима је помоћ потребна. Једном приликом

одлази до Манастира Пресвете Богородице у ком се исповеда и бива накратко ту. Ипак, његова крајна дестинација бива шума у којој умире у „случајном присуству“ свог ратног друга, принца Мстислава, док у тренутку смрти понавља „Христос Воскресе“, говорећи колико је суза пролио од оне ноћи кад му је дечак дао Васкршње јаје, живећи након тога са покајањем, док је светлост обасјавала његово лице, са миомирисом тамјана...

Пут промене у коме верник (кроз одређени догађај, незадовољство собом вођено уз јак доживљај греха или вођен ступњу пуне свести ка идеалу коме тежи (Јеротић, 2017: 122) духовно узраста:

„Дух је душа наше душе, позвана изнутра да подстиче,
покреће душу, чврсто повезану са телом,
да је покреће према свету горњем, небеском, вечном“
Свети Теофан Затворeник

Свети краљ Драгутин је био најстарији син благочестивог краља Српског Уроша Првог и свете краљице Јелене. Његово васпитавање је протекло учећи се страху Божјем, науци Његовој кроз све Свете књиге, кроз добро владање и подвижнички начин живота. Записано је да је кроз цео свој живот био предан Православној вери. У једном тренутку када је за то дошло време оженио се Кателином, ћерком угарског краља Стефана. Српским земљама је тада владао његов отац, краљ Урош I, син Светог Краља Стефана Првовенчаног. Свети краљ Урош, његов отац је обећао да му остави престо. Иако је било тако његов син и пре званичне одлуке да му отац препусти престо зажеле да влада. Молбе да препусти престо краљ Урош није желео да слуша, након чега се његов син обратио угарском краљу, односно свом тасту који му је помогао у преузимању престола од свог оца. Након тог догађаја, где је на престо дошао краљ Драгутин, његов отац Урош I се замонашио. Краљица Јелена је била незадовољна поступком свог сина, међутим иако је било тако она је отишла код њега и посаветовала га, након чега је са сузама краљ Драгутин краљицу молио за опроштај и дао јој један део територије да влада. Током своје владавине краљ Драгутин је био добар владар и у земљи није владало неправда и безакоње. Током своје владавине, једног дана током лова он је пао са коња и повредио ногу. Тај догађај је самог краља веома дотакао, након чега је и сам говорио:

> „... а благочестиви краљ овако мишљаше у уму своме, и говораше: Ево видим, ваистину, да је праведан Господ и да правду љуби (Пс. 10, 7). Сагреших Ти, Господе, очисти ме; учиних безакоње, опрости ми. Јер прво не послушах заповести Твога божанског Писма, како Ти сам рече у Твоме светом Еванђељу: Ко злостави оца или матер, смрћу нека

умре (Изл. 21, 15; Мт. 15, 4). И опет: Поштуј родитеље своје равно са Богом! Преступивши ове заповести, ја бедник погубих сама себе, јер подигох руку на родитеља свога, и ево су ове ране моје по заслузи... Но, Владико Христе, који си нас саздао и знаш немоћ нашу, знаш природу нашу у коју си се обукао; Теби једином сагреших, и пред Тобом зло учиних (Пс. 50, 6). Опрости ми зато, и помилуј ме! (Данило, 1937: 21-23)

Иако је и сам владао касније и добио још један део територије позвао је свог млађег брата краља Милутина да му преда престо, зато што није желео због свог преступа да отпадне из Царста Божијег, говорећи: *'јер ако човек изгуби злато и сребро, наћи ће себи друго, а изгубивши време покајања, никада неће друго наћи'.“* (Данило, 1937: 17-37).

Од тада је краљево *подвизавање* и *кајање* било још веће. Он није желео пролазне земаљске ствари, одбацио је своје царске хаљине и круну и место њих је имао поцепану и и искривљену одећу коју је носио преко које опашао уже од сламе и трња. У земљи је ископао свој гроб у коме се налазило трње и оштро камење у коме се молио Богу да му подари чистоту душе. Живео је вођен поукама из Јеванђеља. Посветио се молитвама са сузама у очима и ноћним бденијама. Након бденија и Литургија он је одлазио накнадно сам да се моли. То су тада били тајни подвизи његови. Од својих духовних отаца тражио је савете како да се спасе. Не само то, већ се и исповедавао и тражио епитимију за своје грехове. Једном духовном оцу на Јордану који се назива Галактион је писао давајућу му своје имање да подели ништима. Страх Господњи његово срце није напуштало. Многе је обратио у Хришћанску Православну веру. Давао је милостиње и прилагао потребне дарове Црквама јер су такви *„Блажени сиромашни духом, јер је њихово царство небеско“* (Мт. 5,3) схвативши да ми немамо ништа, осим онога што смо примили од Господа. Своје дарове је слао и у Русију кнезу Василију и у Јерусалим и на Синај. Многе Манастире је саградио. Неколико година је живео са Кателином као са супругом, након чега су они двоје били у односу као брат и сестра и то свеукупно двадесет и четири године, након чега се замонашио у велики ангелски образ и недуго након тога је преминуо после „љуте болести“. Иако је био болестан у подвизима није посустајао. Краљ Драгутин у монаштву монах Теоктист је преминуо 12. марта 1316. године. Када су желели да, пошто је такав обичај био, његово тело умију водом сусрели су се са његовим тајним подвизима, са опасаним каишом од сламе који се око његовог тела залепио. Свети краљ Драгутин нареди да: *„Ако се јави каква благодат Божја на њему, да не износе тела његова од прашњаве земље“*. Ово прослављање заиста и би, јер Бог прославља оне који Њега славе (Поповић, 2006: 695).

Закључак

Ови примери нам говоре да је промена за почетак – могућа. Прво на шта се треба обратити пажња јесте сам увиђај да је она настала, а потом треба објаснити како и до ње долази. У овим примерима видимо да је процесу промене увек потребно прићи тако што се узме у обзир индивидуална ствар. Промена је увек пут. У првом примеру вођен променом у психотерапији видимо да је то путовање између две особе. Путовање у ком је потребна искреност и осветљење оних делова личности који су остали у тами. У овом случају за промену је био потребан контакт са емоцијама. Целовита личност је интеграција емотивне и телесне компонетне. Само као таква личност може да стреми испуњавању својих потпуних капацитета и да стреми ка квалитету живота. Са друге стране пут промене у вери се обично назива чудо. У првом примеру у ком особа постаје верник догађај можемо доживети као Божију милост. Наравно и тада нам је потребни често онај други у ком видимо одраз светлости. Док у трећем примеру који говори о духовном узрастању стичемо доживљај да је за пут промене потребна Божија рука, али и каткад и човеков труд. Духовно усаврашавање нема границе и оно се може састојати из подвижничког живота, изргадња Манастира, кроз пут исихизма, кроз милостињу, кроз молитву, кроз пост и кроз пењање на лествице уз призивања јединог Имена под којим се под капом небеском можемо спасти.

Литература

Блум, Антоније (2008). *Данашњи човек пред Богом*. Нови Сад, Артпринт, 54.

Данило II Архиепископ (1935). *Живот краљева и Архиепископа српских*. Београд, Српска књижевна задруга, 17-37.

Ерић, Љубомир (2020). *Психотерапија*. Београд, Психополис, 18-19.

Фројд, Сигмунд (1990). О психотерапији. У: Фројд, С., (Ед), *Списи о психоаналитичкој техници I (1895-1919)*. Београд, друштво за проучавање психоаналитичког метода. 94.

Фројд, Ана (2010). *Ја и механизми одбране*. Београд. Академска књига, 122.

Foulkes Sigmung Heinrenh (1983). *Introduction to group analytic psychotherapy.* London, Maresfield book. 18.

Јалом, Ирвин (2015). *Кад је Ниче плакао*. Београд, Нова књига, 231.

Јашовић Гашић Мирослава, Душица Лечић Тошевски (2014). *Психијатрија*. Београд. Медицински факултет, 288.

Јеротић, Владета (2017). Мистична стања визије и болести. Београд, Артпринт, 122, 125, 126.

Михаиловић Драгана, Јеремић Вук (2015). *Фројд и(ли) Јунг*. Београд. Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, 25.

Mojović, Marina (2018). *Introduction and welcome for the Winter Workshop 2018, "Nortfield Revisited*." Group Analysis, 51 (4), 426-433.
Манастир Подмаине (2011). Васкршњи преображај. Будва, Манастир Подмаине.
Немањић, Сава (2020). *Житије Светог Симеона*. Манастир Студеница, 33.
Свето писмо: Нови завет Господа нашег Исуса Христа (2010). Београд, Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке.
Sandler Dzozef, Kristofer Dar, Aleks Holder (1997). *Pacijent i analitičar.* Beograd. Paidea. 108, 170.
Термос, Василиос (2019). *У потрази за личношћу: „истинито" и „лажно сопство" према Доналду Виникоту и Св. Григорију Палами*. Манастир Градац, Библијски институт ПБФ, 16-42.
Тодоровић, Милорад (2015). *Психотерапија*. Београд, Чигоја штампа, 13-37.
Преподобни Никодим Светогорац (2017). *Невидљива борба*. Будва, Манастир Подмаине, 22.
Поповић, Јустин (2005). Житије Светих за месец октобар. Ваљево, Манастир Ћелије, 695.

ALEKSANDRA DIMITRIJEVIĆ[2]

A PART OF CHANGE IN PSYCHOTHERAPY AND TRANSFORMATION IN FAITH

Summary

This article shows an individual's need for change. Change can be achieved in the psychotherapeutic process and through faith. All these changes are described through several stages. In order for the individual to progress individually and adequately, different spheres of development were also taken into account: intellectual, emotional and spiritual. Changes that happen and lead to personality development are sometimes unconscious, and sometimes are only achievable with a clear and conscious intention. They can be encouraged by different causes or factors. Any change that successfully occurs in an individual, occurs in the encounter with themselves or with others. It can be triggered and certain events.

Keywords: *change, psychotherapy, intellectualization, personality, other, path, spiritual growth, faith*

2 Gratuated psychologist at the University of Pristina, psychotherapist under supervision in group - analytical psychotherapy. aleks10dimitrijevic@gmail.com

MILENA BLAGOJEVIĆ[1]
TEODORA HRNJAKOVIĆ[2]

PORODIČNA LOJALNOST: OD NESVESNOG KA PODSVESNOM U SVETLU VERE, ZNANJA I SUMNJE

Rezime

Porodična struktura i dinamika porodičnih odnosa predstavljaju osnovu za analiziranje i istraživanje povezanosti i međuuslovljenosti članova porodice u kontekstu porodične lojalnosti. Porodična lojalnost kao izvor bliskosti, privrženosti i integrisanosti u porodičnom sistemu zahteva razumevanje i otkrivanje događaja koji su često skriveni u porodičnim tajnama. Istorija svake porodica prožeta je jedinstvenim pričama koje su isprepletane različitim „dobrim i lošim" likovima, lepim i tragičnim događajima. Neki od takvih traumatičnih događaja mogu uključivati ubistva, samoubistva, porodično nasilje, silovanje, pobačaje, abortuse, bolesti zavisnosti i prevare, a sve su to iskustva koja su utkana duboko u našu psihu i emocije i transgeneracijski se prenose. Problem nastaje onda kada porodica odluči da o njima ne govori verujući da će na taj način zaštititi svoje članove, potpuno nesvesna činjenice da će potomci na sebe preuzeti patnju svojih predaka i otplaćivanje njihovih dugova. Naučna istraživanja nedvosmisleno pokazuju da porodična lojalnost u velikoj meri utiče na izbore, odluke i ponašanja sadašnjih članova porodice. Sledstveno tome, u radu će se sistematizovati teorijski koncepti i empirijska istraživanja koja se bave porodičnim strukturalizmom, porodičnom lojalnošću i transgeneracijskim prenošenjem traume kako bi se stekao uvid u postojeća saznanja i apostrofirao značaj proučavanog fenomena. Autorke zastupaju stav po kome prepoznavanje porodične lojalnosti jeste igra nesvesnog i podsvesnog u kojoj je neophodno prekinuti lanac odsustva komunikacije i emocionalne udaljenosti članova porodice od doživljene traume.

Ključne reči: *porodica, porodična lojalnost, porodične tajne, transgeneracijsko prenošenje traume*

Uvod

Porodica kao složena celina označava mesto susreta i razvoja svih njenih članova. Sačinjena od različitih subsistema, ona pruža mogućnost individualnog i grupnog napretka, ali i suočavanja sa kriznim životnim događajima u kojima se

1 NVO Izlazak, milena.blagojevic@izlazak.org
2 Crveni krst Srbije, teodora.hrnjakovic@redcross.org.rs

opstanak porodice dovodi u pitanje. S obzirom na navedeno, porodica predstavlja predmet istraživanja različitih naučnih disciplina i fenomen je koji zahteva kontinuirano preispitivanje, analiziranje, kao i dalje razvijanje. U naučnom i društvenom smislu, od posebnog značaja je sistemski porodični pristup koji objašnjava kako i zašto određeni porodični odnosi i događaji utiču na održivost i stabilnost porodice. Odgovor na sve veće izazove koji se postavljaju pred savremeno društvo, pružen je šezdesetih godina prošlog veka kada se pažnja sve više poklanjala sistemskom pristupu, dok je ovaj pravac danas jedan od najzastupljenijih u istraživanjima porodičnih sistema. U osnovi pomenutog pristupa leži ideja prema kojoj pojedinca ne treba posmatrati izolovano, već su obrasci ponašanja, izbori i uloge koje preuzima predodređeni prethodnom porodičnom istorijom i oblikovani porodičnim identitetom. Evropska asocijacija psihoterapeuta posebno uvažava porodičnu terapiju ističući da se ista bavi problemima koje ljudi predstavljaju u kontekstu njihovih odnosa sa drugim značajnim osobama i socijalnom mrežom generalno. Sistemski pristup usmeren na porodicu obuhvata heterogenu oblast u okviru koje postoje različite škole i modeli koji dele određene principe i vodeće pretpostavke (Skorunka, 2009). Ono što je možda najznačajnije kada govorimo o sistemskom porodičnom pristupu jeste da, bez obzira na generaciju razvoja sistemske porodične terapije, njihova zajednička osnova ogleda se u dijagnostikovanju poteškoća unutar konteksta, a ne u patologiji unutar osobe. Centralni pomak sa pojedinca na sistem zajednički je faktor za sve modele ovog pristupa (Rambo i sar., 2010). Rad sa grupom kao što je porodica predstavlja složen, zahtevan i dinamičan proces koji zahteva odgovoran i posvećen pristup, a razumevanje problema sa kojima se jedna porodica suočava i pružanje drugačijih, novih uvida i izbora u suočavanju sa porodičnim krizama jeste dugotrajan proces koji donosi dalekosežne posledice za svakog člana unutar sistema.

Porodična struktura

Za potrebe ovog rada, od velikog značaja je razvoj strukturalne porodične terapije koja "polazi od pretpostavke da svaka porodica ima strukturu koja se otkriva kroz porodične akcije, a koja može da utiče na porodicu nabolje ili nagore" (Burgund i sar., 2011: 483). Termin struktura se u okviru ovog teorijskog stanovišta odnosi na organizacione karakteristike porodice u bilo kom trenutku, na porodične subsisteme, otvorena ali i ona prikrivena pravila koja utiču na ponašanja i međusobne izbore u porodici. Kada se unutar porodične strukture menjaju međusobne relacije, pozicije samih članova unutar grupe takođe se menjaju (Arlene, 2001). Osnovu ovog pravca čini hijerarhija porodice – ko je donosilac odluka, kako se odluke donose, ali i način na koji se članovi porodice suočavaju sa izazovima i teškoćama. Nadalje, struktura porodice umnogome može biti objašnjena i prisustvom takozvane triangulacije – zauzimanje strane

deteta u konfliktu između roditelja (Dalos i Drejper, 2014). Postojanje triangulacije jasno ukazuje na porodičnu funkcionalnost, odnosno disfunkcionalnost i može predvideti dalji razvojni tok jedne porodice. U ovakvoj vrsti zajednice, posebno su apostrofirane emocije, bliskost, privrženost uz međusobnu ispreplетenost različitih vrsta odnosa – partnerski odnos roditelja, odnosi između deteta i oba roditelja, kao i odnosi između same dece. Ne treba zanemariti činjenicu da svaku porodicu treba posmatrati u okviru socijalnog i kulturnog konteksta kom ona pripada, što značajno utiče na održivost porodičnog sistema. Šira društvena zajednica i aktuelni kulturni kontekst od nje zahtevaju otvorenost, adaptibilnost i spremnost da primi eksterne informacije. U porodičnoj strukturi, uspostavljene granice predstavljaju neizostavan faktor za predviđanje ponašanja članova porodice. Jedan od najistaknutijih zagovornika i utemeljivača strukturalnog porodičnog pristupa jeste Salvador Minjučin koji je posebno zastupao tezu da odnosi unutar porodice mogu da osciliraju – od intenzivne bliskosti do udaljenosti između njenih članova (ibid). Jasno definisane granice između subsistema unutar porodične strukture smanjuju mogućnost porodičnih sukoba, formiranja koalicija i utiču na konstruktivno, zdravo i zajedničko donošenje porodičnih i individualnih odluka. Komunikacija između članova, njihovo suočavanje sa problemima i usmerenost na rešenja od ključnog su značaja za održavanje porodične ravnoteže.

Porodična funkcionalnost

Za razliku od nekih drugih socijalnih grupa, porodičnu grupu odlikuju složenije, dublje, intenzivnije i trajnije interpersonalne relacije i interakcije, ali i uloge koje su neretko oblikovane kulturom kojoj porodica pripada (Dragojević i Milačić-Vidojević, 2010). Sve navedeno utiče na funkciju koju porodica obavlja, a pod kojom se podrazumeva da li je porodica u stanju da ispuni svoju svrhu. Kao kriterijum određivanja (dis)funkcionalnosti, strukturalni pristup porodice ističe prisustvo, odnosno odsustvo generacijske hijerarhije, kao i jasnoću roditeljskog autoriteta. Funkcionalnost porodice se pod tim posmatra kroz: a) autonomiju i nezavisnost svakog člana porodice; b) kontinuirano i adaptivno resturkturiranje u skladu sa promenama unutrašnjih ili spoljašnjih zahteva (Svetozarević i sar., 2016). Svi navedeni koncepti predstavljaju osvešćen, istražen i predvidiv tok porodičnog funkcionisanja i njenog daljeg razvoja.

Međutim, postojanje traumatskih iskustava, problema koji su duboko utisnuti u porodičnoj istoriji i uverenja koja članovi jedne porodice nisu preispitali, već su se ona generacijski prenosila, predstavljaju izazov za nauku, društvo i porodicu kao predmet izučavanja. Pored genetskog koda koji je sastavni deo svake individue, transgeneracijski pristup fokusiran je na porodicu porekla i transgeneracijsku dinamiku kao jedinicu analize. Ovaj segment sistemskog porodičnog pristupa posebno ističe koncepte kao što su porodična lojalnost, lični autoritet ili

diferencijacija, a autori koji su se istakli u proučavanju transgeneracijskih teorija prevashodno su Boven, Nagi, Framo (Nelson i sar., 1993). Sveobuhvatno objašnjenje transgeneracijskog pristupa bilo bi da isti predstavlja celokupan raspon porodičnih tradicija, verovanja i ponašanja, što uključuje rasne i etničke vrednosti, verske i nacionalne stavove u životu, stavove o smrti ili seksualnosti. Ovaj pristup zastupa stav po kome su izbor zanimanja i naše obrazovanje, odnos prema novcu ili politici u velikoj meri oblikovani transgeneracijskom porodičnom istorijom. Porodični obrasci kao što su vaspitanje dece, odnosno bliskost i povezanost između roditelja i dece, baka i deka sa unučićima, kao i proširene porodične veze mogu se objasniti upravo kroz transgeneracijski pristup porodici. Porodični konflikti nastali u okviru jedne generacije takođe bitno utiču na dalje potomke, pa tako eskalacija konflikta može biti oblikovana kroz pojedinog člana unutar porodice, a što se prenosi kao model konfliktnog i kontradiktornog ponašanja unutar srodnika (Lieberman, 1979). Nesvesni obrasci ponašanja, emocije koje prepoznajemo, ali nismo u stanju da ih racionalno objasnimo, kao i odluke koje donosimo koje možda nisu deo naših individualnih karakteristika, samo su neki od specifičnosti nesvesnog aspekta porodične održivosti. Prećutna porodična tradicija neretko ume da predstavlja teret za potomke koji, iako bi želeli da preuzmu kontrolu u odnosu na njihove odluke i ponašanja, iz nesvesnog dela sebe (oblikovanog privrženošću porodici), u tome ne uspevaju. U kontekstu nesvesnog porodičnog funkcionisanja, centralno mesto zauzima koncept porodične lojalnosti koja se u zavisnosti od konkretne životne situacije može posmatrati kao uzvišena vrednost, ili pak kao prepreka ka dostizanju kohezivnosti porodice i autonomije njenih članova.

Porodična lojalnost

Iako je u savremenim naučnim krugovima pojam porodične lojalnosti široko zastupljen, čini se da još uvek ne postoji univerzalna definicija ovog fenomena. Razlog tome može se pronaći u njegovoj složenosti kako isti uključuje emocionalni aspekt (osećaj lojalnosti), kognitivni aspekt (verovanja i očekivanja), određeni osećaj obaveze ili dužnosti, kao i ponašanje i akcije (Glebova i Gangamma, 2019). Porodična lojalnost uopšteno posmatrano odnosi se na osećanje privrženosti, odgovornosti i bliskosti članova porodice jedni prema drugima. Kao takva, ona se manifestuje u svim onim situacijama kada je član porodice emocionalno prisutan i poseduje kapacitete da pruži podršku i ohrabrenje njenim članovima za vreme kako porodičnih uspeha, tako i nedaća (Bates-Duford, 2017). Na ovaj način opisana, porodična lojalnost predstavlja moralnu obavezu članova porodice da se brinu jedni o drugima, ali može dovesti do toga da potomci, osećajući potrebu da zaštite porodicu, preuzimaju na sebe njene pogreške i "otkupljuju dugove" svojih roditelja i predaka. Sledstveno tome,

dalji fokus biće na (nevidljivoj, slepoj) porodičnoj lojalnosti koja na nesvesnom nivou može uticati na ponašanje koje ispoljavamo, kao i na odluke koje donosimo.

Poreklo reči lojalnost potiče od korena francuske reči *loi* što znači zakon i implicira da porodice imaju sopstvene zakone uobličene kroz nepisana zajednički proživljena iskustva, stoga lojalnost treba tumačiti uz pomoć ispoljenog ponašanja člana porodice, svesnog mišljenja, kao i nesvesnih stavova (Boszormenyi-Nagy i Spark, 1973). Bosormenji-Nađov koncept nevidljive lojalnosti određuje se kako u psihološkom, tako i moralnom i filozofskom smislu budući da nadilazi racionalnost i označava zakon po kome da bi član porodice bio lojalan mora internalizovati duh očekivanja i skup specifičnih stavova (Zylberman, 2020). Ukoliko pretpostavimo da je lojalnost ta koja porodične sisteme drži na okupu, iz toga proizilazi da se čak i (samo)destruktivna ponašanja poput delikvencije, zavisnosti od psihoaktivnih supstanci, psihoze i drugih simptoma mogu održavati u skladu sa porodičnim očekivanjima (Boszormenyi-Nagy, 1974), a što se može potkrepiti i prethodno objašnjenim procesom triangulacije člana porodice koji na sebe preuzima određeni simptom kako bi porodična homeostaza ostala nepromenjena. Kako bismo ilustrovali na koji način se nevidljiva lojalnost prikazuje u stvarnom svet(l)u, poslužićemo se primerima nastalim u dugogodišnjem praktičnom radu poznatog psihoterapeuta Helindžera. Naime, nakon što je jednog dana mladi otac blago prigovorio sinu za njegovo ponašanje, dečak je iste noći izvršio samoubistvo, dok se otac nikada nije oporavio od tereta gubitka i osećaja krivice, iako reakcija sina nije bila primerena izrečenoj opomeni. Već pred samrt, u razgovoru sa prijateljem, otac se iznenada setio razgovora koji je vodio sa sinom nekoliko dana pre nego što će uslediti tragedija. Njegova žena im je te večeri saopštila da će porodica biti bogatija za još jednog člana. Sin je tada sav izvan sebe rekao: "O Bože, ali nemamo dovoljno mesta". Otac je sada shvatio da je sin oduzeo sebi život kako bi na sebe primio teret siromaštva roditelja i napravio mesto za drugoga (Hellinger i sar., 1998). Tako možemo zaključiti da su nevidljiva lojalnost i prenet osećaj tuge pokazatelji beskonačne isplate višegeneracijskih dugova i stalne emocionalne privrženosti porodici, a što može dovesti do žrtvovanja autonomije i spostva (Lev-Wiesel, 2007).

Transgeneracijsko prenošenje trauma

Gore razmatrana lojalnost ima svoje pozitivne aspekte koji osvetljavaju predanost, zabrinutost i spremnost članova porodice da na sebe preuzmu teret kako bi pokušali da izbalansiraju patnju svojih roditelja. Stoga lojalnost nije zasnovana na prinudi, već je reč o spontanoj brizi i zahvalnosti (Boszormenyi-Nagy, 1974). Međutim, problem nastaje onda kada porodica umesto da udruženim snagama razreši konflikte i poteškoće, odluči da ne govori o njima, puštajući člana porodice da na sebe preuzme ulogu spasitelja. Tako je psihoterapeutkinja jednom prilikom

radila sa ženom koja je imala opsesivno-kompulsivni poremećaj u vidu preteranog pranja ruku. Kada ju je stručnjakinja upitala koju ženu u porodičnom sistemu želi da opere, postalo je jasno čiju patnju je preuzela na sebe. Nakon rata, sestra od dede bavila se prostitucijom kako bi prehranila porodicu, usled čega je obolela od sifilisa. Iako je značajno doprinela njihovom blagostanju i učinila dobrobit, članovi porodice su je odbacili i na kraju je umrla sama (Hellinger i sar., 1998).

Opšte je poznato da traumatski događaji često iza sebe ostavljaju ozbiljne negativne posledice kako po one koji su im bili direktno izloženi, tako i po druge, posebno članove porodice, koji to nisu. Obrasci ponašanja, simptomi i vrednosti koji su se pojavili u jednoj generaciji kao posledica traume, ili kako autorka Danieli ističe, njene zaraze, uticaće ne samo na generaciju koja je bila pogođena, već i na onu sledeću. Trauma će se preneti poput porodičnog nasleđa bez obzira na to da li su preživeli govorili o njoj ili ne, čak i na decu rođenu nakon što se ona odigrala (Danieli, 1998). Ipak, situacija postaje dodatno teža onda kada su uključene i porodične tajne, odnosno kada postoji odsustvo komunikacije o prošlim događajima koji su od strane članova okarakterisani kao izuzetno emocionalno preplavljujući, nemoralni i degradirajući za samu porodicu. Oslanjajući se na psihodinamska stanovišta, istraživači ističu da je prenošenje traume posredovano izostankom otvorenog razgovora o prošlosti, kao i emocionalnim povlačenjem (Dalgaard i Montgomery, 2015). Ovaj proces prenošenja odvija se na nesvesnom nivou, dok roditeljska patnja ostaje u domenu porodične tajne. "Pa ipak, ovu tajnu – neispričanu priču, dete oseća. Reč je o neobjašnjivom osećanju tuge i bola i imperativu da moraju živeti u prošlosti svojih roditelja da bi razumeli ono kroz šta su prošli" (Ljubičić, 2019: 228). Opisanu pojavu autori Rowland-Klein i Dunlop nazivaju projektivnom formacijom (Kahane-Nissenbaum, 2011).

Kada traumatsku povredu nije moguće izraziti rečima, to ne znači da će ona sama po sebi nestati, već uglavnom sasvim suprotno – ona ostaje duboko lična i zakopana u nesvesnom delu, povremeno izlazeći na površinu putem fizičkih i psiholoških simbola (Ljubičić, 2019). Tada nerazrešeni sukobi i gubici mogu da isplivaju na površinu, gde kliničko iskustvo ukazuje na to da mnoge porodice funkcionišu dobro sve dok ne dođu do tačke u životnom ciklusu koja je bila traumatična za prethodnu generaciju, kada se primećuju transgeneracijski obrasci. Ekstremna demonstracija neprerađivanja porodičnih sadržaja i pokušaj kompenzovanja žrtvi bila bi situacija u kojoj su tri čoveka iz iste porodice izvršila samoubistvo u 27. godini života i to svaki put 31. decembra. Kada je uočio ovaj obrazac, član porodice se setio da je jedan njegov rođak upravo napunio 27 godina i da se bliži 31. decembar. Odmah je otišao kod njega da ga upozori i kako će se ispostaviti, rođak je već bio kupio pištolj sa namerom da počini suicid (Hellinger i sar., 1998). Isto tako, tridesetpetogodišnja žena je na grupnoj terapiji saopštila članovima da se razvodi. Bila je srećno udata i sa suprugom je imala troje dece. Iako nije dala nijedan dovoljno ubedljiv razlog za ovakvu odluku,

odbila je sve predloge da se predomisli. Kada je od strane psihoterapeuta bila pozvana da ispriča nešto o svojim roditeljima, otkriveno je da je njen otac poginuo u avionskoj nesreći. Tada je bila upitana koliko je njena majka imala godina kada se to dogodilo, a odgovor je, pogodićete, bio 35 (ibid). Tako na delu možemo uočiti upletenost lojalnosti u vidu empatije i emocionalne privrženosti majci koja je doživela istu tu patnju.

Još pre pola veka su najznačajniji autori u ovom polju naglašavali da se emocionalni problemi razvijaju i prenose putem lojalnosti i zaduživanja članova porodice jedni prema drugima, te da ove nevidljive niti dalje oblikuju i usmeravaju ponašanje pojedinca (Gurman i Kniskern, 1991). Krize i tranzicije karakteristične za životne cikluse porodice često zahtevaju strukturalnu reorganizaciju, posebno u onim situacijama kada se pojave novi ili izgube stari članovi (Walsh, 2016). Tada stabilnost i funkcionisanje porodice tokom daljeg života zavisi od snage i fleksibilnosti veza u strukturi, ulogama, kao i odgovorima na prošle događaje i izazove.

Zaključak

Identitet svakog pojedinca tokom čitavog života uslovljen je sadejstvom bio-psiho-socijalnih faktora koji deluju istovremeno u svim relacijama u kojima je taj pojedinac uključen, posebno unutar porodice. Svaka porodica, pored osnovnih postulata koji je čine, nosi specifične karakteristike, dinamiku odnosa, podeljenu (ne)odgovornost, jasne ili nikada precizno definisane uloge i uspostavljene granice. U skladu sa tim, emocije i postupci koji se javljaju kod članova porodice mogu se činiti neobjašnjivim, konfuznim, uslovljenim drugim članovima i ustaljenim obrascima. Istoriju jedne porodice čine generacije predaka i priče o njima koje svedoče o herojskim i tragičnim događajima koji bitno obeležavaju dalji generacijski tok. Razvojni zadatak svake individue jeste da otkrije ko je (sopstvo), odakle potiče (poreklo) i koji je njen životni put (smisao). Međutim, onda kada porodica odluči da zataška odigrane traumatske događaje (poput ubistava, samoubistava, porodičnog nasilja, bolesti, krađa), isti se prenose putem porodične lojalnosti koja dalje u velikoj meri utiče na misli, osećanja i ponašanja sadašnjeg člana porodice bez da je on toga svestan. Stoga bi prevencija transgeneracijskog prenošenja traume trebala da se osloni na roditeljsko otkrivanje porodičnih tajni, no, na koji način, u kojoj meri i na kom uzrastu ih treba saopštiti članovima, pitanja su čiji odgovori zahtevaju dalja naučna razmatranja.

Literatura

Arlene, V. (2001). Structural Family Therapy. *Child Psychology and Psychiatry Review*, 6(3), 133-139.

Bates-Duford, T. (2017). Blind Family Loyalties: 7 Types. [Internet] Dostupno na: https://psychcentral.com/blog/relationship-corner/2017/08/blind-family-loyalties-7-types#1, pristupljeno dana 5.6.2023.

Boszormenyi-Nagy, I. (1974). Ethical and Practical Implications of Intergenerational Family Therapy. *Psychother Psychosom*, 24 (4-6), 261–268.

Boszormenyi-Nagy, I., Spark, M. (1973). *Invisible loyalties: Reciprocity in intergenerational family therapy*. New York: Harper & Row.

Burgund A., Hrnčić, J., Nastasić, P. (2011). Rodna perspektiva u sistemskoj porodičnoj terapiji. *Godišnjak Fakulteta političkih nauka*, 5(6), 481-492.

Dalgaard, T., Montgomery, E. (2015). Disclosure and silencing: A systematic review of the literature on patterns of trauma communication in refugee families. *Transcult Psychiatry,* 52(5): 579-593.

Dalos, R., Drejper, R. (2014). *Sistemska porodična psihoterapija: teorija i praksa.* Novi Sad: Psihopolis Institut.

Danieli, Y. (1998). *Intergenerational Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*. New York: Plenum.

Dragojević, N., Milačić-Vidojević, I. (2010). Teorija porodičnog funkcionisanja. *Specijalna edukacija i rehabilitacija*, 9(2), 357-372.

Glebova, T., Gangamma, R. (2019). Family Loyalty, in: Lebow, L., Chambers, L., Breunlin, C. (eds.), *Encyclopedia of Couple and Family Therapy*. Cham: Springer.

Gurman, A., Kniskern, D. (1991). *Handbook of Family Therapy* (2nd ed.). New York: Brunner/Mazel.

Hellinger, B., Weber, G., Beaumont, H. (1998). *Love's Hidden Symmetry: What Makes Love Work in Relationships.* Arizona: ZEIG, TUCKER & CO.

Kahane-Nissenbaum, M. (2011). Exploring intergenerational transmission of trauma in third generation Holocaust survivors. Doctorate in Social Work (DSW) Dissertations, Philadelphia: University of Pennsylvania.

Lev-Wiesel, R. (2007). Intergenerational Transmission of Trauma across Three Generations: A Preliminary Study. *Qualitative Social Work*, 6(1), 75-94.

Lieberman, S. (1979). A transgenerational theory. *Journal of Family Therapy*, 1(3), 347-360.

Ljubičić, M. (2019). Društveni kontekst kao okvir retraumatizacije i iscjeljenja žrtava kolektivne traume, u Kuburić, Z., Zotova, A., Ćumura, Lj. (ured.), *Zbornik radova Opraštanje i/ili zaboravljanje,* Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije.

Nelson, T., Heilbrun, G., Figley, C. (1993). Basic Family Therpay Skills, IV: Transgenerational Theories of Family Therapy. *Journal of Marital and Family Therapy*, 9(3), 253-266.

Rambo, A., Rhoades, E., Boyd, T., Bello, N. (2010). An introduction to systemic family therapy, in Rhoades, E., Duncan, J. (eds.), *Auditory-Verbal Practice: Towards a family centered approach.* Springfield: Charles C. Thomas, Inc.

Skorunka, D. (2009). Family Therapy and Systematic Practice. [Internet] Dostupno na: Systemic Familytherapy - European Association for Psychotherapy (europsyche.org), pristupljeno dana: 31.7.2023.

Svetozarević, S., Barišić, J., Dušin, D. (2016). Disfunkcionalnost porodice. *Engrami*, 38(2), 71-83.

Walsh, F. (2002). A Family Resilience Framework: Innovative Practice Applications. *Family Relations*, 52(2), 130-137.

Walsh, F. (2016). *Strengthening family resilience* (3rd ed.). New York: Guilford.

Zylberman, L. (2020). Against family loyalty: documentary films on descendants of perpetrators from the last Argentinean dictatorship. *Continuum*, 34(2), 241-254.

MILENA BLAGOJEVIĆ[3]
TEODORA HRNJAKOVIĆ[4]

FAMILY LOYALTY: FROM THE UNCONSCIOUS TO THE SUBCONSCIOUS IN THE LIGHT OF FAITH, KNOWLEDGE AND DOUBT

Summary

Family structure and dynamics of family relationships provide the basis for analyzing and exploring the interconnectedness and interdependence of family members within the context of family loyalty. Family loyalty, as a source of closeness, devotion and integration within the family system, requires understanding and uncovering events that are often concealed in family secrets. Each family's history is intertwined with unique stories that involve different "good and bad" characters, beautiful and tragic events. Some of these traumatic occurrences may include murders, suicides, domestic violence, rape, abortions, substance abuse and betrayals, all of which become embedded in our psyche and emotions and are transmitted transgenerationally. The problem arises when a family decides not to talk about these events, believing that it will protect its members, completely unaware that descendants will take on the suffering of their ancestors and repay for their debts. Scientific research shows that family loyalty significantly influences the choices, decisions and behaviors of current family members. Consequently, this paper will systematize theoretical concepts and empirical research that deals with family structuralism, family loyalty and transgenerational transmission of trauma to gain insights into existing knowledge and highlight the importance of studying the phenomenon. The authoresses advocate the view that recognizing family loyalty is a game of the unconscious and subconscious, in which it is essential to break the chain of communication absence and emotional distance of family members from the experienced trauma.

Keywords: *family, family loyalty, family secrets, transgenerational trauma.*

3 NGO Izlazak, milena.blagojevic@izlazak.org
4 Red Cross of Serbia, teodora.hrnjakovic@redcross.org.rs

BOJAN GODINA[1]

IDENTICAL ESSENCE STRUCTURES ABOUT GOD IN DIFFERENT WORLDVIEWS BASED ON RELIGIOUS DEEP STRUCTURE

Summary

There are numerous interdisciplinary evidences for inner human religious being structures in the sense of an anthropological universal constant. In the present study, participants were encouraged to perform a thought experiment in which they were asked to describe their inner longings for God in attributes without prejudice. The experiment was conducted in East Germany, where over 50% of people are non-religious or atheistic. The results were surprising, since the longings did not differ in the different ideological-religious groups.

Keywords: *Unconscious religiosity, deep religious structure, invisible religion, spirituality, universal religion, religious phenomenological structures, transcendence*

1. Interdisciplinary and multimethod research traditions of human religiosity.

In the last 100 years there were not only in theology or religious studies, e.g., with the standard work "Das Heilige" ("The Idea of the Holy"), (Otto 1917) and in this respect phenomenologically described "mysterium tremendum and mysterium fascinans" considerable scientific approaches to deep-seated human religiosity, but in numerous other hermeneutic and empirical human sciences (overview from Godina 2007, 69-116; 2014, 1-2):

- In **psychotherapy**, in 1948, the Austrian psychoanalyst and founder of logotherapy Viktor E. Frankl, based on his existential analyses and dream interpretations, formulated the concept of an "unconscious" God structure in man.
- The **humanistic psychologist** Abraham Maslow expanded his famous "Pyramid of Needs" (1954) a few years later to the highest level of need, the "Transcendence" (1968).
- **Sociology** also saw the discovery of deeper religious structures. In 1967, at a time when formal-explicit religion threatened to dissolve in the ecclesiastical framework, Thomas Luckmann formulated a deeper religiosity that does not

1 Adventist University Friedensau, Germany & Bogenhofen Castle Seminary, Austria, bojan.godina@thh-friedensau.de

dissolve in its phenomenological functionality but seeks entirely new fields of experience. The first approaches to this were thought through earlier by Max Weber beginning in 1922 (Godina 2017, 81-86). After Luckmann, similar sociological approaches to functional religion were described by Kaufmann (1989) or under the term "implicit religion" by Thomas (2001).

▪ In **empirical psychology** (developmental psychology), the Swiss researchers Oser & Gmünder (1987) described an empirical stage model of religious development in analogy to Piage's stages of thinking and Kohlberg's stages of morality, in which five successive stages could be identified. Some years later, Beile (1998) had applied the stage model in the context of religious or specifically religious emotions. I myself was able to empirically confirm Beile's model with regard to different personality structures (Godina 2003).

▪ One of the probably most complex studies could be described in the **multi-causal medical research** by Grossarth (1999) under the concept of "emotional spontaneous religiosity". Here, a spontaneous (i.e. arising from within) loving relationship with God was shown to be the strongest human health factor with the greatest synergistic effects.[2]

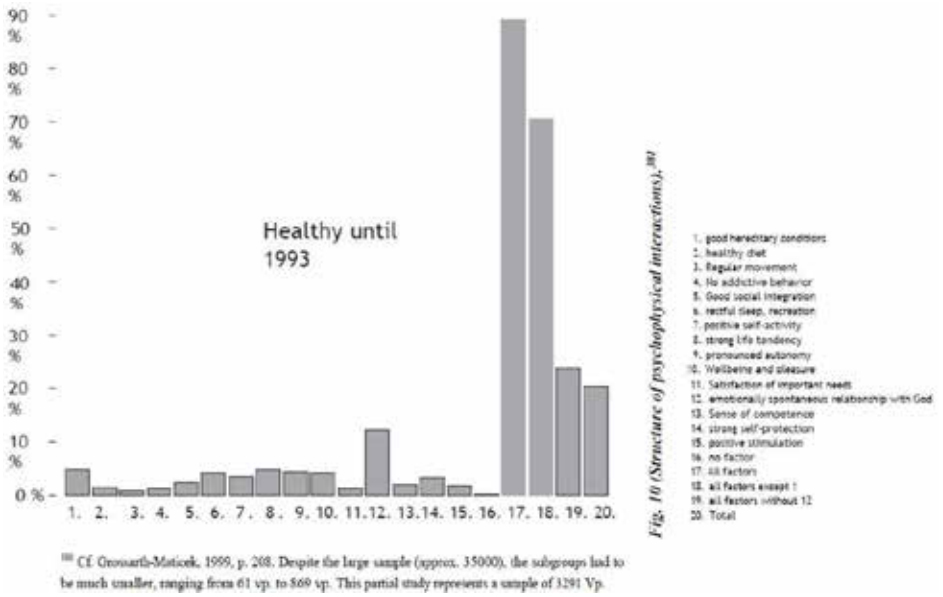
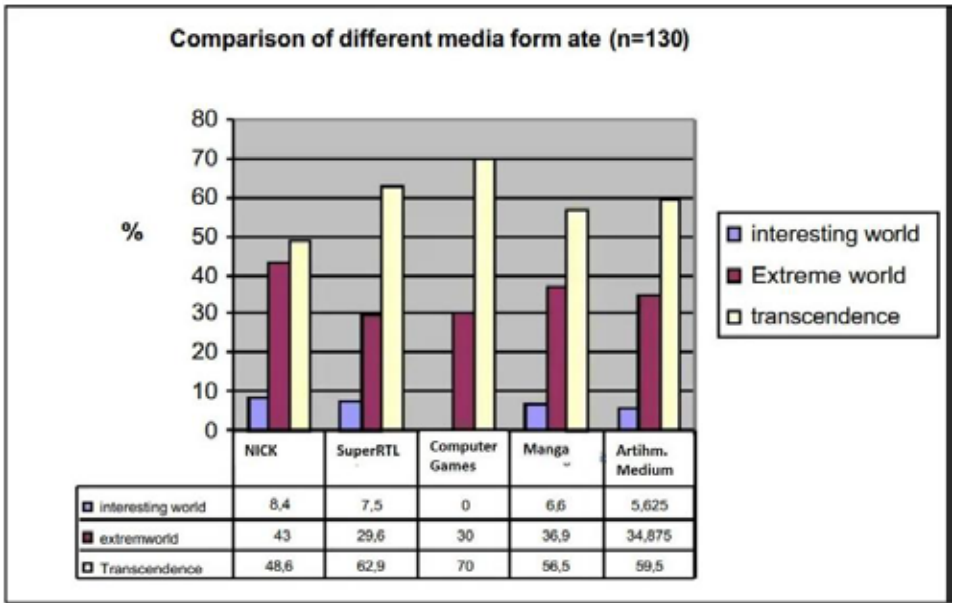


Fig. 1 Epidemiological results after 20 years of investigation, when the subjects have only one positive factor (factor 1-15)

2 Due to the size of the epidemiological study and the multi-causality, it was possible to find numerous subgroups who had only one positive health factor in their lives, e.g., good genetic predispositions or had only healthy eating habits, otherwise they lived both somatically and psychosocially unhealthy. After 20 years, it could be seen that the strongest single factor, No. 12 was (emotionally spontaneous God relationship), which also showed the strongest synergistic effects.

2. Religious Deep Structure Research

This and similar research traditions prompted me in this regard to delve further into the religious needs and longings of humans in my research starting in 2004. Since modern media in particular serve human needs, I decided to examine different media formats in an interdisciplinary way with regard to these aspects (Godina 2007). Since human media consumption is mostly a voluntary pursuit, I was able to prove, both through media content analysis and the media psychological and marketing strategy concepts behind it, that a large part of the media purposefully injects specific religious elements, especially in a subliminal way, that satisfy human needs for transcendence. I was able to detect the use of transcendental elements in 60% of media content (in computer games even 70%).



	NICK	SuperRTL	Computer Games	Manga	Artihm. Medium
interesting world	8,4	7,5	0	6,6	5,625
extremworld	43	29,6	30	36,9	34,875
Transcendence	48,6	62,9	70	56,5	59,5

Fig. 2 Comparison of diferent media form ate (n=130)

In the use of transcendence, I was able to find three different types of transcendence based on different content analyses: Transcendent Identity, Perfection, and Redemption.

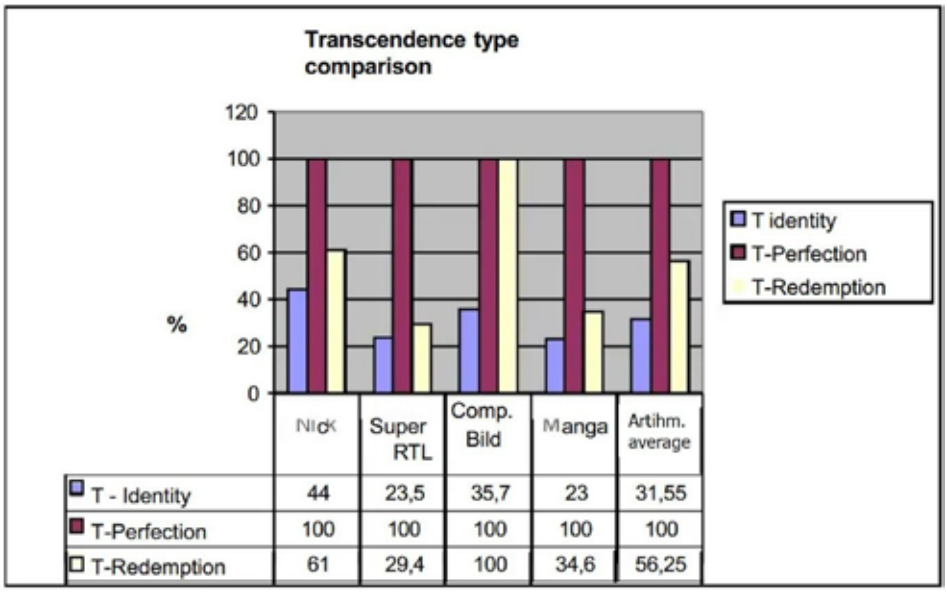


Fig. 3 Transcendence type comparison

However, the success of transcendental marketing strategy was described as early as 1940 by the German marketing spesњialist Wilhelm Vershofen in the so-called "Nuremberg Rule" in German: "Nürnberger Regel" (Vershofen 1940). There it is stated that every product has a basic benefit. But that was not enough even then.

An additional value had to be added to a product to make it more successful. It was defined that the more fantastic or even magical the additional value, the more successfully the product would be consumed. From a psychological point of view, the only possible interpretation seems to me to be that the transcendent with explicitly visible or at least invisible functional religiosity seems to be a profoundly human need that the media nowadays know how to serve very well and can enrich themselves from it. My studies consolidate the impression that the media and consumer society serve authentic and deep human longings also for religion (Godina 2007, 276-279).

It seems to be the case that people have religious longings, but they cannot be permanently satisfied without religion and an explicit relationship with God, which is why modern media try to satisfy these needs fictitiously-virtually, which gives them an enormous increase in effectiveness, especially when it happens subliminally and consumers do not notice the explicit religion.

An important question that arose for me in the phenomenon of religious deep structure was more concrete ideas or concrete ideas of God, especially in the direction of the inner need structure.

Through further medial intercultural observations, I was able to formulate the model of "religious deep structure" as a basic human need in different typologies (Godina 2014).

3. Identical conceptions of God in different worldviews.

3.1. Introduction

From 2015-2023, as part of my teaching duties at the Advent Kindergarten Institute in Chemnitz & Dresden (Germany), I had the opportunity to interview 273 of my students[3] about their religious longings as part of a seminar on anthropology and ethics. The students came from different worldviews.

In eastern Germany, the population's religiosity is different. Geographically speaking, eastern Germany is the region where most people in the world are atheists. On the other hand, curiously enough, the patchwork religion in the region where Luther worked 500 years ago has statistically almost reached the size of Christianity.[4]

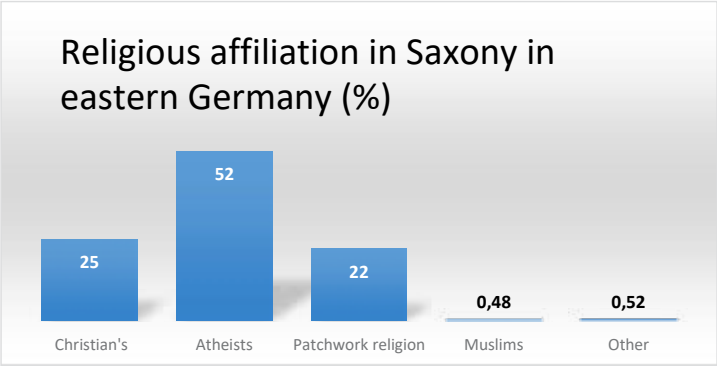


Fig. 4

If one distinguishes between non-religious and atheist, the latest statistics show even more extreme values. In the German state of Saxony-Anhalt, the rate is today 70%, with 47% claiming to be non- religious and 23% atheist (Statista Global Consumer Survey).[5]

3 The students all have a master's degree in educational science. In our Institute for Early Childhood Education, they had to complete an additional one-year course of study in order to receive permission from the Ministry in the state of Saxony to run kindergartens and daycare centers.

4 https://de.statista.com/statistik/daten/studie/201622/umfrage/religionszugehoerigkeit-der-deutschen- by-federal-states/

http://www.norc.org/PDFs/Beliefs_about_God_Report.pdf

https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/2012/dez/News_Patchwork_Religiositaet.html

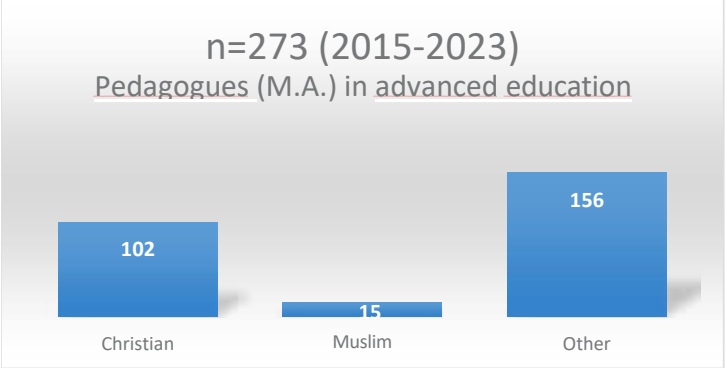
5 https://de.statista.com/infografik/27417/befragte-in-deutschland-die-nicht-religioes-oder-atheisten-sind/

3.2. Study with East German and international Students

Our study included 273 students over the past eight years. They are students with a master's degree in education. We have been able to record our students win 3 groups:

- **Christians** (have statistically similar proportions, as in the nationwide comparison).
- **Muslims** (this group is much larger than in the nationwide comparison, since many asylum seekers from Iran, Afghanistan, etc. who have studied education retrain in Germany, for example, because of the somewhat poorer language skills in the kindergarten area).
- **Others** (mainly non-religious, atheist and patchwork religion, in which the statistical breakdown corresponds to the statistics discussed above).[6]

Fig. 5



Now, in the seminar Anthropology and Ethics, the students were given the task to perform a special task in nature.

- You should find a quiet place in nature.
- A place that appeals to them in a positive emotional way.
- Then, in the spirit of mindfulness, they should relax for a few minutes and listen to birdsong, for example.
- They were previously instructed in the seminar, in the spirit of the Phenomenological Epoché Husserl's (Godina 2012, 43-45), to put aside their attitudes, knowledge, prejudices (if they are not believers) and just hypothetically imagine that if there were a God, how they would ideally want this God deep down in their needs, longings, that is, in their heart?

6 For various reasons, we could statistically categorize in all substudies the students in our study: "nonreligious," "atheist," and "patchwork religion," but it is reasonable to assume that these groups are similar to country-specific statistics. In studies such as 2014, we were able to differentiate even more precisely.

Specifically, the task was as follows: *"Try to imagine that, that God really exists. If you listen to your inner self (your heart, what would be the three most important characteristics you would want this God to have?"*

3.3. Anthropological Constants of the Desires for God

The results surprised both faculty and students:

1. In each vintage, there were typically two characteristics that were always similar. The most important attribute of God, was either His justice or His love. These two concepts always had the significantly highest values. After that, values such as His grace, understanding, forgiveness, and empathy usually came next.
2. It became clear that the different groups: Christians, Muslims, and others (non-religious, atheists, and patchwork religion) were identical in their aspirations, as the same characteristics were repeatedly mentioned by all three groups.
3. In the qualitative follow-up discussion with the students, no one had a problem with any of these attributes. On the contrary, a kind of consensus of the attributes of God could be observed, although, as said, a priority list of the two concepts according to a just and loving God has always been established.

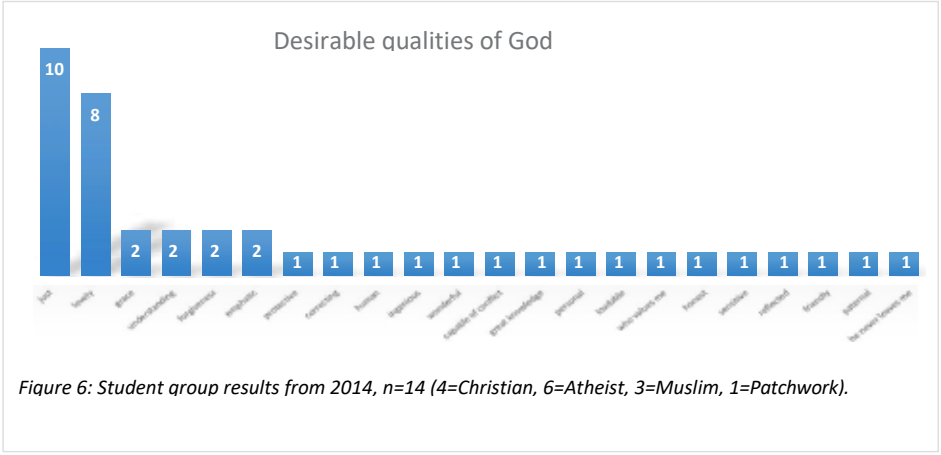


Figure 6: Student group results from 2014, n=14 (4=Christian, 6=Atheist, 3=Muslim, 1=Patchwork).

The questions that came up almost spontaneously and naturally in qualitative follow-up discussions were mostly as follows:

1. How is it that all of us, apart from our religious-worldview, can formulate such similar needs regarding a God?
2. How is it that we have similar structures of longing even though we have fundamental differences in formal religiosity?
3. Why is it that until today there is hardly any differentiation in reality about the concepts of explicit and invisible religiosity of man?

4. How is it that people wage wars in the name of different religious worldviews when our need structure has universal similarities?

5. Couldn't we develop educational-philosophical enlightenment programs through which people would be educated to see our religious similarities much more than differences?

6. Couldn't we build bridges between people and religions on the level of specifically religious emotions and needs, rather than separating them? Possibly, through the mutual understanding of the religiously similar knitted Deep structure afterwards also easier to speak regarding the explicit religion and world view, if one has first made the experience that one has in principle very large anthropological similarities on the deep level of the longings.

7. Wouldn't it be necessary to develop much more political enlightenment programs, through which one would uncover the political-ideologically initiated separation and hate structures, and on the other hand the behavioral-scientific findings of universal need structures?

Certainly, further larger and more differentiated studies are needed. However, these results have encouraged us in our pedagogical institute to further research in this direction and to look for pedagogical enlightenment models.

Literature

Godina, Bojan (2003). Religiöse Emotionen und Persönlichkeitsprofile? Aus: SEELSORGE, Ergebnisse aus Sozialwissenschaft und Theologie (Persönlichkeitsdiagnostik, Teil 2) Jahrgang 6 Nr.1 01/03, Hochschulinstitut für Psychologie und Seelsorge, S. 17-20, Freudenstadt.

Godina, Bojan (2007). Unsichtbare Religion des Subliminalen Marketings in den Medien. Ein epochaltypischer Beitrag zur Medienbildung bei Kindern und Jugendlichen, Heidelberger Dissertation. Berlin: Pro Businnes.

Godina, Bojan (2012). Die phänomenologische Methode Husserls für Sozial- und Geisteswissenschaftler. Ebenen und Schritte der phänomenologischen Reduktion. Wiesbaden: Springer VS-Verlag.

Godina, Bojan (2014). "Religious Deep Structures - Understanding and Reaching Secular People," Journal of Adventist Mission Studies: Vol. 10: No. 2, 111-133.

Grossarth-Maticek, Ronald (1999). Systemische Epidemiologie und präventive Verhaltensmedizin chronischer Erkrankungen. Strategien zur Erhaltung der Gesundheit. Berlin: Walter de Gruyter.

Otto, Rudolf (1917). Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau: Trewendt & Granier.

Vershofen, Wilhelm (1940). Handbuch der Verbrauchsforschung. Berlin.

BOJAN GODINA[7]

IDENTIČNE OSNOVNE IDEJE O BOGU RAZLIČITIH SVJETONAZORA NA OSNOVI DUBINSKE RELIGIJSKE STRUKTURE

Rezime

Postoje brojni interdisciplinarni dokazi za unutrašnje ljudske strukture religioznog bića u smislu antropološke univerzalne konstante. U ovoj studiji, učesnici su bili podstaknuti da izvedu misaoni eksperiment u kojem je od njih zatraženo da opišu svoju unutrašnju čežnju za Bogom u atributima bez predrasuda. Eksperiment je sproveden u Istočnoj Nemačkoj, gde preko 50% ljudi nije religiozno ili su ateisti. Rezultati su bili iznenađujući, jer se čežnje nisu razlikovale u različitim ideološko-verskim grupama.

Ključne reči: *nesvesna religioznost, duboka religiozna struktura, nevidljiva religija, duhovnost, univerzalna religija, religijske fenomenološke strukture, transcendencija*

7 Adventistički Univerzitet Friedensau, Nemačka & Bogenhofen Castle Seminary, Austrija, bojan.godina@thh-friedensau.de

VLADISLAVA GORDIĆ PETKOVIĆ[1]

UPOZNATI EVROPU: VERA, (SA)ZNANJE I SUMNJA U ROMANIMA ANTALA SERBA I ANDRAŠA HEVEŠIJA

Rezime

Iza mađarskog autora Andraša Hevešija (1902-1940) ostaje nevelik, umalo zaboravljen opus, i biografska beleška koja oskudeva u nekim ključnim podacima: prevodio je Gistava Flobera, Luja Aragona, Oldosa Hakslija i Virdžiniju Vulf, poginuo u borbama protiv Hitlerove vojske nadomak Pariza. U njegovom romanu Pariska kiša opisana je godina studiranja i istraživanja u Parizu, koja mladom peštanskom intelektualcu Đerđu/Žoržu donosi otkriće da se Mađarska pominje u sedamdeset francuskih drama (a ne samo u do tada znanih trideset osam), ali je pre svega u znaku intenzivnog boemskog života. Đerđ kruži po bibliotekama i gostionicama, fasciniran i zgrožen boemskom galerijom likova koje sreće.

Antal Serb (1901-1945) je Hevešijev poznatiji savremenik, autor četiri romana, dve studije o engleskoj i mađarskoj književnosti i izuzetno cenjene Istorije svetske književnosti (1941). Ocenjen kao boemska rapsodija o Evropi u godinama uspona fašizma, najpoznatiji roman Antala Serba Putnik i mesečina ne mora se tumačiti samo kao prilog kontemplaciji o bliskom susretu Panonije i Mediterana, već je i parafraza danteovskog puta kroz pakao spoznaje. Protagonisti Serbovog romana kreću na svadbeno putovanje po Italiji, ne sluteći da su krenuli u susret rastanku, ali i novim saznanjima o bivšem životu, kao i mogućoj obnovi vere.

Ključne reči: *vera, sumnja, Evropa, putovanje, mađarska proza dvadesetog veka.*

Realistički postupak u književnoj prozi modernog doba zasnovan je na refleksiji individualnog iskustva junaka i na praćenju njihovog sazrevanja u specifičnom istorijskom, socijalnom i kulturnom okruženju, s polaznom tačkom koja kreće od filozofskih premisa koje viđenje stvarnosti utemeljuju u čulnoj spoznaji i svakodnevnom iskustvu.

Mimetički princip, zasnovan na postavci koja podrazumeva da je spoljašnja realnost opipljiva i *predstavljiva*, a unutrašnji svet junaka razaznatljiv zahvaljujući mogućnostima ideografskog beleženja emocija, previranja i spoznaja, doživljava i krizu i renesansu u romanu dvadesetog veka, što se najbolje očituje

1 Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu, vladislava.gordic.petkovic@ff.uns.ac.rs

na slikama evropskih gradova kao prostora sticanja novog iskustva. Predstave o evropskom gradu (lociranom u Italiji ili Francuskoj, Engleskoj ili Nemačkoj; u tom pogledu, imaginarna geografija jeste od velike važnosti) od početaka romaneskne forme do danas usredsređene su na razvijanje teme iskušenja u okvirima megalopolisa kao prostora sazrevanja i sticanja iskustva, ili kao prostora ukrštanja uticaja i učinaka različitih kultura i običaja, različitih načina mišljenja, različitih etičkih imperativa. Grad u savremenom romanu neumorno funkcioniše kao uzbudljiv i riskantan polifoni kontekst samorealizacije junaka i junakinja, kao prostor njihovog samopreispivanja, testiranja sopstvenih moći i granica: urbano okruženje može biti izazov za igru različitim strategijama predstavljanja, kaogod i prostor rizičnog uživanja i još rizičnijeg poniranja u najdublje tajne bića. U modernoj književnosti dominiraju ironične slike evropskog grada kao istovremeno pristupačnog i stranog mesta, ali ostavljaju prostora nostalgičnim sagledavanjima makar prošlih trenutaka u kojima je urbani prostor bivao metaforično obećanje sreće i spokoja. Sticanje moći i potraga za užitkom dejstvuju kao vidovi motivacije koji su neodvojivi deo kulturne matrice koja oblikuje identitet, bez obzira na to da li pisci grad predstavljaju kao idealizovani ili košmarni prostor, ili ga sagledavaju kao splet kontradiktornih poriva i narativa.

Parabolični realizam, roman i grad

Teme propadanja društva i krize vrednosti, preokretanja generacijskih kodova, kao i satirično, humoristično i mistično tretiranje književne tradicije obeležavaju dela onih stvaralaca koji se u osmišljavanju književnog zapleta dotiču sopstvenih strahova i sumnji i koji preispituju granice spoznaje. Mnoga književna ostvarenja koja se bave temom vere, saznavanja i sumnje predstavljaju primer paraboličnog realizma, jer ne nude samo razradu postavki o munjevitom usponu i surovom propadanju (koji su uslovljeni jasno prepoznatljivim zakonomernostima), o eroziji morala ili kategoričkog prevrednovanja vrednosti, nego i postavljaju izazovna pitanja o ličnoj drami biranja između onoga što je moralno i onoga što je korisno, o opredeljivanju između teško sticanog integriteta i defetističkog prepuštanja udobnosti.

Pastoralna književnost oduvek se trudila da netaknutu prirodu predstavi kao bližu Bogu nego što to može da bude neprijateljski nastrojen i negostoljubiv grad impozantne arhitekture nastale iz diktata moći i interesa, premrežen rizicima i opasnostima po telesno zdravlje i stanje duha. Međutim, književnost modernog doba je brzo i efikasno usvojila strategije mitologizacije metropolisa, pretvarajući ga ili u san o budućoj sreći, ili u idilu prohujale moći. Evropski grad je tačka straha, nade i obećanja, on je nekropolis – groblje iluzija, ali i retropolis – obnovljena slika izgubljenog raja koja reflektuje nade i sumnje. Za mnoge pisce tematizovanje urbanog je nezaobilazna umetnička strategija u predstavljanju odrastanja i

obrazovanja junaka: gradovi u umetničkoj prozi oličavaju žudnju za slobodom, primamljivu mogućnost odrastanja i afirmacije, spoznaje i ekspanzije.

Urbana topografija junaka sagledava kroz pripadnost klasi: već i samom adresom stanovanja i mapom kretanja po gradu junak dobija svoje psihosocijalne koordinate. Tako nije definisana samo pripadnost određenoj društvenoj grupi, već i imovno stanje, opseg moći i relevantnost statusa. Džudit Volkovic, tako, ukazuje kako London demonstrira podelu na ekspanzivni Zapad i egzotični Istok, Vest End i Ist End čak su zamišljeni kao dva različita urbana entiteta (Walkowitz 1992: 20), a toj (samo na prvi pogled egzaktnoj) podeli na istočni i zapadni London anglofona književnost će se uvek iznova vraćati. Najčešće idealizovan i demonizovan u evropskom romanu, i više od Londona koji Piter Akrojd naziva staništem spektakla (Ackroyd 2001: 156), nesumnjivo je Pariz. Moderni roman kapitalizuje svoju privlačnost kad se radnja odvija na lokaciji koja je sama po sebi okidač snevanja, spoznaja i sumnji, kada se smesti u veliki grad koji mami obećanjima, uzbuđenjima i opasnostima. *Parfem* Patrika Ziskinda, recimo, reputaciju bestselera ponajviše duguje kontroverznom ambijentu Pariza osamnaestog veka i mapi pariskih mirisa koji odaju geopolitičke i psihosocijalne interese i prioritete, a književni istoričar Ijan Vot je roman *Mol Flanders* Danijela Defoa proglasio odličnim bedekerom kroz London prve trećine osamnaestog veka, premda je ovo delo paradigmatičan primer građanske sumnjičavosti i podozrivosti prema energičnoj junakinji koja svoje strahove i preispitivanja potiskuje u trenutku kada se suoči sa visoko postavljenim ciljem socijalne integracije. Kada uporedi Defoovu junakinju sa Eženom de Rastinjakom i Žilijanom Sorelom, Vot je vidi kao protagonistkinju urbanizovane potrage za uspehom u kontekstu „dinamike ekonomskog individualizma" koji nju, po Votu, razlikuje od tipičnog pikarskog junaka. Prostorna orijentacija razotkriva imanentno licemerje Defoove heroine više nego njena pokajnička ispovest o nedaćama i lepotama života ispunjenog prevarama i prerušavanjima: nema te griže savesti koja će veštu kradljivicu Mol omesti u begu kroz splet londonskih uličica, besprekorno memorisan i bez greške čitaocu prepričan. Junaci klasičnog realističkog romana žudno krstare gradom, neki vođeni iluzijama, neki materijalnim interesima, neretko spremni na većinu zamislivih moralnih i intelektualnih ustupaka, ujedinjeni u nepoverenju prema privilegijama života u provinciji.

Motiv ekonomskog fatalizma koji oblikuje roman Idit Vorton *Kuća veselja*, verovatno najpoznatije delo američke romansijerke koja je najveći deo života provela u Parizu, i koje je objavljeno više od 180 godina nakon *Mol Flanders*, povezaće ova dva u mnogo čemu neslična dela. Glavna junakinja *Kuće veselja* Lili Bart klasno je i funkcionalno vezana za Njujork, ali se na isti način kao Mol Flanders obrela u mreži socijalnog nasilja koju velegrad simbolizuje; to nasilje nije manje surovo zato što dela i deluje suptilno. *Kuća veselja* govori o važnosti novca i društvenog položaja u onoj meri u kojoj to čine Balzakovi i Stendalovi

romani ili romani Džejn Ostin, jednako posredno i u jednakoj meri kritički. Lili doživljava finansijski i moralni sunovrat, propada i umire zbog nespremnosti na moralne ustupke, Mol Flanders opstaje zahvaljujući moralnoj ambivalentnosti. Lilini flertovi su čedna igra bez ekonomske završnice u gradu koji surovo ograničava mogućnosti i metode ženske samorealizacije; Mol zaobilazi sva ograničenja, ne prezajući od prestupa. Lili Bart neće ostvariti društveni uspeh ni zaradu kao Rastinjak, niti uspeti da ostvari svoje ambicije, iako naoružana samopouzdanjem i strpljenjem.

Putovanje i spoznaja

Zajednički imenitelj književnosti na mađarskom, od Antala Serba do Lasla Vegela, od Deže Kostolanjija do Đerđa Dragomana, jeste želja za povratkom u magični prostor uspomena, makar taj prostor bio više imaginaran nego egzaktan. Ruku ovih pisaca vode sećanja na intimno, porodično vreme, sećanja obojena likovima uzora i modela koji su ili oličenje jetkog autoriteta, ili neumitno odsutni. Veliki broj romana na mađarskom jeziku pisan je u žanru amarkorda, i posvećen je spletu uspomena i želja: međutim, romani pisani između dva rata u velikoj meri bave se temom putovanja kao spoznaje.

Tematika putovanja podrazumeva da je putnik u isti mah neko ko svoje iskustvo uvek iznova stvara, i neko ko je deo potrošačkog, konzumerističkog mita, zasnovanog na zamišljanju grada. Urbani turizam je mesto stvaranja identiteta zasnovanih na stranosti i razlici (Vary 2006: 105). Međuratni mađarski roman obuhvata više od dvadeset tzv. „pariskih romana“ (Vary 2006: 87)), nastalih nakon 1928, koje pišu autori koju su živeli u Parizu kao dobrovoljni izgnanici ili političke izbeglice, dok su neki od njih bili samo turisti i putnici.

Iza mađarskog autora Andraša Hevešija (1902-1940) ostaje nevelik, umalo zaboravljen opus, i biografska beleška koja oskudeva ključnim podacima: prevodio je na mađarski Gistava Flobera, Luja Aragona, Oldosa Hakslija i Virdžiniju Vulf, a kratak životni put okončao je poginuvši u borbama protiv Hitlerove vojske nadomak Pariza. U Hevešijevom romanu *Pariska kiša* opisana je godina studiranja i istraživanja u Parizu, koja mladom peštanskom intelektualcu Đerđu/Žoržu donosi diskutabilno filološko otkriće da se Mađarska pominje u sedamdeset francuskih drama (a ne samo u do tada znanih trideset osam), ali je pre svega u znaku intenzivnog boemskog života. Đerđ kruži po bibliotekama i gostionicama, fasciniran i zgrožen boemskom galerijom svojih novih poznanika. U izvesnoj meri, ova priča o kovitlacu emocija i slepim ulicama komunikacije može da se posmatra kao pedagoška poema o granicama saznavanja, sumnje i straha, kao anatomija uticaja i interakcije kakvi postoje u odnosu između muškaraca i žena različitih kultura, generacija, iskustava i obrazovanja.

Roman Andraša Hevešija obiluje opisima šetnje (Benda 2022: 212): glavni junak tumara po Latinskom kvartu, trgu Sorbona, Monmartru. Đerđ sumanuto i strasno luta, bez jasnog cilja, ali sa željom da sklopi poznanstva sa mladim ženama, željan druženja, uzbuđenja i otkrivanja novih svetova. Mađarski etnoskejp Pariza gradi se kroz upoređivanja, kroz traganje za saglasjima ili nesrazmerama, za sličnostima i razlikama koje su okidač alijenacije kao kad Đerđ sebe poredi sa Stendalom, zaključivši da je veliki pisac „isti takav častoljubivi i netalentovani turista kao što sam ja" (Heveši 2012: 114). U Đerđovoj imaginaciji Pariz je stran, zastrašujuć i negostoljubiv jer u njemu je i samo iskustvo kiše drugačije od onog na koje je navikao:

> Nigde kiša ne predstavlja zadovoljstvo, ali u Parizu je to ponižavajuća, nedostojna patnja koja razdire srce, koja melje i one sa najotpornijim živcima, gazi i one sa najčvršćim ponosom. Mađarska kiša rominja, katkad i pljušti, ali nema u njoj pakosti, đavolske domišljatosti. dešava se da malo ubrza, da se malo razmeće kao bezobrazno familijarni Ciganin kad zasvira, ali čak i tada je puna ljudskosti, puna poštovanja.
>
> (Heveši 2012: 7)

Hevešijev junak stiže u Pariz u kasnu jesen, u vreme sahrane Anatola Fransa. Oktobar je godine 1924. Iz perspektive naknadnog iskustva, pripovedač upozorava čitaoca: „Frankofilni čitaoče, ako još nisi bio u Parizu, ne idi u kišno doba godine! Pariska kiša je podrugljiva i izluđujuće hitra, ona zbija surove šale s narodom na ulici, proganja ga, tera, kao zli oficir svoju posadu." (Heveši 2012: 7). Hevešijev junak vezuje prostor Francuske sa motivima saznanja i uživanja, ali i destruktivne dokolice: „Koliko su mi monotono tekli dani, toliko su mi prepune obrta i pustolovina bile noći koje su se otezale do duboko u prepodne. Svaka mi je noć bila kao neko brižljivo i duhovito osmišljeno, dokono i razbludno putovanje." (Heveši 2012: 12). Junak kaže i sledeće: „Zapahnulo me je nešto od hrapavog, hirovitog, izazivački osobenog glamura Pariza 1924. godine, kojeg sam do tada više upoznavao iz romana nego iz stvarnosti." (Heveši 2012: 12). Primetna je Hevešijeva ironija, čiji je predmet emigracija u Parizu: „pariski Mađari su svi isti, izveštačeni, usiljeni" (Heveši 2012: 53): projektujući sopstvene stavove i osećanja na junaka, autor negoduje nad provincijalnošću sunarodnika, zgrožen prezirom koji brzo i lako pokazuju, nesvesni da upravo takav stav otkriva njihovu inferiornost. U prikazu romana za dnevni list „Večernje novosti", Aleksandar Jerkov video je glavnog junaka kao skup protivrečnosti: „Hevešijev junak studira mađarske tragove u velikoj tradiciji francuske drame, prezire mađarske studente i traži njihovo društvo, odlazi do propalih žena i čezne za otmenošću elite, obilazi restorane i kafee, brani se od sramote i poniženja i hrli im u zagrljaj."

Jedan od najobrazovanijih Mađara svog vremena, Antal Serb (1901-1945) autor je romana *Legenda o Pendragonu* (1934), *Putnik i mesečina* (1937), *Oliver Sedmi* (objavljen pod pseudonimom A. H. Redklif, 1943) i istorijske fikcije

Kraljičina ogrlica (1943). Napisao je pregledne studije o engleskoj i mađarskoj književnosti i do danas izuzetno cenjenu *Istoriju svetske književnosti* (1941). Pisao je poeziju, pripovetke i eseje. Umro je u koncentracionom logoru u mađarskom gradu Balfi januara 1945. od posledica prebijanja; tamo je završio zbog svog jevrejskog porekla.

Serb je pripadao grupi pisaca okupljenih oko progresivnog časopisa *Nyugat* (Zapad), „zlatnoj generaciji" mađarske književnosti, spreman da, kao i Heveši, svog junaka ocrta i patetično i satirično:

> Za vreme prilično oduženih studija bio je posvuda, u Engleskoj i Francuskoj je boravio i po nekoliko godina, ali Italiju je uvek zaobilazio, imao je osećaj da još nije vreme, da još nije dovoljno spreman za nju. Svrstao je i Italiju među stvari rezervisane za odrasle, kao što je rađanje potomaka, u potaji se donekle i plašio te zemlje, plašio se kao jakog sunca, mirisa cveća i veoma lepih žena.
>
> (Serb 2009: 7)

Slika Italije u evropskoj književnosti često jeste na ovakav način jednoznačna: Mediteran je iskušenje i opasnost, test etički i saznajni, uzbuđenje koje se želi i odlaže. Marko Čudić (Čudić 2010: 78) napominje da je roman *Putnik i mesečina* imao solidnu percepciju među srpskim čitaocima, „što bi se u dobroj meri moglo pripisati odličnom prevodu Arpada Vicka". Srpski čitaoci u međuvremenu su iz pera istog prevodioca dobili i Serbove romane *Legenda o Pendragonu* i *Oliver Sedmi*, ali se čini da je prvoobjavljeno delo ostavilo neizbrisiv kulturni trag, jer je tiraž *Putnika i mesečine* u kratkom roku rasprodat. *Putnik i mesečina* preveden je na engleski, nemački, španski, francuski, italijanski, portugalski i poljski, a samo na nemačkom govornom području imao je za kratko vreme deset izdanja. Kritičari *Gardijana, Dejli Telegrafa, Fajnenšel Tajmsa*, *Frankfurter Algemajne Cajtunga*, *Velta* i *Cajta* roman su ocenili superlativima.

Čudić piše da je Mihalj „hipersenzitivna osoba i, kako će se ispostaviti, večiti i neizlečivi buntovnik protiv svih vrednosti, konvencija i očekivanja koja mu je njegova (malo)građanska klasa celoga života nametala" (Čudić 2010: 78).

> Vođen zovom tih demona i ponovno probuđenim uspomenama na tu, činilo se, zauvek izgubljenu, mnogo puniju i životniju egzistenciju koju je nekada imao, Mihalj će skoro namerno načiniti fatalnu grešku kada na jednoj železničkoj stanici u središnjoj Italiji siđe da popije kafu, pa se vrati u pogrešan voz, ostavljajući Eržiku da svoje bračno putovanje nastavi sama. Od tog trenutka, Mihaljevo putovanje pretvoriće se u usamljeničko traganje za tim, činilo se, odavno izgubljenim avetima sopstvenog puberteta i mladosti, oličenim pre svega u mladalačkom drugu Ervinu (koji se ubio pod nerazjašnjenim okolnostima) i njegovoj fatalno privlačnoj sestri Evi, sa kojima se kao dečak intenzivno družio.
>
> (Čudić 2010: 78)

Zaplet se ne otkriva odmah kao parafraza danteovskog puta u pakao: naime, glavni junaci, Mihalj i Eržika, kreću na svadbeno putovanje po Italiji, nadajući se idili i ne sluteći da su krenuli u susret rastanku. Putujući Italijom od severa prema

jugu, od Venecije prema Folinju, Asiziju i Gubiju, Mihalj u nizu čudnih koincidencija ponovo sreće mrtve i nikada zaboravljene prijatelje; njegovi novi prijatelji su posve neobični, deluju komično i začudno: među njima je simpatična mlada Amerikanka koja od jednog italijanskog grada do drugog uporno traži Da Vinčijevu sliku na kojoj su guska, krava i mačka, ne shvatajući da je meta grube šale.

Baš kao i Ibzenovi junaci koji se uvek sreću sa pokopanom prošlošću, traumatičnom porodičnom istorijom ili potisnutim ličnim raskolima, Mihalj je i u novom braku i u novoj zemlji osvanuo u starim traumama i prošlosti: Italija je stanište, ili važna tačka na proputovanju, protagonista njegove romantične imaginacije – kapriciozne Eve, beskrupuloznog Janoša Sepetnekija, Ervina, zamonašenog pokatoličenog Jevrejina. Pikarsko putovanje kroz idilu i košmar prošlog života obeleženo je bizarnim koincindencijama, impulsivnim odlukama; obojeno je mističnim iskustvima ali i ironičnim suočavanjem sa racionalnošću.

Baš kao i Ibzenovi junaci, Mihalj se u novom braku i u novoj zemlji samo podsetio davnih snova i izazova. Pikarsko putovanje kroz košmar prošlog života i špalir mrtvih obojeno je mističnim iskustvima, ali i ironičnim suočavanjem sa materijalnim interesima živih. Romantičan i suptilan, glavni junak je u procepu između sećanja na mladalačko buntovništvo i zrelosti provedene u buržoaskom konformizmu. Za Mihalja je brak sa razvedenom Eržikom neka vrsta kukavičkog kompromisa, pokušaj mirenja boemske nekonvencionalnosti i malograđanskog spokoja; rizik koji ne iziskuje previše prilagođavanja, ali brzo zagorča život. Slučajni rastanak supružnika pretvoriće se u dugo bekstvo od malograđanske idile koju za glavnog junaka režiraju supruga i porodica. I Mihalj i Eržika će iskusiti uslovnu slobodu, on u Italiji, ona u Parizu, a ugodno bekstvo u boemiju okončaće se komfornim povratkom u prethodne živote. Dok će se Mihalj vratiti u očevu firmu, Eržika će se vratiti prvom mužu. Senka fašizma nadvija se nad njihovim životnim pričama, neopazice a neumitno; tek sa naknadnom pameću okasnelog čitaoca uviđamo uzaludnost traganja za ličnim mirom u svetu koji hrli u haos.

Već i sam motivski okidač romana je frojdovska omaška, nesvesni gest koji iz korena menja egzistenciju: svadbeno putovanje Erži i Mihalja koje je od samog početka ispunjeno nelagodom postaje košmar onog trenutka kad mladoženja, izašavši na stanici u Terontoli na časak, uđe u pogrešan voz koji će ga odneti na jug umesto na sever. Slučajni rastanak pretvoriće se u dugo bekstvo od malograđanske idile koju za glavnog junaka režiraju supruga i porodica. I Mihalj i Eržika će iskusiti uslovnu slobodu, on u Italiji, ona u Parizu, a ugodno bekstvo u boemiju okončaće se komfornim povratkom u prethodne živote. Dok će se Mihalj vratiti u očevu firmu, Eržika će se vratiti prvom mužu. Senka fašizma i narastajuće opasnosti od propasti jednog sveta nadvija se nad njihovim privatnim potragama neopazice a neumitno, i mi tek sa naknadnom pameću čitaoca koji stiže do zanemarene umetničke baštine prepoznajemo važnost i vrednost ovog dela.

Robert Caler smatra da Mihalj u tesnim ulicama italijanskih gradova prepoznaje skučene ali sigurne horizonte svog detinjstva (Zaller 2016: 259), iako je

izbegavao da tamo putuje u strahu od svih seksualnih konotacija koje ona nosi, ali i od označitelja zrelosti: Mihalja plaše široki, otvoreni prostori, i radije bi živeo u stanu pretrpanom stvarima zato što na takvom mestu svaki detalj ima sopstvenu, već poznatu, vrednost i važnost. Mihalj se plaši braka, jer brak nameće nove definicije i nova samoodređenja. Njegovo lutanje venecijanskim uličicama s početka romana nagoveštava da će se željena regresija u detinjstvo i sigurnost delimično i ostvariti. Po Caleru, Mihalj je simbol buržoaske dekadencije, koja je stalno u potrazi za prošlošću koju glorifikuje, zato što takva slika prošlosti neutrališe sumornu i suvoparnu sadašnjost i upitnu budućnost. Brat i sestra Tamaš i Eva još su jedna slika Mihaljevog idealizovanog bića: oni su, viđeni kao jedno, androgino biće, za njega obećanje savršenstva, i još jedna prilika za infantilnu regresiju.

Za Hevešija i Serba grozničavo stanje duha znamen je promena koje se ne mogu odigrati bez hrabrosti i rizika: tragično razapeti između socijalnih tabua koje žele da dovedu u pitanje, i socijalnih konvencija koje su nemoćni da ignorišu, njihovi junaci se vraćaju u sigurnost svojih malih građanskih rajeva, ali ne pre nego što iskuse saznanje i sumnju. Ranije nepoznat evropski grad za njih nije tek ambijent u kom otkrivaju i zadovoljavaju želje koje društvo sankcioniše. Prostor uspeva da zadrži sećanje na prošlost, da izrazi pripadanje ili izgnaništvo u egzistencijalnom smislu, da ukaže na stvarnu ili figurativnu sputanost i slobodu (Smethurst 2000: 61). Likovi dvojice mađarskih romansijera oživljavaju narative spooznje i sumnje, i svojim snažnim doživljajem sveta otkrivaju koliko je samo bezmerna ona nelagoda koju izaziva sam proces sećanja.

Literatura

Ackroyd, Peter (2001). London: The Biography. London: Vintage.

Benda, Mihály (2022). The Perception and Representation of Paris in Modern Hungarian Fiction by Gyula Illyés, András Hevesi and Jolán Foldes. Kornélia Horváth, Judit Mudriczky and Sarolta Osztroluczky (eds). Diversity in Narration and Writing: The Novel. Cambridge Scholars Publishing: 205–216.

Čudić, Marko (2010). Gde su granice prevodilačke slobode u proznim tekstovima? Komunikacija i kultura online: I, 1, 74–83.

Heveši, Andraš (2012). Pariska kiša. Preveo s mađarskog Marko Čudić. Novi Sad: Forum.

Smethurst, Paul (2000). The Postmodern Chronotope: Reading Space and Time in Contemporary Fiction. Amsterdam, Atlanta: Rodopi.

Vary, Alexander (2006). Urban Tourism and Identity: Hungarian Travellers in Paris, 1918-1940. Journeys, vol. 7, issue 1, 81–109.

Walkowitz, Judith (1992). City of Dreadful Delight: Narratives of Sexual Danger in Late-Victorian London. London: Virago Press.

Watt, Ian (1957). The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Zaller, Robert (2016). A Hungarian Classic, Beautifully Translated: Antal Szerb's Traveler And The Moonlight. Hungarian Studies 30/2, 259–262

VLADISLAVA GORDIĆ PETKOVIĆ[2]

MEETING EUROPE: FAITH, (RE)COGNITION AND DOUBT IN THE NOVELS BY ANDRÁS HEVESI AND ANTAL SZERB

Summary

Critically acclaimed as the most impressive and fascinating Hungarian writers of the period between the two world wars, Antal Szerb and András Hevesi are posthumously recognized for their novels which boldly track the issues of personal growth, education and ethics, as well as the conflicting concepts of cognition and doubt which are of pivotal importance in their character building. Widely known for their convincing grasp of characters of young men who fight the contradictory urges of being expatriate Bohemians and living an ordinary life according to the inherited set of rules, both Szerb and Hevesi are fascinated by perky and energetic heroes who can be at times funny and naive, mostly when they affront their fears and anxiety against the backdrop of European cities which offer them a strange mixture of excitation and growth.

Keywords: *faith, doubt, Europe, traveling, Hungarian prose of the 20th century*

2 University of Novi Sad, Faculty of Philosophy, vladislava.gordic.petkovic@ff.uns.ac.rs

GORDANA TODORIĆ[1]

JUDA, ROMAN AMOSA OZA

Rezime

Roman Amosa Oza „Juda“ (2014) je u kritici opisan kao složeno i provokativno delo koje istražuje identitete, ljubav i izdaju. U našem radu pokušaćemo da ukažemo na postupke i strategije kojima Oz oblikuje svoj roman. Narativne strategije kojima se pisac poslužio omogućile su tematizaciju i promišljanje velikog toposa kulture/a – Jude. Pitanja vere, kao religijskog pojma i vernosti kao pojma koji označava međuljudske odnose kao i tumačenja tekstova kulture jesu središnji književni motivi romana „Juda“, ali je njihovo svojstvo takvo da konotativno nadilazi okvire fikcione strukture koja im je data.

Ključne reči: *Juda, izdaja, dijalog, Izrael, cionizam*

Razmatranje romana *Juda* Amosa Oza, koji je prvi put objavljen 2014. godine, započećemo podsećanjem da je otvoreno delo, onako kako ga razume Umberto Eko, oblik poznavanja sveta u kojem živimo, utoliko što osvešćuje prirodu savremene krize[2]. Ovakvo teorijsko polazište gotovo da je neizbežno, jer Ozov roman *Juda* svim elementima klasničnog romanopisanja, a to su kompozicija, mesto, vreme i likovi, oblikuje studiju i našeg vremena. Potrebno je dodati da ta studija ukazuje na krizu temeljnih vrednosnih paradigmi ili, možda je bolje reći, na krizu vere da postoje jedinstvene paradigme.

Na nivou zapleta, u romanu *Juda* reč je, kako sam Oz u jednom intervjuu kaže, o troje ljudi koji celu jednu zimu u Jerusalimu piju čaj i pričaju (Oz, 2018). To je, takođe, svedoči pisac, roman o idejama, odrastanju, ljubavi (Oz, 2016a). Anegdotalni iskaz o radnji romana koja prikazuje troje ljudi dok sede, piju čaj i pričaju, treba razumeti kao parabolu: u kamenoj kući, u tada podeljenom a danas centralnom Jerusalimu, žive Atalja Abrabanel i Geršom Vald. Atalja je vlasnica kuće koju je nasledila od oca Šealtijela Abrabanela, Ben Gurionovog fiktivnog savremenika[3], dakle hipotetički jednog iz generacije političara koji su osnivači savremene države Izrael. To Šealtijelu daje poseban status na nivou priče.

1 Centar Moše David Gaon, Univerzitet Ben Gurion u Negevu, Izrael, gordanatodoric021@gmail.com

2 “Thus, the modern open work is a form of knowledge of the world which we in live, insofar as it constitutes a bringing to consciousness of the nature of the contemporary ‘crisis’“. (Robey 1989: XIV)

3 Neki istraživači nalaze u Judi Magnesu istorijski prototip Šeatlijelovog lika. Više u: Borkum 2022.

Naime, ukoliko je tvrdnja da je Juda Magnes[4] bio prototip za Šeatlijelov lik tačna, ona ukazuje na još složenije intertekstualne relacije na koje Amos Oz računa, posebno ako se u vidu ima i Magnesova saradnja sa Martinom Buberom. Njegov odnos prema ideji nacionalne države bio je aktuelan u Ben Gurionovoj generaciji, ali je aktuelan i danas. I u romanu *Juda*, Šeatlijel Abrabanel je, za razliku od nekih drugih iz te generacije jevrejskih političara, održavao čvrste veze sa Arapima, protivio se osnivanju države Izrael (jer nije verovao u koncept nacionalne niti bilo kakve države) i zalagao za jednu vrstu međunarodnog protektorata koji treba da zameni britanski. Njegovo stanovište nije prihvaćeno i on je u romanu, kao izdajnik − skrajnut. Izbačen je iz Svetske cionističke organizacije i iz rukovodstva Jevrejske agencije[5].

Njegov politički protivnik iz tih godina je drugi stanar kuće koja je mesto radnje romana *Juda*. Geršom Vald je teško pokretni starac koji svoje dane provodi okružen ogromnom bibliotekom, o sebi na jednom mestu kaže da je stari učitelj Tanaha i istorije, a sam je živa istorija ranih godina države Izrael. Abrabanela i Valda razdvojila je politika i nerazdvojno povezala zajednička tragedija. Valdov sin Miha, koji je bio muž Abrabanelove kćerke Atalje, poginuo je boreći se u Ratu za nezavisnost, koji je trajao od 1947. do 1949. godine.

> „Miha, moj sin, moj jedinac, možda ne bi otišao u taj rat da njegov otac nije držao govore o neophodnosti rata. Ja sam ga konačno odmalena hranio sećanjima na Tel-Haj[6], na Vengejtove noćne jedinice[7], na čuvare i Makavejce[8] koji sada moraju da vaskrsnu." (Oz 2016: 182)

4 O Magnesu, u: https://www.britannica.com/biography/Judah-Leon-Magnes

5 Svi ovi elementi nalaze se i u Magnesovoj biografjiji, uz napomenu da je i njegovo ime – Juda.

6 Bitka kod Tel Haja vođena je 1. marta 1920. između arapskih neregularnih snaga i jevrejskih odbrambenih paravojnih snaga koje su štitile selo Tel Haj u severnoj Galileji. Šiitska arapska milicija, u pratnji beduina iz obližnjeg sela, napala je jevrejski poljoprivredno naseljeTel Haj. U bici je ubijeno osam Jevreja i pet Arapa. Džozef Trampeldor, komandant jevrejskih branilaca Tel Haja, pogođen je u ruku i stomak i umro je tokom evakuacije u Kfar Giladi te večeri. Jevreji su na kraju napustili Tel Hai, a arapska milicija ga je spalila. Tradicionalno se smatra da su njegove poslednje reči bile „Nema veze, dobro je poginuti (tov lamut) za našu zemlju" („ונצרא דעב תומל בוט ,רבד ויא"). Za Ozov roman nije bez značaja što je ovo predanje dovedeno u pitanje: „The new version of Trumpeldor's last words offers an alternative ending to the Tel H a i narrative. According to this version, when Trumpeldor realized that he was about to die, he uttered a strong and juicy curse in Russian, most often identified as *tab tvoiu mat* (i.e., fuck your mother). While the sound of these Russian words is close to the opening words of the 'legendary' Hebrew saying - *tov lamut* (i.e., it is good to die) - they radically transform the meaning of his message." (Zerubavel 1994: 115)

7 Ord Vengejt [Orde Wingate] (1903-1944) general major vojske Velike Britanije; "Just as significantly, with blessing of two successive General Officers Commanding, Wingate had formed Special Night Squads (SNS), specialist units mixing British soldiers and Jewish Settlement Police, devised to counter the Arab terrorists raiding and sabotaging in the desputed area of Galilee during the Arab revolt of 1936-39." (Anglim 2006: 175)

8 Misli se na Makabejski ustanak (167–141 p.n.e) protiv seleukidskog carstva i helenizacije Judeje, te jednog od vođa ustanka − Judu Makabija. Kao spomen na ovu pobunu ustanovljen je praznik Hanuka, a u političkom smislu, ustanak je značajno uticao na oblikovanje jevrejske nacionalne svesti, kao primer uspešne borbe za uspostavljanje političke nezavisnosti. .

Tako je u trouglu Šeatlijel Abrabanel, Geršom Vald i Atalja Abrabanel Oz postavio pitanje ispravnosti jednog političkog opredeljenja, ne samo iz perspektive globalne politike, jer Abrabanel nije verovao u Ben Gurionove mesijanske aspiracije, nego i iz perspektive ličnih sudbina. Gešom Vald ne prestaje da preispituje i traga za argumentima kojima bi ipak potvrdio da je njegovo opredeljenje za Ben Gurionovu liniju bilo ispravno. Takođe, pita se i o herojskom žrtvovanju za uzvišeni cilj. Međutim, nije moguće naći valjanu i konačnu argumentaciju, ako se ona sučeli sa činjenicom da je očevo opredeljenje dovelo do smrti sina. Šeatlijel Abrabanel je otpadnik koji do smrti živi u samoizolaciji i nikada niko neće saznati kako je presudio svojim uverenjima jer za njim nije ostao nijedan dokument; ni njegov ni njegovih nekadašnjih saboraca. Atalja Abrabanel nikada nije bila u prilici da bira između oca, svekra i muža; ostala je odana svoj trojci. Kroz Ataljin lik Oz postavlja pitanje slobode izbora, što nije nevažno, ako se ima u vidu njen značaj u jevrejskoj tradiciji.

Kolizija između ličnog i kolektivnog, posebno kada je to kolektivno političko, postavljena kao osa života poraženih ljudi, ono je na šta Ozov roman, između ostalog, ukazuje. U tom smislu, centralna ličnost romana zaista jeste Šmuel Aš, postdiplomac koji je, zbog nesrećne ljubavi i finansijskih neprilika svoga oca odlučio da prekine sa pisanjem magistarskog rada. Za razliku od Geršoma Valda i Atalje Abrabanel, koji su, svako na svoj način, izabrali stranu, Šmuelov portret sa početka romana ukazuje na trenutak krize. Ozovim rečima, Šmuel „je snažan mladić, dvadesetpetogodišnjak, osetljiv, socijalista i asmatičar koji se brzo oduševljavao lako razočaravao" (Oz 2016: 10); osoba koja se pita: „Ali šta ti preduzimaš, upitao bi se katkada iz osećanja izvesnog prezira prema sebi, šta u stvari ti preduzimaš osim što saosećaš?" (Oz 2016: 11). Njegova teza *Isus u očima Jevreja* činila mu se revolucionarnom u razmatranju teme koja je prevashodno oblikovana u nejevrejskom narativu.

> „Ali kada je počeo da proverava pojedinosti i istražuje, postalo mu je jasno da njegove sjajne ideje nisu bile nimalo nove, da je sve objavljeno još pre njegovog rođenja, početkom tridesetih, u napomenama kratkog eseja koji je napisao njegov izvanredni učitelj profesor Gustav Jom-Tov Ajzenšlos." (Oz 2016: 14)

Na ovom mestu, Oz uvodi temu revolucionarnosti kao faze u sazrevanju (Šmuel je pripadnik radnog kružoka za socijalističku obnovu studenata i u kamenu kuću donosi i Čegevarin poster), ali se vrlo brzo, kroz jedan san uvodi zapravo motiv Jude, kao arhiizdajnika. Nedostatak radikalnosti i sklonost ka umerenim rešenjima, iz perspektive radikalnih revolucionara jeste izdajničko ponašanje. Ta konceptualna strategija, da perspektiva sagledavanja događaja oblikuje i njegovo vrednovanje, biće prisutna u celom romanu.

Proces dekonstrukcije motiva Isusa, ali prevashodno Jude Iskariotskog počinje već u naslovu romana. On u hebrejskom orginalu glasi *Jevanđelje po Judi*,

ali se u svim prevodima roman zove samo *Juda*. Činjenica da je Juda uobičajeno jevrejsko ime te da za jevrejskog čitaoca ono nema značenje arhiizdajnika, zahtevala je proširenje naslova. Treba napomenuti da se značenje naslova ipak menja još na jedan način. Naime, reč *jevanđelje* konotira tekstualizaciju života naslovnog junaka, dok samo ime u naslovu isključuje tekstualno posredovanje naratora, drugim rečima interpretaciju. Termin Juda u nejevrejskim kulturnim kontekstima postaje gotovo preformativan. Ukrstimo li, međutim jevrejski sa nejevrejskim kulturnim kontekstom, tada u jevrejski termin jevanđelje unosi hristijanizovana značenja pojmova blagovesti, objave, što u podtekstu Ozovog romana ne isključuje izvesne humorne tonove na račun kulturnih kanona, ali svakako razgraničenja kultura čini znatno slabijim. Roman jednim delom rekonstruiše istoriju jevrejske misli o Isusu. U delovima Šmuelovog rukopisa nalazi se podatak da se, u jevrejskim izvorima, sa potpunim ignorisanjem Isusa prestaje od srednjeg veka. U spisima čuvenih mudraca, među kojima su Jehuda Halevi i Moše ben Majmon, na različite načine diskutuje se činjenica da je jedan Jevrejin začetnik religijskog pokreta koji se razvio u veliki antipod judaizmu. Ono što Šmuela čudi jeste njihovo potpuno ignorisanje duhovne i moralne suštine Isusovog učenja, ali posebno ga čudi „što se ni kod jednog od ovih pisaca ne pominje Juda Iskariotski" (Oz 2016: 89), bez kojeg ne bi bilo raspeća na krstu, a tada ne bi bilo ni hrišćanstva. I budući da Šmuel zna da su jevrejski mudraci učili da za sve postoji razlog (Oz 2016: 45), roman *Juda* pokušaj je da se razlog izostanka priče o Judi razume, iz jevrejske perspektive, što se može učiniti kao kulturna aproprijacija, ako priču o Judi Iskariotskom shvatimo kao hrišćansku priču. Međutim, budući da su Isus i apostoli bili Jevreji, pre bi se moglo reći da je narativizacija hrišćanska, ali da je ona mogla/može biti i jevrejska.

Vratimo li se još jednom hebrejskom naslovu koji glasi *Jevanđelje po Judi* nužno je pomenuti prototekst istoga naslova. Reč je, prema Lensu Dženotu (Lance Jenott) o apokrifu, orginalno pisanom na grčkom, verovatno u 3. v. n.e., a sačuvanom u prevodu na koptski iz 14. veka, koji je otkriven, verovatno u Egiptu 1970-ih i konačno objavljenom u prevodu na engleski aprila 2006. godine. *Jevanđelje po Judi* je dijalog između Isusa i njegovih dvanaest sledbenika i povremeno dijalog Isusa i Jude Iskariotskog nasamo, u danima koji neposredno prethode raspeću (Jenott 2011:1)[9]. Ova napomena o dijaloškoj formi apokrifnog jevanđelja neobično je značajna, jer, iako je prototekst ranohrišćanski, Amos Oz je svojevrsnu dijalošku koncepciju ugradio i u svoj roman. Podsetimo da mogući model Abravanelovog lika, biografija Jude Magnesa, diskurzivno obuhvata i dijalogičnost inherentnu filozofskom pogledu Martina Bubera, izloženom prevashodno u njegovoj knjizi Ja i ti (*Ich und Du*, 1923) i da je to takođe, ukoliko je pretpostavka o prototekstu tačna, moglo uticati na kompoziciona rešenja.

9 Prevod sa orginala G.T.

Diskusija hrišćanskih teologa o *Jevanđelju po Judi*, započeta verovatno sa Irinejem lionskim (rođen 130. n.e.)[10], deo je dijaloške strukture Ozovog romana. O Judi i temi izdaje polemički je pisao i Origen[11]. U Danteovoj *Božanstvenoj komediji*, Juda je na dnu devetog krugu pakla, sa izdajnicima. Četvrti pojas, gde su izdajnici gospodara i dobročinitelja, nazvan je po Judi *Judeka*. On sam, osuđen je da ga Lucifer žvaće zubima koji su na jednom od njegova tri lica, i da mu kandžama dere kožu sa leđa[12]. Renesansa, ipak, počinje da modifikuje radikalno negativnu percepciju Jude[13], što se nastavlja, nakon Luterove reforme koja Judu vidi kao instrument u rukama đavola, i u prosvetiteljstvu, doduše iz drugih razloga[14]. Judu u prvo vreme potiskuje reinterpretirani srednjovekovni motiv Jevrejuna lutalice/Ahasfera, ali će, prema Stanfordu, kod nekih pisaca doći do stapanja ta dva narativa (Jude i Ahasfera). Romantičarski pisac Thomas De Quincey napisao je 1853. esej *Judas Iscariot* uvodeći, po prvi put, ideju Jude − revolucionara[15]. Uticajan trend poslednjih nekoliko decenija u studijama biblistike je prikazivanje Jude Iskariotskog kao mnogo pozitivnijeg karaktera u odnosu na zlikovca, kakav je bio u ranohrišćanskoj tradiciji[16] (Oropeza 2010: 342). I mada se antisemitski stereotip o Judi kao izdajniku i prototipu za sve Jevreje u hrišćanskoj narodnoj

10 *Against heresies* I. 31. 1–2 (oko180. n.e.)

11 Više u: Samuel Laeuchli, Origen`s Interpretation of Judas Iscariot, *Church History*, Vol. 22, No. 4 (Dec., 1953), 253-268.

12 „U svakim ust'ma grešnika imade
drobeć ga zubma ko trlica kaka,
Da trojici najednom bol zadade.

Ta kazna bješe onom sprijeda laka
spram pandža što ga svakog trenashvate,
te često leđa oderana plaka.

'Taj gornji, kom su teže kazne date,
Iškariot je Juda', vođ će tade,
'što mu se samo noge vani klate'" (Aligijeri 1976: 273)

13 "Old ideas and stereotypes were revisited, including those that damned Judas Iscariot to hell and used his example to scapegoat all who stood outside the church and its control." (Stanford 2015: 180)

14 His by-now standard role as Satan's tool, or 'Judas the Jew', the foulsmelling moneylender clutching his bag of coins, was obsolete for many in an Enlightenment age that loudly trumpeted its rejection of crude anti-Semitism.

15 "De Quincey's Judas was first and foremost a political revolutionary, the radical among the apostles, the one (as a Judean) with his eyes more firmly on Jewish political hopes than the Galilean fishermen, closer in fact to the Sicarii, those knife-wielding Jewish zealots sometimes quoted to explain the word Iscariot. By contrast Jesus was distant, distracted and, De Quincey implies, irrelevant, a nod perhaps to his own view that the church in mid-nineteenth-century England no longer had a role. Judas' motivation in betrayal was, De Quincey argues, that he wanted to precipitate a Jewish uprising and believed that the otherworldly Jesus required shoehorning into playing the leading role. Instead of seeing Judas as treacherous, he is labelled 'audacious in a high degree'. He contrived Jesus' arrest as a way of forcing his charismatic leader to put himself at the head of a latent Jewish revolt against Roman rule." (Stanford 2015: 198)

16 Pregled razvoja demonizacije Judinog lika, u: Marvin Meyer, *Judas, The Definitive Collection of Gospels and Legends about the Infamous Apostle of Jesus*. HarperCollins e-books.

kulturi ponegde zadržao i do danas[17], književna produkcija pokazuje da je revizija Judinog lika počela i u ovoj oblasti. Obično se kao prvi pominje Borhesov tekst *Three Versions of Judas* [Tri verzije Jude][18] iz 1944. iako je on već 1934. objavio esej o antisemitizmu *Yo, Judío* [Ja, Jevrejin]. Grčki književnik Nikos Kazancakis 1953. objavio je roman *Poslednje iskušenje*[19]. Reinterpretaciju Jude i onoga što je tradicionalno predstavljao nalazimo i kod Leonida Andrejeva. U njegovoj pripoveci *Juda Iskariot*,

> „Juda je kao intelektualna i duhovna veličina, bez obzira na svoju fizičku i duhovnu odvratnost, na svoju u biti izdajničku prirodu, ravan Isusu, čak nadmoćniji zato što njegova intelektualna sfera i postupci nisu ograničeni nikakvim etičkim okvirima niti doktrinom. Ovaj Juda nije sveden na izdajnika; on je demon provokator koji vrši eksperiment poput junaka Dostojevskog radi spoznaje i provjere vlastitih ocjena ljudskog materijala u sudbonosnim trenucima" (Kusturica 1985: 17).

Razmišljanja o prirodi Judine misije i poglavlja koja tematizuju događaje iz 50ih godina dvadesetog veka, prekoračuju diskurzivne granice i stupaju u dijalog, prevashodno oko teme izdaje sagledane poliperspektivno. Pitanje narativizacije priče o Judi pitanje je koje Oz svojim romanom dekonstruiše. On se i sam bavi istorijskim pregledom narativa o Judi postavljajući time pitanje ko priču priča, ali i kako se ta priča pripoveda. Poliperspektivnost koja se u diskurs o izdaji na ovaj način integriše, vodi zaključku da je konačni odgovor na pitanje izdaje, ma koliko se u nekim trenucima istorijskog toka činio jasan, daleko od toga. Akteri romana svojim sudbinama ukazuju da se teško može pretendovati na konačni odgovor.

Konačno, za razliku od svih navedenih i onih primera koje nismo pominjali, u romanu Amosa Oza Juda nije književni lik nego motiv. Oz zadržava i

17 O prilikama u Poljskoj, u: Tokarska-Bakir 2011. I Stanford u svojoj knjizi opisuje savremene narodne običaje (Stanford 2015: 231 i dalje).

18 "Jorge Luis Borges, the Argentinian essayist and short story writer, published extensively before, during and after the Second World War. He highlighted in particular Germany's 'chaotic descent into darkness', attacking the Nazis' racist ideology, and their corruption of culture to inflame anti-Semitism. (…) There has been, ever since the short story appeared, much debate about quite what Borges was saying. 'Three Versions of Judas' could just as easily be taken as an exposé of the pointlessness of biblical scholarship, seeking absolute truth from texts that, because of their nature, can never yield it, as it could an attack on the machinations and inventions of institutional religion itself, endlessly reshaping its holy books in an ultimately futile effort to make an impact, or to improve the human condition. Or it may be a reflection on how hard it is, given the available material, to arrive at a final, definitive version of Judas." (Stanford 2015: 220-221)

19 Po ovom romanu, objavljenom 2020. i na srpskom jeziku, 1988. Martin Skorseze snima film *Poslednje Hristovo iskušenje*.

"Kazantzakis has Judas and Jesus working together in doing God's will, the former a red-bearded blacksmith once more cast as a Jewish zealot, who regards the Roman forces occupying his homeland as 'criminals'. It is that political, nationalistic conviction that leads him to break with Jesus over his message of turning the other cheek. 'Are we supposed', Judas asks him, 'to hold out our necks like you do your cheek, and say, "Dear brother, slaughter me, please"?' This is an earthy, real-world Judas." (Stanford 2015: 223)

polemički razvija motiv izdaje, jer Šmuel Aš je ostao bez devojke i očeve finansijske podrške, napustio je studije, a odustaje i od revolucionarnih ideja svog kružoka. Geršom Vald sumnja u ideju izraelske države za koju se celoga života zalagao, jer nasuprot njoj je neprebolni gubitak sina. Atalja Abrabanel više ne veruje u ljubav jer su je izneverili svi muškarci od kojih se očekivalo da joj budu odani; otac Šealtijel potpuno je bio predan svojim političkim borbama, a muž Miha je, godinu dana nakon ženidbe, da bi bio regrutovan, falsifikovao lekarski nalaz. Poginuvši, ostavio je Atalju samu. Ona više ne veruje da muškarci mogu išta drugo, do da poginu (Oz 2016: 187). Izriče strašan sud o muškarcima koji nisu postali ni očevi i dede:

> „Nemoguće je voleti muškarce. Hiljadama godina imate moć nad svetom i pretvorili ste ga u mesto užasa. U klanicu. Možda stvarno valjate samo za to da budete korišćeni. Da vas ponekad sažaljevamo i pokušamo da vas malo utešimo. Zašto? Ne znam. Možda zbog vaše nesposobnosti." (Oz 2016: 191)

Šealtijel Abrabanel je i nedvosmisleni izdajnik za cioniste Ben Gurionovog krila, a za Atalju čovek koji je izneverio ulogu oca.

Šmuel Aš, suočen sa svim izdajama i izdajnicima, svoje interesovanje pomera sa Isusa ka Judi, što je, po njegovim rečima prvo jevrejsko bavljenje tom temom koja je do tada bila samo izvor jevrejskog stradanja. Jevrejski stereotip: dva Jevrejina − tri mišljenja u romanu je sagledan iz drugog ugla: kao diskusija, ne kao nesloga; kao prilika da se iskaže mišljenje o pojedinoj temi. Taj, u suštini talmudski[20] princip, koji u procesu diskusije podrazumeva mogućnost preispitivanje svih mišljenja o pojedinom pitanju, ma koliko ta mišljenja bila vremenski udaljena i naizgled konzervirana, Amos Oz integriše u svoj roman kao kompoziciono načelo. U dijalogu su prevashodno Vald i Šmuel (o Judi, ali i o savremenim izraelskim prilikama), dijaloški su postavljeni i tekstovi o Judi i Isusu iz Šmuelove teze sa tekstovima kamene kuće, a sve to je svojevrsni dijalog vremena, prošlog i sadašnjeg, verskog, političkog, nacionalnog. Ipak, taj dijalog je i svojevrsno prikupljanje građe, kroz svedočanstva onih koji o temi izdaje i ultimativne izdaje treba da posvedoče parajevanđelisti – Šmuelu. U poslednjem razgovoru Atalje i Šmuela, pred njegov odlazak iz kamene kuće, Atalja kaže: „Dakle, zapravo si kod nas samo zbog slušanja. Za to si plaćen." (Oz 2016: 279). I zaista, angažovan je da pravi društvo starom Valdu. Ipak, budući da, kao što je nekada i Šealtijel Abrabanel, Vald neprestano piše, ali i uništava svoje spise, ni za njim, kao ni za Šealtijelom, neće ostati nikakav pisani trag. Atalja o sebi kaže da je ona jedina koja u toj kući ne piše. Šmuelu je namenjeno da, slušajući, uobliči

20 The Talmud is the textual record of generations of rabbinic debate about law, philosophy, and biblical interpretation, compiled between the 3rd and 8th centuries and structured as commentary on the Mishnah with stories interwoven. The Talmud exists in two versions: the more commonly studied Babylonian Talmud was compiled in present-day Iraq, while the Jerusalem Talmud was compiled in Israel. (Sefaria)

priču. O Judi Iskariotskom svoga vremena. No ta priča ne samo što se razlikuje od svih prethodnih narativizacija po nedostatku binarnog vrednosnog obrasca, nego podrazumeva naknadno shvatanje da je sa Šeatlijelom trebalo o njegovim i njemu suprotnim uverenjima – raspravljati:

> „Svi su verovali da je poludeo. Neki su ga napadali i blatili ga, zvali su ga izdajnikom, zvali su ga prijateljem Arapa, u Jerusalimu su čak uporno širili glasine da je jedan od njegovih dedova bio arapski baštovan iz Vitlejema, ali se niko nije potrudio da to sa njim raspravi. Kao da iz njega govori neki dibuk[21], a ne ideja. Kao da njegova istina nije zavredela da se neko njome uopšte bavi" (Oz 2016: 205).

I pošto rasprave i tumačenja nije bilo, niti su za Šeatlijelom ostali rukopisi obeleženog izdajničkim žigom, dovedena je u pitanje i mogućnost narativizacije. Šmuel, nakon napuštanja kamene kuće napušta i Jerusalim i odlazi autobusom u Berševu, koja je grad suprotnost. Ako je za Šmuela Jerusalim teret, grad „nekako zgrčen kao da očekuje težak udarac" (Oz 2016: 300), Berševa je novi nepoznati grad koji niče u pustinji Negev. Oz gradu prepušta ulogu generatora narativizacije. Da li će Šmuelova priča o Judi Iskariotskom biti napisana – ne znamo. Roman se završava scenom u kojoj parajevanđelista, lutajući nepoznatim ulicama Berševe, zastaje i razmišlja.

Amos Oz piše otvoreno delo o transgeneracijskoj temi izdaje koju uvodi u jevrejski tadicijski i politički kontekst. Polazeći od pretpostavke da su Isus iz Nazareta i Juda Iskatiotski nekada bili ljudi svoga vremena, a da je narativizacija njihovih života dala oblik večnim mesijanskim idejama, prema Amosu Ozu, odnos Ben Guriona i Šeatlijela Abrabanela usmeno predanje oblikovalo je u odnos pravednika i izdajnika. Za Oza, međutim, to nije dovoljno da bi se znala istina. Jer, nosilac mesijanske ideje zapravo nije bio Ben Gurion nego Šeatlijel Abrabanel. On veruje da je besmisleno stvaranje krvlju i mačem jedne male države

> „kada će ionako uskoro nestati sve države na svetu i umesto toga će mnoge zajednice različitih jezika živeti jedna pored druge i jedna sa drugom, bez destruktivnih igračaka političke i vojne suverenosti, bez utvrđenih granica i ubitačnog oružja." (Oz 2016: 225).

To je verbalizacija mesijanske ideje, središnje za jevrejski tradicionalni verski narativ. Iznad kapije na ulazu u kamenu Abrabanelovu kuću, u kojoj je Šmuel prikupljao građu za svoje *Jevanđelje po Judi*, stoji natpis : „I doći će izbavitelj u Sion. Jerusalim će vaskrsnuti. Amin. 1914." Do tada, Šmuel u novom gradu, koji nije opterećen istorijom, treba da nađe svoj put. Zato je zastao i razmišlja.

21 U jevrejskoj narodnoj tradiciji, dibuk je zli demon. Više u: https://www.jewishvirtuallibrary.org/dibbuk-dybbuk

Literatura

Aligijeri, D. (1976). *Pakao*. Beograd: Izdavačko preduzeće „Rad".

Anglim, S. (2006). Orde Wingate in the 'Phoney War' and after, 1939-1940. *Journal of the Society for Army Historical Research*, 84(338), 175–188. http://www.jstor.org/stable/44231334 (4.7.2023.)

Borkum, S. (2022). *Was another Israel possible?*
https://www.radicalismoffools.com/was-another-israel-possible/ (4.7.2023.)

Jenott, L. (2011). *The Gospel of Judas: Coptic Text, Translation, and Historical Interpretation of the 'Betrayer's Gospel'*: Tübingen: Mohr Siebeck.

Kusturica, N. (1985). *Predgovor*. U: U tamnu daljinu. Sarajevo: „Veselin Masleša".

Oropeza, B. J. (2010). Judas' Death and Final Destiny in the Gospels and Earliest Christian Writings. *Neotestamentica*, 44(2), 342–361. http://www.jstor.org/stable/43048764 (2.7.2023.)

Oz, A. (2016). *Juda*. Beograd: Laguna.

Oz, A.(2016a). *An Evening with Amos Oz*, JCCSF: https://www.youtube.com (2.7.2023.)

Oz, A. (2018). *Amos Oz on Jesus and Judas || Амос Оз об Иисусе и Иуде*, Идеи без границ: https://www.youtube.com (2.7.2023.)

Robey, D. *The Poetics of the Open Work*, in: The Open Work. HARVARD UNIVERSI TY PRESS: Cambridge, Massachusetts, VII-XXXII.

Sefaria: https://www.sefaria.org/texts/Talmud (2.7.2023.)

Stanford, P. (2015). *Judas. The Most Hated Name in History*. Berkeley: Counterpoint.

Tokarska-Bakir, J. (2011). 'The Hanging of Judas'; or, Contemporary Jewish Topics. *Polin: Studies in Polish Jewry*, Volume 24, 381-400. https://www.academia.edu/8996054/_TheHanging_of_Judas_or_Contemporary_JewishTopics (4.7.2023.)

Zerubavel (1994). The Historic, the Legendary, and the Incredible: Invented Tradition and Collective Memory in Israel. In: *Commemorations: The Politics of National Identity*. Ed. John R. Gillis. Princeton University Press, 105-123.

GORDANA TODORIĆ[22]

JUDAS, A NOVEL BY AMOS OZ

Summary

The paper points to the complex narrative procedures that were necessary for the writer in the process of considering the motif of betrayal. Shifting the point of view from which the figure of Judas Iscariot is perceived, from a Christian to a Jewish context, in Oz's novel results in a loosening of the boundaries of the discursive fields. The transposition of Judas Iscariot from the Christian to the Jewish context resulted in the re-semantization of the topos of the arch-traitor. In this way, and with other methods of deconstruction, Oz actualized the topic of betrayal in terms of contemporary Israeli history, posing complex questions of the value paradigm of today.

Keywords: *Judas, betrayal, dialogue, Israel, Zionism*

22 Centre Moshe David Gaon, University Ben Gurion of Negev, Israel, gordanatodoric021@gmail.com

SVETLANA JANKOVIĆ[1]

VERA I SUMNJA U OPUSU KSENIJE ATANASIJEVIĆ

Rezime

Predmet rada je promišljanja vrednosti i nužnosti mira Ksenije Atanasijević, koja su kod nje bila podstaknuti verom i sumnjom u vreme prisutnih ratnih pretnji između dva svetska rata. To je vreme ne samo ozbiljno postojeće opasnosti po svetski mir usled približavajućeg Drugog svetskog rata, već i pojava totalitarnih ideologija – fašizma, nacizma, staljinizma. U tom kontekstu ona je zagovarala naučavanje kosmopolitizma, usmerena potrebom da se ostvari jedna globalna, altruistička zajednica između država. Kao angažovana intelektualka, ona se u svojim radovima zalaže i protiv antisemitizma ukazujući da je i to samo jedan od elemenata nagoveštaja globalne katastrofe. Ona izražava svoje zaprepašćenje pred svim udarima što pogađaju čitave narode, gledajući kako se, sve jasnije i sve uočljivije, sklapa konstelacija za jednu novu, opštu katastrofu. Tematski, rad uključuje Ksenijine odgovore na retorički postavljeno pitanje, kako se boriti protiv zla u vreme u kome je živela a koje je smatrala "strahovito ozbiljnim". Aktuelnost njene filozofske misli podvučena je činjenicom da se ništa od te ozbiljne pretnje globalnom miru nije promenilo ni do danas. I nekada i danas, kao da svako ispoljavanje zla poseduje neku posebnu magičnu snagu progresivnog narastanja, i čudovišnog multipliciranja. Ksenijin odgovor protiv zla je jasan: moguće je i nužno boriti se verom i znanjem, nikako pasivnošću i ravnodušnošću. Kroz svoja dela ona ističe princip suprotnosti izražen kroz borbu dobra i zla. Nije dovoljno protestovati, nužno je delanje za koje ona ističe da treba da bude junačko, neustrašivo, beskompromisno. Bojažljivo analiziranje tužnih i očajnih društvenih neispravnosti njenog doba, treba da smeni odlučno skidanje obrazine sa neistinitoga i smelo razbijanje lažnih vrednosti. Ksenija Atanasijević ima uzore u prošlosti u plejadi duhovnih učitelja koji upućuju na prihvatanje vere u nužnost stalnog mira među ljudskim bićima. Zaključuje se da su i njena filozofija pacifizma i nenasilja toliko prijemčiva i toliko logična da ostavlja upitanost postojanje svrhe i porekla zla. Poručuje da mudrost o svetu poznaje štetnost i fatalnost zla, izobličuje ga, i naznačava načine kako da se ono iz ljudske zajednice zauvek iskoreni. Današnji čitalac se ne može oteti utisku da ona, zapravo, govori i o vremenu u kome živimo, a ne samo o vremenu u kojme je ona živela. Na osnovu njenih progresivnih ideja koje su bile daleko ispred svog vremena, a i na osnovu toga što je filozofija kojom se bavila i danas aktuelna, ostaje zaključak koliko je značajan celokupan opus Ksenije Atanasijević. Tamo gde postoji uverenost da će, u doglednom vremenu, ono što je donedavno izgledalo kao utopija, postati stvarnost, prirodno je da uvek postoji i sumnja, kako u njeno tako i u naše vreme.

Ključne reči: *nužnost mira, ratne pretnje, totalitarne ideologije, borba dobra i zla, vera i znanje, isihijizam, utopija, sumnja*

1 Centar za podsticanje dijaloga i tolerancije Čačak, svetlana.jankovic.cacak@gmail.com

Uvod

U opusu Ksenije Atanasijević teoretski je obrazložen postulat zagovaranja i popularisanja, vere kroz predočavanje vrednosti čoveka i njegovog dostojanstva, uz zalaganje za ravnopravno učešće i žena i muškaraca na stvaranju atmosfere sloge i mira. A za to dobro stanje mira nema sumnje potrebno je beskompromisno delanje, hrabro i otvoreno. Sveukupna ozbiljnost situacije za Kseniju Atanasijević je predvidiva posledica nepristajanja na zlo. Suočavanje sa mnogobrojnim pojavnim oblicima i destruktivnom dinamikom zla je u konkretnim manifestacijama u realnom životu i delovanje *hic et nunc*.[2] Ka dostizanju istinske spoznaje vere i uvek prisutne sumnje analizira vreme ne samo ozbiljno prisutnih ratnih pretnji, već i pojava totalitarnih ideologija – fašizma, nacizma, staljinizma. Kroz promišljanje vrednosti i nužnosti mira u filozofiji Ksenije Atanasijević je njeno verovanje u jačanje religioznih osećanja, odnosno njena religiozna posvećenost duhovnoj delatnosti osnivača velikih religija, naročito hrišćanstva. Njen feminizam preko unapređivanja žene unapređuje i čitavo čovečanstvo, jer je polazna tačka feminizma ukidanje nasilno postavljenih razlika i nejednakosti između ljudskih bića, kao osnove ljudskih konflikata. Nesporan je prisutni međunarodni kontekst globalne napetosti između dva svetska rata, sa jasnim nagoveštajima nastupajućeg globalnog sukoba, uprkos nastojanjima žena Male Antante da spreče katastrofu. Sve je slično poređenju sa današnjim shvatanjima bezbednosti, koja sve više polaze od nivoa pojedinačnog ljudskog bića kao osnovnog. Suština je u nedvosmislenom uključivanju velikog broja muškaraca i još većeg broja žena koji smatraju da treba pribegavati čovečnijem načinu rešavanja međunarodnih sporova, nego što je ubijanje.

Rat obistinjuje sumnje

Istorijski razvitak ljudskog postojanja na zemlji pretvorio se u nedoglednu sukcesivnost više ili manje krvavih pometnja, sudaranja, ranjavljenja i istrebljivanja. U neprekidnom sukobljavanju nalaze se i pojedinci, i grupe, i klase, i narodi. Jači ljudski individuum nasrće na slabiji, moćnija klasa na neotporniju, veći narod na manji.(Atanasijević, 1940)

Juna 1914. godine počeo je Prvi svetski rat i rad na Univerzitetu u Beogradu je obustavljen. Većina studenata samostalno su učila kod kuće. Oba Ksenijina brata su otišla na front, i jedan od njih, Milutin, je i poginuo. „Beograd je hrabro podnosio bombardovanje Austrijanaca, dok su mu najbolji sinovi, među kojima i moj brat, ginuli“ (Savić, 1989: 226). Pesnik Rastko Petrović, Ksenijin drug iz mladosti, takođe je pošao u rat. Njegova sestra, Nadežda Petrović, preminula je

2 Ovde i sada.

od tifusa na frontu, 1915. godine, kao dobrovoljna bolničarka. Ova lična patnja i gubici su ostavili veliki trag na Kseniji. Duboko je pogođena ratnom katastrofom i obilazi beogradska zgarišta i ruševine. U ratu je sazrela i kao ličnost i kao mislilac: „Ne vidim nikakvog cilja svekolikom egzistiranju. Ne vidim zašto je dobro pobediti neprilike i neprijatelje, i učvrstiti se na svojoj životnoj poziciji. Rezultata u svakom slučaju nema. Ništa ne treba naročito oplakivati, jer nad svim treba naricati. A mi što smo doživeli ovu katastrofu čovečanstva, šta mi još treba da radimo, i šta još treba da tvrdimo i potvrđujemo?“ (Vuletić, 2005: 27)

Zloslutno zvuče i njeni nagoveštaji globalne katastrofe Drugog svetskog rata. Sumnja da će do katastrofe doći se ostvarila. „Mi stojimo zaprepašćeni pred svim udarima što pogađa čitave narode, i gledamo kako se, sve jasnije i sve uočljivije, sklapa konstelacija za jednu novu, opštu katastrofu“ (Atanasijević, 1935).

Ističe princip suprotnosti izražen kroz borbu dobra i zla. Zlo poseduje neku posebnu magičnu snagu progresivnog narastanja, i čudovišnog multipliciranja. Kako se boriti? Verom i znanjem. Nikako pasivnošću i ravnodušnošću. „Umesto golog protesta, valja da dođe delanje: junačko, neustrašivo, beskompromisno. Bojažljivo nagoveštavanje tužnih i očajnih neispravnosti našega društva, treba da smeni odlučno skidanje obrazine sa neistinitoga i smelo razbijanje lažnih vrednosti.“ Ne može se oteti utisku da ona, zapravo, govori i o vremenu u kojem danas živimo, a ne samo o vremenu u kojem je ona živela.

„Ovi ljudi i ove žene znaju da nauka, svojim pronalascima, doprinosi da ratna sredstva postanu sve razornija, gora, ubilačkija. Te naučne izume, koji imaju da unište čoveka, potiskuju oni blagorodnim dejstvom snaženja saznanja. A saznanje kazuje čoveku, da je njegova moralna dužnost da živi u miru sa svojim bližnjima. Dalja konzekvencija njegova jeste, da je dužnost naroda da živi u slozi sa ostalim narodima“ (Atanasijević, 1938: 47).

Isihijizam[3]

Najsnažniju poruku mira donosi hrišćanstvo koje je za nju „religija mira dostižnog pomoću ljubavi prema Božanstvu i bližnjem i pomoću praštanja“. Smatrala je takođe, da su sve Hristove delatnosti i svrha njegove smrti „da zaustavi mržnju, da izgladi razdore, da očudotvori krvnike u prijatelje“, jednom reči da izmiri ljude i narode**.**

Ksenija Atanasijević ima uzore u prošlosti i plejadu duhovnih učitelja koji nas mogu uputiti na prihvatanje vere i nužnosti stalnog mira među ljudskim bićima. I njena filozofija mira i nenasilja je toliko prijemčiva i toliko logična da se upitamo čemu zlo i odakle nam. „Kad jedan čovek poseduje nezavisnost, i kad ne podnosi nikakvu nepravičnost, on nema više opravdanoga razloga da se greši

3 Način duhovnog života i put spasenja.

o nezavisnost drugoga. Isto tako, narod slobodan i nezavisan, nema nikakvoga razloga da zalazi u tuđa područja, iz grabljivosti i iz želje za otimanjem. Ako bi se u njemu takva želja i pojavila, dužnost drugih bila bi da je spreče. Danas postoji veliki broj ljudi[4], i još veći broj žena, koji ne dvoume više o tome, da treba pribegavati kakvom čovečnijem načinu rešavanja međunarodnih rasprava, nego što je ubijanje“ (Atanasijević, 1938: 47).

I episkop Nikolaj, njen savremenik, je slično govorio: „Na temelju svete vere treba zidati dobra dela. Niti koristi ispravnost života bez prave i posvećene vere, niti nas pravo ispovedanje vere bez dobrih dela može izvesti na pravi put. Treba imati oboje, da 'savršen bude čovek Božji' (2 Tim. 3,17).“ Govoreći o Drugom svetskom ratu kaže: Hoće da ugase kandilo vere, zli vetrovi sa svih strana: Vetar Bezverstva– da podseku koren duše; Vetar Krivoverstva - da se nametne kriva vera; Vetar Maloverstva – hoće da se zovu vernicima, ali ne i da budu. Jezikom živi, a srcem mrtvi. Zato treba biti blagosloven i snažan**.** Jer, „Spasava vera, koja kroz ljubav dela“ (Gal. 5,6).

Kob novca stimuliše sumnju

Tragajući za korenima ljudske konfliktnosti Ksenija Atanasijević ih otkriva u bogohulnoj žudnji za umnožavanjem imovine i „satanskom novcu“. Žudnja za umnožavanjem svoje imovine, i još više: za grabljenjem i otimanjem, podstiče sve vrste zlih i neprijateljskih osećanja. A sve je počelo kad je vidoviti ideolog Francuske revolucije, Žan-Žak Ruso, u jednome svom naročito prodornom razlaganju, ustanovio tačni smisao jedne neoborive istine. On je, naime, samo njemu svojstveno, utvrdio, da su se samoživa teženja za svojinom, a, sa njome, svi vidovi egoizma, ropstva i nepravičnosti, začeli u trenutku, kad je prvi među ljudima, obuzet žudnjom za posedom, ogradio komad zemlje, naznačujući: „Ovo je moje“.

Paralelno sa tim uniženo je svako poštovanje prema drugom čoveku, koji je postajao samo sredstvo za iskorišćavanje, podjarmljivanje, porobljavanje. Najbogomrskiji zaplet nastao je na zemlji, kad je u bližnjem prestalo da se gleda biće ravno sebi, i od njega se načinio potčinjeni stvor, namenjen eksploataciji. Tada su mučki pokopani bili najlepši principi čovečnosti: sloboda i pravičnost (Atanasijević, 1940: 30).

Novac je postao glavno, mađijsko, pakleno sredstvo. On se, postupno, preobratio u predmet koji pribavlja ne samo obezbeđenje svih nužnih uslova postojanja, nego i obilja, ugodnosti, raskoši, - svega što neodoljivo privlači maloumnike. Što ih privlači više nego zdravlje, obrazovanost, učenost, - više nego i najveće dobro ovoga sveta – mirnoća duše. Za novac, i ono što se za njega može pribaviti i domašiti, bez ikakvog kolebanja žrtvovao se unutrašnji mir. Sticanju novca sve

4 Ksenija Atanasijević kada u svojim razmatranjima kaže ljudi, misli isključivo na muškarce.

se žrtvovalo: um, čast, poštenje, osećanje, ubeđenje, dužnost, otadžbina. Postepeno, ali neopozivo i nepovratno, ljudi su se izradili u jadne robove novcu, u njegove kreature i beskičmene marionete. Sve više se današnji čovek otiskuje od istraživanja i nastojavanja kako da razjasni krajnje probleme svemira i svoje vlastite egzistencije. Ne zahvata on ni za čim daljim, nego za onim što mu je dato kao opipljivo i dohvatljivo. Ovozemaljsko bitisanje jedino privlači njegovu pažnju, a kao središni problem o njemu javlja se naprezanje kako da se izvede što bolje osiguravanje novcem, kojim se sve želje utoljavaju i svi snovi ostvaruju. A većina snova modernoga čoveka može se kupiti, nabaviti, izmeniti za druge artikle. Sve je izvodljivo preobratiti u novac i njime isplatiti. U tome leži otpravnost i sramnost današnjega življenja.

Neosporno je: naša planeta zemlja, preplavljena izobličenostima i porocima, nalazi se pod zavodničkim i fascinirajućim vođstvom satanskoga novca. Zato nam i ide tako pogano: zato smo i dočekali smak svih večnih zakona, slom svih etičkih propisa i poništavanje svih čistih norama i životvornih ideja. I zato, umesto bratsva, čovečnosti, pravde, istine i slobode, na zemlji caruju uzajamno rastrzanje, zakrvavljenost i utamanjivanje; laži, prevare i podvale svih rodova. Zato je zemlja i pretvorena u gnusni haos i neiscrpivo mučilište, gde se oni koji žele svež zrak i osunčane prostorije davljenički grče.

Doklegod svi napori ljudski budu upravljeni poglavito zgrtanju bogatstva i osiguravanju sebe materijalnim zavodljivostima, ljudi će se stradalnički potucati po ovome svetu u bespomoćnom samouniženju, ružni, malaksali, ispijeni najgnusnijom od svih pohota. Sve dotle, ovaj svet biće nalik na jedan od najnečistijih slojeva Danteovog pakla. A tek konačnim i nepovratnim rastrošavanjem zlatnog teleta, mogu se ljudskom rodu ukazati bolji vidici, koji su dosad ostali gusto zakrčeni pomrčinom materijalnosti i grdobnom kobi novca (Atanasijević, 1940).

I zato je sumnja stimulisana novcem češće pokretač velikih dela nego vera. Zapravo one su suprotnosti koje su izukrštane, ali ako nemamo vere onda ne sumnjamo, jer istinska vera zahteva istinsku sumnju; a bez sumnje, vera nije vera.

Feminizam kao vera

Vera u feminizam **o**gleda se u sigurno baziranim dosledno prihvaćenim i redovno zagovaranim idejama feminizma, kao i aktivnostima organizacija tadašnjeg, i domaćeg i internacionalnog ženskog pokreta. Ksenija Atanasijević je želela svet gde su muškarac i žena jednaki i gde su ljudi zainteresovani za napredak ljudskih prava i dužnosti (Lalić, 2019: 2). Dodirna tačka je neprikosnovenost svakog ljudskog bića, što je idejna krilatica feminizma i duboko prisutan Ksenijin lični i filozofski stav, koji podrazumeva respektovanje života i omogućavanje nesmetanog razvitka ličnosti. S tim u vezi, ne iznenađuje činjenica da su iskonski

feministi, ujedno i zagovornici atmosfere mira u okruženju u kojem bi individua mogla da zadovolji konkretne potrebe. Za Kseniju Atanasijević, čije je suštinsko težište interesovanja ljudski individum, kao bazični entitet humane stvarnosti. Prirodni nastavak u vidu aspekta etičkog rasuđivanja, stvara moralnu dužnost svakog čoveka da živi u miru sa svojima bližnjima, a ekvivalent tome jeste dužnost naroda da živi u slozi sa drugim narodima. Pokret žena, za zadobijanje svih prava koja im pripadaju, kao svesnim ljudskim bićima, po Ksenijinom mišljenju, neosporno se osniva na dubokom etičkom i ontološkom temelju. Težnja da trpljenjem i saznanjem probuđenih žena unaprede lični život, i da poboljšaju sopstveni položaj, u svim stepenima njenoga razvoja, pokazala se, po mišljenju naše filozofkinje, kao prevashodno socijalna. Naime, ona je uvek bila strogo podignuta na nivo principa poštovanja ličnosti, nezavisnosti i dostojanstva čovekovog.

Feminizam, nužnim načinom podrazumeva, kao nepobitnu ideju, da svako ljudsko biće jeste neprikosnoveno, i da ima prava da na potpun i neometani način razvije sebe. Otuda feminizam, preko unapređivanja žene, i neposredno sa njime, vrlo živo radi i na unapređivanju čitavoga čovečanstva, izgrađujući, tako reći, jednu novu, univerzalnu etičku doktrinu. On dela na postizanju jednog boljeg i plemenitijeg odnosa među ljudima, koji će isključiti svako fizičko i moralno zloupotrebljavanje drugoga[5], jer je polazna tačka feminizma ukidanje nasilno postavljenih razlika i nejednakosti između ljudskih bića. Uz to, u njemu ima, ono što Ksenija naziva, dragocenom, optimističkom verom, da je moguće „upitomiti samoživu ljudsku prirodu, i među ljudima uspostaviti uslove za življenje u individualnoj slobodi, u simpatiji i u miru“ (Atanasijević, 1931: 2).

Ksenijino feminističko opredeljenje bazira se na stanovištu da žene, shodno svojoj biološkoj prirodi, imaju više mogućnosti za moralno delovanje, nego da podlegnu eventualnim egoističkim porivima, tipičnim za muškarce. Kulturan čovek uviđa, da se punoća njegovoga života neće nimalo okrnjiti time, što će i drugim ljudima biti data sredstva da pomoću njih svoju egzistenciju ostvare. Jednostavno kao i sve prave, vanvremene istine, deluje Ksenijino rezonovanje, kad jedan čovek poseduje nezavisnost, i kad ne podnosi nikakvu nepravičnost, on nema više opravdanog razloga da se greši o nezavisnost drugoga (Atanasijević, 2005: 47).

Univerzalna vrednost feminizma, kao osnove pacifizma, jeste Ksenijin stav da feministkinje šire oko sebe atmosferu sloge i mira, pošto za njih važi stav o poštovanju svake ličnosti. Tako iz njihove političke vodilje proizilazi i da se prema slobodi svakog naroda mora isto tako osećati. Iako kao sopstveni, lični životni koncept u njenoj doslednoj, celoživotnoj monaškoj predanosti stvaranju (Lalić 2019: 1), navodi „sedeti za pisaćim stolom i mirno raditi – čini mi se kao sreća od koje punije nema“ (Atanasijević, 2011: 198), za lečenje onoga što je nazivala „da-

5 Predavanje Ksenije Atanasijević na međunarodnoj Konferenciji za mir i razoružanje, održanoj u Beogradu od 17. do 19. maja 1931.godine.

našnjom sveopštom moralnom i materijalnom bedom", potrebne su, smatrala je, sasvim drugačije efikasne mere. Ona ističe da žene treba da su borbene. „Ne sme se podnositi, ni na jednom mestu, da se u ime neke tobožnje ideologije sprovode najniže lične pobude. Ne sme se dopuštati da se na osnovu nezdravih i izvitoperenih sopstvenih simpatija i antipatija odlučuje o tuđim sudbinama. Treba razvejati sve jazbine gde se, gnusnim i mračnim načinima, začinju i snuju sva ogrešenja, ne samo o etičnosti, nego i o svaku normalnu, ljudsku dopuštenost" (Atanasijević, 2011: 75–76). Često je pokazivala svojim delima svoju neustrašivost.

Tokom svih društvenih promena, jedno je u njoj ostalo potpuno isto: potpuna odbojnost prema oportunizmu i hrabrost da zastupa, iskreno i do kraja, pravo na slobodno mišljenje (Lalić, 2019: 1). Karakteristike celog njenog života su odgovornost, briga za drugog, hrabrost i društvena angažovanost (Đurić, 2015: 108). Pomenimo samo jednu, od mnogih njenih životnih odluka, kada je u vreme nemačke okupacije pokazala ludu hrabrost odbijajući da potpiše Apel srpskom narodu[6], koji su potpisale mnoge njene kolege. Tim odbijanjem ona je ostala dosledna svojim, više puta javno izraženim stavovima protiv nacionalizma, protiv progona Jevreja i zalaganjem za pacifizam (Radivojević, 2019).

„Kao matere, feminiskinje će uliti u krv svojoj deci istinu, da ljudi ne postoje na svetu zato, da ubijaju jedni druge. Ideal mira žene, kao nastavnice, veoma uspešno šire među mladim generacijama, i vaspitavaju ih za pacifističko shvatanje. Žene razumeju bolje od ljudi mudrost i istinitost reči, da će poginuti od mača onaj ko mačem seče" (Atanasijević, 1938: 46).

Završne napomene

Nameće se zaključak da je u svojoj evoluciji svet došao u kritično stanje, koje se može i mora izbeći Ksenijinom vodećom idejom o pripitomljavanju egoizma u svim njegovim pojavnim oblicima. Potrebno je opredeljenje za pravičnost, empatiju i širokogrudost; potrebna je vera, te zato treba dati ženama priliku da daju punu meru svojih priloga, a što je zapravo poštovanje filozofskog, feminističkog i pacifistički trasiranog nasleđa Ksenije Atanasijević. To je njena, a i naša savremena vizija bezbednijeg i egalitarnijeg sveta i korist za univerzalno dobro – svet mira. Ipak ne može se oteti utisku da ona, zapravo, govori i o vremenu u kojem danas živimo, a ne samo o vremenu u kojem je ona živela. Na osnovu njenih ideja koje su bile daleko ispred svog vremena, a i na osnovu toga što je filozofija kojom se bavila i danas aktuelna, ostaje zaključak koliko je značajno celokupno delanje Ksenije Atanasijević. (Janković, 2019: 115) Potrebno je da poput nje budemo "uvereni da će, u doglednom vremenu, ono što je donedavno izgledalo kao utopija, postati stvarnost". Ili i tu postoji sumnja?

6 Tim Apelom se pozivalo na osudu komunista i neučestvovanje u aktivnostima protiv nemačke okupacije.

Ipak da prihvatimo Ksenijino promišljanje: „Nijedan napor nije suviše težak, kad je utrošen na ostvarivanje najveće filozofsko-religijske ideje, koja je ikad bila postavljena o odnosima između ljudi. Radeći neodstupno na tome da mir među narodima zavlada, feminiskinje će smatrati da su njihova naprezanja iskupljena, ako, u budućnosti, sagledaju sve jasnije konture jedne internacionalne sloge i harmonije, koju nijedna zabluda i nijedna rđavština neće više biti u stanju da pokolebaju“ (Atanasijević, 1931: 2). Zagovarala je naučavanje kosmopolitizma, usmerena potrebom da se ostvari globalna, altruistička zajednica između država.

Hristova su usta izrekla: „Šta koristi čoveku da ceo svet zadobije, a dušu svoju izgubi?“ (Mt. 10,26) Prosta sumnja u borbi za veru, jer posvećeni život Ksenije Atanasijević ostade po strani kao i mir i pacifizam koji je obznanjivala za svog života. Nada se delimično pretvorila u ostvarenja, vera u znanje, a sumnja uvek sveprisutna i uvek izaziva promene, ali ne uvek na bolje.

I nama je danas „radikalno otklonjena mogućnost da budemo bezbrižni“, kako je pisala naša filozofkinja (Atanasijević, 1937: 29). Zato je potrebno da poput Ksenije imamo veru i da kao i ona, ne dočekavši realizaciju njenog utopističke vizije, koju verovatno nećemo ni mi, smatramo obaveznim da to prihvatimo kao zadatak na kome treba raditi i danas (Mršević, 2019: 330).

Literatura

Atanasijević, Ksenija (1931. maj 20) *Pravda*. Beograd, str. 2.

Atanasijević, Ksenija (1935. januar 6-9) *Pravda*. Beograd.

Atanasijević, Ksenija (1937.) *Život i rad.* Beograd, sv.159, str. 24-31.

Atanasijević, Ksenija (1940. januar 6-9) *Pravda*. Beograd.

Atanasijević, Ksenija (1940. april 27-30) *Pravda*. Beograd.

Atanasijević, Ksenija (1968.) *Smisao i vrednost egzistencije. Aksiološka razmatranja.* Beograd: Srboštampa.

Atanasijević, Ksenija (2005.) *Etika feminizma.* Priredila Ljiljana Vuletić, Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji. *Ogledi br.11.*

Atanasijević, Ksenija (2011.) *Etika hrabrost.* Priredila Ljiljana Vuletić, Beograd.

Đurić, Vladimir (2015.) *Filozofski diskurs Ksenije Atanasijević: književnost, metafizika i etika.* Zbornik radova. U: Jezik, književnost, diskurs: književna istraživanja, prof.dr. Dimitrijević Bojan. Beograd: Filozofski fakultet.

Janković, Svetlana (2019.) *Rat i mir – kroz dela Ksenije Atanasijević.* Ur: Mršević, Zorica i Jovanović, Marko. U: Ksenija Atanasijević – O meni će govoriti moja dela. Beograd: Institut društvenih nauka, str. 112-125.

Lalić, Svetlana (2019.) *Ksenija Atanasijević (1894-1981)*. Beograd: Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, master rad.

Mršević, Zorica (2019.) *Reč urednice* - Značaj Ksenije Atanasijević danas ili Ksenija Atanasijević – naša savremenica. Ur: Mršević, Zorica i Jovanović, Marko. U: Ksenija Atanasijević – O meni će govoriti moja dela. Beograd: Institut društvenih nauka, str. 326-330.

Pravoslavna čitanka. Sveti Sava Srpski - *Beseda o pravoj very.* Episkop Nikolaj - *Borba za veru.* Jeromonah Amfilohije - *Isihizam – srce duhovnog života.* Ur: Pantelić, Milan. U: Vera, ljubav i nada. Šabac: Pravoslavac, str. 5-12, 13-25.
Radivojević, Žiža (2019. avgust 11) Balkanski profesor i nepokorna žena. *Politika*.
Savić, Dragoslav (1989.) Beograd „u pola četiri kod dva bela goluba". Beograd, str. 226.
Vuletić, Ljiljana (2005.) *Život i misao Ksenije Atanasijević.* Beogra, str. 21-27.

SVETLANA JANKOVIĆ[7]

FAITH AND DOUBT IN KSENIJA ATANASIJEVIĆ'S OPUS

Summary

The subject of the paper is the consideration of the value and necessity of peace by Ksenija Atanasijević, which was motivated by faith and doubt during the time of war threats between the two world wars. It was a time not only of a serious threat to world peace due to the approaching Second World War, but also of the appearance of totalitarian ideologies - fascism, Nazism, Stalinism. In this context, she advocated the teaching of cosmopolitanism, directed by the need to realize a global, altruistic community between states. As an engaged intellectual, in her works she advocates against antisemitism, pointing out that it is only one of the elements that foreshadow a global catastrophe. She expresses her astonishment in front of all the blows that affect entire nations, watching how, more and more clearly and more perceptibly, the constellation for a new, general catastrophe is being assembled. Thematically, the work includes Ksenia's answers to the rhetorically posed question, of how to fight against evil in the time in which she lived, which she considered "terribly serious". The relevance of her philosophical thought is underlined by the fact that none of that serious threat to global peace has changed even to this day. Both then and now, it seems that every manifestation of evil possesses some special magical power of progressive growth and monstrous multiplication. Ksenia's answer against evil is clear: it is possible and necessary to fight with faith and knowledge, not passivity and indifference. Through her works, she highlights the principle of opposites expressed through the struggle between good and evil. It is not enough to protest, it is necessary to act, which she emphasizes should be heroic, fearless, and uncompromising. Fearful analysis of the sad and desperate social maladjustments of her age should be replaced by a decisive removal of the face from untruths and bold destruction of false values. Ksenija Atanasijević has role models in the past in a constellation of spiritual teachers who point to the acceptance of faith in the necessity of permanent peace among human beings. It is concluded that her philosophy of pacifism and non-violence are so

7 Centre for Promotion of Dialogue and Tolerance - Čačak, svetlana.jankovic.cacak@gmail.com

receptive and so logical that it leaves questionable the existence of the purpose and origin of evil. It says that the wisdom of the world knows the harmfulness and fatality of evil, distorts it, and indicates ways to eradicate it from the human community forever. Today's reader cannot escape the impression that she is, in fact, talking about the time in which we live, and not only about the time in which she lived. Based on her progressive ideas, which were far ahead of their time, and based on the fact that the philosophy she dealt with is still relevant today, the conclusion remains how significant the entire oeuvre of Ksenia Atanasijević is. Where there is a conviction that, in due time, what until recently seemed like a utopia, will become a reality, it is natural that there is always doubt, both in her time and in ours.

Key words: *the necessity of peace, threats of war, totalitarian ideologies, the struggle between good and evil, faith and knowledge, utopia, doubt*

НЕНАД Д. ПЛАВШИЋ[1]

ПИТАЊЕ БОЖИЈЕ ЕГЗИСТЕНЦИЈЕ У РОМАНУ *БРАЋА КАРАМАЗОВИ*

Резиме

У овом раду разматра се питање о постојању Бога у свету последњег и највећег романа Фјодора Достојевског Браћа Карамазови. Главни јунаци овог романа се могу поделити у две групе у зависности од тога да ли на питање о Божијој егзистенцији одговарају потврдно или одрично. Међутим, поједини јунаци који за одговором на ово суштинско питање дубоко трагају се не могу једноставно разделити на вернике и неверника, него на вернике које стално искушава неверје и неверника које стално искушава вера. Роман Браћа Карамазови снажно сведочи о круцијалној важности човековог опредељења по питању Божијег постојања, као и о егзистенцијалним последицама које то опредељење има у његовом животу. Питање Божије егзистенције је вечно питање које не представља луксуз, него човекову насушну потребу. Од осмишљавања човековог одговора на то најважније и најтеже од свих „проклетих питања“ зависе одговори на сва остала питања, односно смисао његовог живота. У том смислу роман Браћа Карамазови је дело од прворазредног значаја за хришћанску религијско-философску мисао, али и за сваког искреног боготражитеља било да се осећа као верник, агностик или атеиста.

***Кључне речи**: Бог, атеизам, Иван Карамазов, Аљоша, старац Зосима*

Увод

Фјодор Достојевски (1821–1881) се по сопственом признању, а то је видно и из његовог зрелог стваралаштва, целога живота мучио питањем има ли Бога, или како чешће кажемо: постоји ли Бог. Велики писац је веровао у хришћанског Бога, али је у младости прошао кроз фазу атеизма. Своје богато искуство трагања за одговором на ово за њега суштински најважније питање он је уткао у свој последњи и највећи роман *Браћа Карамазови*.

Главни јунаци овог ремек-дела се могу поделити у две групе у зависности од тога да ли на питање о Божијој егзистенцији одговарају потврдно или одрично. У овом раду изложићемо и вредновати њихове ставове по том питању. Од јунака *Браће Карамазових* који се осећају и изјашњавају као

1 Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, nenadplavsic@gmail.com

атеисти најважнији су: Фјодор Карамазов, Павел Смердјаков и Иван Карамазов. С друге стране, главни јунаци хришћани су: Дмитриј Карамазов, Алексеј Карамазов и старац Зосима.

Наш рад се састоји из три дела. Први део рада је посвећен настанку романа *Браћа Карамазови* и уопштеном приступу метафизици овог романа кроз најважније метафизичко питање које се у њему разматра – питање о постојању Бога. У другом делу истражују се атеистички ставови главних јунака и последице негације Божије егзистенције у њиховим животима. Трећи део излаже позитивне одговоре главних јунака који су верујући на питање да ли Бог постоји, као и практичну примену њихове вере у њиховим животима.

Атеизам у модерно доба представља највећи изазов за хришћанску мисао. Једна од специфичних одлика религијске филозофије у односу на теологију могла би се одредити тако што религијска филозофија стално обраћа, или би бар требало да буде тако, пажњу на атеистички дискурс. За разлику од површног атеизма, дубоки атеизам карактерише озбиљна упитаност о Божијем постојању. С друге стране, вера савремених хришћана неретко, слично вери Достојевског, пролази кроз „огањ сумње“. Све то значи да вера и атеизам коегзистирају у многим душама. Управо због тога читање *Браће Карамазових* представља насушну потребу за сваког искреног боготражитеља. У овом роману Достојевски нам показује да је питање Божије егзистенције питање живота и смрти, али и најтеже од свих „проклетих питања“. Од осмишљавања човековог одговора на то питање зависе одговори на сва остала питања, односно смисао његовог живота.

Настанак и метафизика романа *Браћа Карамазови*

Свој последњи роман, који многи проучаваоци сматрају његовим најбољим делом, Достојевски је почео да пише крајем 1877. године. Писао га је три године.[2] У овом роману се налазе сва питања која су мучила Достојевског, као и све најважније теме, проблеми и мотиви о којима је писао:

2 То сазнајемо из писма Достојевског Н. А. Љубимову где он, 8. новембра 1880. године, пише следеће: „И ево, роман је завршен! Писао сам га три године, објављивао две, и ово је за мене значајан тренутак“ (Достојевски 2015а: 446). На основу ове изјаве почетак рада на роману датира се крајем 1877. године. Међутим, записи, мисли и скице који су уграђени у овај роман датирају од раније (Бабовић 2007: 203). О идеји да напише такав роман у наставцима Достојевски је још 24. марта 1870. године писао Страхову: „Идеја за овај роман живи у мени већ три године, али раније сам се бојао да почнем да га пишем у иностранству, желео сам да будем у Русији. А за три године је много шта сазрело, читав план романа, сматрам да његов први део (онај који намењујем *Зори*) могу почети да пишем и овде, јер радња почиње пре много година. Немојте да Вас узнемирава то што говорим о првом делу. Реализација читаве ове идеје ће бити обима какав има Толстојев роман. Сачињаваће га пет посебних романа, толико посебних да ће се неки (осим два средња) моћи појавити чак и у различитим часописима као сасвим посебни романи, или ће се моћи штампати засебно као потпуно завршене целине. Заједнички наслов ће бити *Житије великог грешника*, са посебним насловом сваког дела.

„... проблем малог човека, понижени и увређени, деца патници, случајна породица, психичка раздвојеност личности, злочин и казна, трагика доброте и лепоте, Русија и Европа, атеизам и револуција, хришћанска етика и антрополошка концепција човека, страст живљења, љубав-мржња, откривање психичког света човековог, подсвесне интуиције, слобода, тајна, смрт, контакт са другим световима... То не значи да је писац 'препевао стару песму' већ је дао синтезу, довршио своју визију света" (Бабовић 2007: 203).

У роману *Браћа Карамазови* Достојевски је сабрао скоро све најважније теме, мотиве и идеје којима се бавио у свом дотадашњем стваралаштву. Стога је то био „роман-синтеза, који је резимирао целокупну пишчеву делатност и тежио да оствари све његове најдраже мисли" (Гросман 1974: 482). За разлику од других великих романа Достојевског, *Браћа Карамазови* нису имали варијаната што се донекле може објаснити ауторовим признањем да је основне мисли овог романа целог живота носио у души. У духовном смислу он је на њему радио цео живот (Мочульский 1947: 490). Овај роман писац је писао пажљивије и спорије него иједан свој роман пре тога.[3]

Иако Достојевски ни на једно своје претходно дело није озбиљније гледао него на ово, руска књижевна критика осамдесетих година није у *Браћи Карамазовима* видела велико остварење талента Достојевског и једнострано је оценила овај роман. Међутим, од његовог објављивања у наставцима у *Руском веснику* за 1879/1880. годину роман је доживео велики успех.[4] Временом су поједини истакнути мислиоци истицали да су *Браћа Карамазови* најбољи роман који је икад написан.[5] Штавише, постоје мишљења да је ово најгенијалније дело свеукупне светске књижевности после Светог Писма (Средојевић 2019: 12). *Браћа Карамазови* су дело које представља врхунски домет и синтезу целокупног стваралаштва Фјодора Достојевског.[6]

Сваки део (тј. роман) неће имати више од петнаест табака. За други роман већ морам бити у Русији; радња ће се у другом роману одвијати у манастиру и, мада руски манастир одлично познајем, ипак желим да будем у Русији" (Достојевски 2015б: 313). Смрт је онемогућила писца да напише планирани наставак романа *Браћа Карамазови*.

3 О томе сведоче речи Достојевског написане у писму уреднику часописа *Грађанин* В. Т. Пуциковичу 28. јула 1879. године: „Пишем без журбе, прерађујем, чистим, желим да завршим свесно јер никада, ни на једно своје дело нисам озбиљније гледао него на ово" (Достојевски 2015а: 313).

4 Крајем 1879. године, негде на половини објављивања романа *Браћа Карамазови*, Достојевски објашњава уреднику *Руског весника* Николају Љубимову зашто ради спорије него иначе: „Роман се свуда чита, људи ми пишу писма, чита га омладина, чита се у високом друштву, у књижевним круговима га грде или хвале и још никада, по утиску који је оставио, нисам имао овакав успех. Ето зашто желим да роман добро завршим" (Достојевски 2015а: 353).

5 Мислиоци попут Сигмунда Фројда, Алберта Ајнштајна, Лудвига Витгенштајна, Мартина Хајдегера и папе Бенедикта XVI су сматрали ово дело за врхунско достигнуће у књижевности.

6 Када је рад на роману *Браћа Карамазови*, што је био највећи посао његовог живота, најзад био завршен, Достојевском је преостало још три месеца живота: „Осим што је био синтеза, овај роман био је, дакле, и лабудова песма свог творца. Већ кад га је започињао, био

Роман *Браћа Карамазови* има четири дела, дванаест књига и деведесет шест поглавља. Основни структурни принцип је контраст (за и против) што је одраз духа конфликтности романа и уметникове визије света: „Конфронтирају се атеизам и теологија, телесност и духовност, љубав – мржња, лепота и ругоба, чистота и порок, суд и правда, реално и метафизика“ (Бабовић 1986: 387). Нарочито је у разним облицима заступљено питање о егзистенцији Бога, којим се у овом роману конституише проблем метафизике и њеног краја, и с тим повезано питање иморализма:

> „Има ли Бога? – то је средишња тачка, не само у разговорима главних ликова, него она представља одлучујући мотивацијски извор њиховог делања. Питања која су одатле изведена јесу: како човек може поднети консеквенцу атеистичке, односно иморалистичке одлуке и шта бива с њим када покуша да се прилагоди евентуалној истини радикалног атеизма?“ (Стојановић 2003: 109).

Дебата о томе постоји ли Бог и какве консеквенце по морал следе из позитивног и негативног одговора на то питање чине важан моменат повести о сладострасном оцу и његовим синовима. Главне метафизичке теме романа *Браћа Карамазови* су: Бог, савест и морал (одређен нарочито преко питања да ли је све дозвољено?). Сви се ови проблеми своде на питање Божије егзистенције.[7] То је најважнији метафизички проблем који се у овом ремек-делу Достојевског разматра у оквиру хришћанског светоназора.[8]

Достојевски се својим стваралаштвом, нарочито у свом последњем роману, пројављује као свечовечански философ: „Он је најапстрактније метафизичке проблеме претворио у најреалније, у најчовечанскије, у најближе. И показао да су то проблеми којима живи сваки човек, и решава их овако или онако у своме свакодневном животу“ (Поповић 1999а: 496). У „свету“ романа *Браћа Карамазови* крај метафизике је већ наступио, ако метафизика значи Бога, ред и истину. Међутим, повест о браћи Карамазовима представља покушај да се оцрта једна нова метафизика. Она се заснива на љубави и може се окарактерисати следећим парадоксом: „Без љубави се не може

је озбиљно нарушеног здравља и био је тога свестан“ (Попов 2020: 16). Достојевски није довољно дуго поживео да напише наставак овог романа за који је осмислио план и у чијем би се средишту налазио лик најмлађег брата Аљоше: „Каква би то монументална грађевина била можемо само да претпоставимо. Али било му је дато таман толико да приведе крају *Браћу Карамазове*. Као да су се и вишње силе усагласиле око тога шта је његов главни задатак на овом свету“ (Попов 2020: 17).

7 „По Достојевском, сви се проблеми своде на два ‘вечна проблема’, на проблем постојања Бога и проблем бесмртности душе. Ова два проблема носе у себи неодољиву магнетску силу, којом привлаче и подређују себи све остале проблеме. Од решења ‘вечних проблема’ зависи решење свих осталих проблема, учи Достојевски. Решење једног вечног проблема садржи у себи решење и другог. Они се увек крећу у правој сразмери. Ако има Бога – душа је бесмртна; ако нема Бога – душа је смртна“ (Поповић 1999а: 226).

8 Хришћански светоназор прожима и обликује цело пост-сибирско стваралаштво Достојевског (Thompson 2001: 69).

живети, у животу љубав тешко да је могућа. У тој парадоксалности открива се у роману обиље, богатство света“ (Стојановић 2003: 140). Тај свет не може да постоји без запитаности о постојању Бога Који је љубав (1 Јн 4, 16).

Карамазови атеисти: Фјодор Карамазов и Павел Смердјаков

Отац четворице синова, педесетпетогодишњи спахија, Фјодор Павлович Карамазов се може окарактерисати као најпотпунији атеиста у роману (Стојановић 2003: 117). Он се шегачи са питањем Божијег постојања и вечним животом.[9] Није му страна ни хула на светињу.[10] За убеђеног атеисту Фјодора Павловича питање о постојању Бога не представља озбиљан проблем:

> „Фјодор Павлович је, на свој начин, с оне стране религијског проблема: њега питање о Богу не мучи, већ га забавља. Стога је њему и могуће да исмејава представе о загробном животу – има ли пакао плафон, и томе слично – да се лудира пред старцем Зосимом и другим калуђерима, када томе најмање има места, да подбада и зачикава диспутанте (у поглављу ‘Контроверза’), видећи у расправи о егзистенцији Бога згодну разоноду после ручка“ (Стојановић 2003: 130).[11]

9 Он се саркастично пита да ли пакао има плафон: „Јер тамо у манастиру монаси сигурно мисле да у паклу, на пример, постоји плафон. А ја сам спреман да поверујем само у пакао без плафона: тако испада некако суптилније, просвећеније, то јест више лутерански. А, у ствари, зар није свеједно: са плафоном, или без плафона. Јер ето у чему се састоји проклето питање!“ (Достојевски 2020а: 69).

10 У присуству свог најмлађег сина Аљоше који се спрема да постане монах изговара следеће речи: „А ја бих ипак твој манастир укинуо. Требало би сву ту мистику по целој руској земљи уништити, да се коначно сви глупаци опамете. Ах, колико би се сребра и злата слило у ковницу новца“ (Достојевски 2020а: 209). На питање свог средњег сина Ивана зашто да се укида манастир одговара због тога да истина што пре засија. Иван на очеву констатацију одговара следећом звучном реченицом: „Али ако та истина засија, онда ће вас првог у почетку оплачкати, а затим... уништити“ (Достојевски 2020а: 209). Отац признаје средњем сину да је у праву и обраћа се најмлађем од својих синова: „Е, кад је тако, онда нек стоји твој манастир, Аљоша. А ми паметни људи седећемо у топлом кутку и сладићемо се коњаком“ (Достојевски 2020а: 209). Фјодор Павлович се овде слаже са чувеном Волтеровом констатацијом да кад Бог не би постојао требало би га измислити. Иако он питање о Богу не промишља, већ се са њим поиграва, али не супериорно, већ пре лакомислено, мора се признати да неретко дотиче његову стварну садржину преко алузија на просветитељске теме. Стога се Фјодор Павлович „може видети и као нека врста карикатуре просветитељско-атеистичке критике хришћанства, у руско-паланачким приликама“ (Стојановић 2003: 131). У духу просветитељства за Фјодора Павловича је религија превазиђена, јер „сада је либерално време, век параброда и железница“ (Достојевски 2020а: 153).

11 У његовом разонодном разговору са синовима после ручка на тему постоји ли Бог могу се приметити и нека озбиљна атеистичка запажања. Када Фјодор Палович пита своје синове Аљошу и Ивана има ли Бога и бесмртности, од којих први одговара потврдно а други одрично, он доноси следећи закључак: „Хм. Вероватније је да је Иван у праву. Господе, кад само помислим колико је човек дао вери, колико је снаге уложио узалуд на тај сан, и то већ толико хиљада година! Ко се то тако подсмева човеку?“ (Достојевски 2020а: 210).

Фјодор Павлович је проблем постојања Бога „решио“ тако што га је узео за непостојећи, односно тако што га је сматрао беспредметним услед свог доследног атеизма, јер он је доследан једино свом хедонизму који је, између осталог, последица његове равнодушности према дубини духовног проблема везаног за однос човека и Бога.[12]

Занимљиво је да се код Фјодора Павловича, упркос томе што у Бога ни најмање не верује, могу запазити остаци неке може бити религиозне слутње и наговештаји сасвим закржљале моралне осетљивости када повремено осећа неку неодређену тескобу, мучнину и страх. У тим тренуцима он има осећај да га посматра неко страшан и опасан. Тада он има потребу за присуством Другог, односно неког у кога има поверења да ће га разумети и да га, попут његовог побожног сина Аљоше, неће осуђивати. Он се не либи да од Другог затражи такву помоћ када се укаже потреба (Стојановић 2003: 132-133).

Фјодор Павлович Карамазов је прави атеиста, али не и прави иморалиста, јер у свом неморалу није радикалан. Иако су његова главна карактерна својства егоизам, лакрдијашење, грамзивост, разврат и бестидност до те мере да се не стиди ни својих најнижих дела и мисли, он није спреман да учини злочин. По томе се разликује од свог убице Павела Смердјакова, који је био његов непризнати ванбрачни син и лакеј у дому Карамазових, чији је учитељ у атеизму, поред Ивана, у извесном смислу био и он.

Будући ванбрачни син свог оца, Смердјаков није наследио његово презиме него му је отац измислио презиме по погрдном надимку његове ментално заостале и од стране његовог оца сексуално злоупотребљене мајке која се упокојила доневши га на свет у башти Фјодора Павловича. Међутим, Смердјаков је од оца наследио смисао за сумњу у аксиоме вере чиме је још у детињству избезумљивао свог практично јединог старатеља и васпитача слугу Григорија.[13]

12 „За Фјодора Павловича Карамазова обично се каже да отеловљује све оно најниже, најприземније у људској природи. Похотни старац сведен је на голу телесност, на материјално-доле, од младости зашао с оне стране морала. Једине вредности за њега су благоутробије, новац и секс. Можда обрнутим редоследом. Посматрано из данашње перспективе, Достојевски као да је у њему наговестио човека атеистичке будућности које се толико плашио“ (Попов 2020: 23). Свом најмлађем сину он отворено признаје да штеди новац како би могао што дуже да живи овоземаљским порочним животом и да не жели живот у Рају чак и кад би загробни живот постојао: „У пороку је слађе: сви га грде, а сви у њему живе, само сви потајно, а ја отворено. И ето, због те моје простодушности ме и нападају сви развратници. А у твој рај ја нећу, Алексеју Фјодоровичу, то да знаш; уосталом, ваљаном човеку и не доликује да буде у том твом рају, чак и ако постоји. А по мом мишљењу, заспао и није се пробудио, и нема ничег; сећајте ме се ако хоћете, а ако нећете, нека вас ђаво носи. То је моја филозофија“ (Достојевски 2020а: 260).

13 Лакеј у дому Карамазових Григориј, који је после смрти свога синчића почео да чита верску литературу, је Смердјакова научио писмености. Када је дечаку било дванаест година, почео је да са њим чита Свето Писмо. Али овај покушај се завршио неуспехом: „Једном, већ на другом или трећем часу, дечак се неочекивано осмехнуо подругљиво. ‘Шта ти је’ – упитао га је Григориј, сурово га гледајући испод наочара. ‘Ништа. Господ Бог је створио светлост

Поред оца Смердјаков је имао још једног учитеља у безбожништву, који је највише утицао на њега у том погледу, свог брата по оцу Ивана Карамазова. Он је извршио злочин оцеубиства инспирисан Ивановом човекобошком философијом сажето формулисаном у идеји да ако нема Бога све је дозвољено.[14] То ће рећи: „Нема врлине, ако нема бесмртности“ (Достојевски 2020а: 128).[15] За разлику од свог умног брата Смердјаков није само теоретичар, већ је довољно доследан да ту идеју оствари и да остане при њој и онда када код свог подстрекача није наишао на одобравање њене практичне примене после оцеубиства.[16] У том смислу Иван је Смердјакова разочарао, а Смердјаков је Ивана изненадио.[17] Смердјаков је тако изгубио своју последњу, на свој начин ипак позитивну, везу са неким Другим у целом свету у којем је све за њега било увредљиво и према чему се односио са презиром и мржњом.

првог дана, а Сунце, Месец и звезде четвртог. Откуда је онда светлост сијала првог дана?’. Григорије се запањио. Дечак је са подсмехом гледао учитеља. Чак је било нешто охоло у његовом погледу. Григорије није издржао. ‘А ево откуда!’ – викнуо је и бесно ошамарио ученика по образу. Дечак је отрпео шамар без речи, али се поново завукао у кут неколико дана. И десило се тако да се управо после недељу дана код њега јавила епилепсија, први пут, и није га потом напуштала целог живота“ (Достојевски 2020а: 198). Смердјаков је и касније волео да помене ову проблематику у својим разговорима са Иваном: „Разговарали су и о философским проблемима, чак и о томе: како је светлост сијала првог дана када су Сунце, Месец и звезде били створени тек четвртог дана и како то треба схватити. Али Иван Фјодорович се ускоро уверио да суштина није уопште у Сунцу, Месецу и звездама, да су Сунце, Месец и звезде, мада занимљива ствар, ипак за Смердјакова сасвим споредни и да је њему потребно нешто сасвим друго. Било како било, у сваком случају се почело показивати и оформљивати неизмерно самољубље, и то уврђено самољубље. То се Ивану Фјодоровичу никако није свидело. Од тога је и почела његова одвратност“ (Достојевски 2020а: 380).

14 За Ивана Фјодоровича Карамазова теоретски свака личност „која не верује ни у Бога ни у своју бесмртност, морални закон природе мора одмах променити у потпуну супротност ранијем религиозном, и да егоизам, чак и злочин, не само да мора бити дозвољен човеку већ мора бити признат за најнеопходнији, најразумнији и готово племенити излаз из његовог положаја“ (Достојевски 2020а: 127).

15 Смердјаков, под Ивановим утицајем, у теоријском смислу даље развија ову мисао када говори Ивану: „То сте ме заиста ви научили, и много сте ми тога тада говорили: јер ако нема бесконачног Бога, онда нема ни било какве врлине, а и није тада уопште потребна“ (Достојевски 2020а: 394).

16 „Идеје нису безазлене, спекулација није невина, чим нађе неки израз. Свака идеја, наиме, нађе свога Смердјакова који је ‘реализује’ – то је трагедија историје“ (Стојановић 2003: 122).

17 „Смердјакову је неизоставно потребно да Иван ‘овери’ оно што је он учинио или да барем пређутно прихвати злочин, што би и *после* убиства значило практично потврђивање и саглашавање. Иван, као неко ко у социјалном погледу стоји много више, знатно је образованији и цинично је одважан у свом атеистичком ‘теоретисању’, импонује Смердјакову. Али, управо тај лакеј је међу свим приказаним личностима најбоље анализирао и израчунао како функционише логика тог, постојећим регулационим механизмима уређеног света. Тако је он предвидео и све што је потребно како би остао неугрожен од људских закона. Само се у једној тачки прерачунао: Иван је слаб и иморалистичку истину у пракси не може да поднесе. Да ли ћемо ту слабост назвати савешћу или савест – слабошћу, за Смердјакова је свеједно. Без Ивана и његовог пристанка, међутим, не може ни он, Смердјаков, да ‘ужива’ плодове свог злочина. У својој иморалистичкој логици сасвим консеквентни извршилац убиства, постао је он, наједном, за Ивана, управо са те консеквентности, чудовишан и неподношљив“ (Стојановић 2003: 122).

Стога после оцеубиства он извршава још једно убиство – самоубиство:

> „У Ивановим иморалистичким идејама видео је он неки излаз за себе. Када се, међутим, управо захваљујући Ивану, показала неверодостојност те идеје као водећег практичног принципа, он неће и не може више да живи, последњи пут у свет одсечен је. Он враћа новац, као што је учинио и Јуда, али не стога што се, као Јуда, покајао због злочина (в. Матеј, 27, 3-5). Он се не каје и, како сам каже, није почео да верује. Његово очајање, које га тера из света, јесте очајање *без* кајања, *не* очајање *од* кајања. У њему није преостало ништа 'центрипетално', што би га још могло задржати на земљи, након што је иморалистичку идеју видео порекнуту. Та идеја му је, док је још види као чврсту захваљујући Ивану, могла да обезбеди и уобличи извесну логику и 'смисленост', које би живот чиниле можда не баш вредним љубави, али ипак још некако могућим. Показује се, међутим, да се та идеја слама на свом извору, у Ивану, тако што свога 'творца' води ка сламању, те тако Смердјаков остаје без последњег излаза, без (мрског и ружног, мржње достојног) света и без 'идеје' – ствар није пре свега у опљачканом новцу. У том смислу, остати без *свега* значи очајање и вољну смрт" (Стојановић 2003: 124-125).[18]

Павел Смердјаков је доследан у свом атеизму и до краја „логичан" у иморализму. Управо преко њега наступа крај метафизике у роману *Браћа Карамазови*. Смердјаков, а не лакомислени Фјодор Павлович или својеврсни

18 Смердјаков је опљачкани очев новац крио испод књиге беседа светог Исака Сирина. Највероватније је ту књигу слуге Григорија понео пошто се одселио после убиства, а можда је посреди други примерак исте књиге. Свети Исак Сирин поставља дијагнозу болести душе и њених органа и препоручује лек. Страсти су болести душе, а оздрављење се постиже човековим очишћењем од страсти, тј. од зла. Потпуно супротно од Ивановог и Смердјаковљевог става према којем нема врлине, за овог светитеља из седмог века: „Врлине су здравље душе као што су страсти болести душе. Врлине су лекови који, постепено, потискују болест из душе, из органа сазнања; тај процес је спор, захтева много страдања и стрпљења... Реши ли се човек на лечење и оздрављење душе, треба, најпре, добро да испита целокупно своје биће, треба да уме да разликује добро од зла, Божије од ђавољег, јер је то разликовање 'веће од сваке врлине'. Усвајање врлина је поступно и органско: једна се усваја другом, једна зависи од друге, једна се рађа из друге. 'Свака је врлина мајка друге врлине'. Међу врлинама постоји не само онтогенетички поредак већ и хронолошки. Прва међу њима је – вера" (Поповић 1998: 9). „По светом Исаку Сирину, у духовном животу постоје три главна ступња: покајање, очишћење, савршенство. Покајање је мајка живота. Оно је потребно увек, свима грешницима и праведницима, који ишту спасења. И нема краја усавршавању, пошто је и савршенство најсавршенијих уствари несавршенство. Стога до саме смрти нема гаранција за покајање, ни у времену ни у делима. Као благодат на благодат, - људима је по крштењу дато покајање. Јер покајање је друго рођење од Бога. Дарове вере примамо покајањем. Покајањем стичемо милост Божију. Покајање је друга благодат, и рађа се у срцу од вере и страха Божијег" (Поповић 1972: 826). Поуке древног подвижника нису утицале на Смердјакова: „Без обзира на то да ли је Смердјаков само у физичкој близини те књиге, или је, можда, стекао и неки духовни увид у њену садржину, кајања у њему нема до самог краја" (Стојановић 2003: 128).

мученик мисли Иван, објављује да у свету нема више вере у Бога.[19] Ако увид на којима та објава почива иде заједно са презирањем Другог и света, макар то било и логично, смисао живота бива изгубљен. На крају, не постоји више ништа што би било кадро да Смердјакова одврати од самоубиства:

> „Остао је сасвим сам, а заслепљујућа идеја 'све-је-дозвољено' није више оно што му се раније чинило. Уместо у нови свет, где би та девиза била на снази, ступа он у ништавило, чиме чини неприступачном истину о главном догађају у роману. То је једина могућа последица недвосмисленог атеизма и из њега изведеног иморализма, у њиховом заједничком дејству" (Стојановић 2003: 128).[20]

Богоотражитељски атеизам Ивана Карамазова

Проблем егзистенције Бога у роману *Браћа Карамазови* је најпотпуније оваплоћен у свести Ивана Карамазова у којој тај проблем дубоко засеца у претешки проблем зла и патње у свету: „Иваново непримање света има за свој главни разлог страдање човечанства уопште, и страдање деце посебице" (Поповић 1999б: 32).[21] Иако се декларише као атеиста Иван признаје да је за

19 Обраћајући се слуги Григорију у присуству оца и браће Смердјаков признаје да би се пред мучитељима одрекао Христа јер није хришћанин и да истинских хришћана више скоро и нема, јер „у Светом писму је казано: ако имате вере, макар као најситније зрнце, и кажете овој планини да се спусти у море, она ће се одмах спустити, по вашем наређењу. Па добро, Григорије Васиљевичу, ако сам ја неверник, а ви такав верник да мене стално чак грдите, покушајте онда сами да кажете овој планини да се спусти не у море, пошто је одавде до мора подалеко, већ макар у нашу смрдљиву речицу, ову што иза наше баште тече, па ћете и сами увидети истог тренутка да се ништа неће спустити, него ће потпуно све остати како је и било, ма колико ви викали. А то значи да ни ви не верујете како треба, Григорије Васиљевичу, већ само друге за неверовање грдите безобзирно. Поред тога, кад се узме у обзир и то да нико у наше време, не само ви него апсолутно нико, од највиших личности па до последњих сељака, неће моћи планину гурнути у море, сем, можда, један човек на целој земљи, највише двојица, а и они, можда, тамо негде у египатској пустињи у тајности спасавају душу, те се никако не могу наћи, ако је, дакле, тако да су сви остали неверници, је ли могућно да ће све ове остале, то јест становнике целе земље, осим нека два пустињака, Господ проклети и, поред толико познатог милосрђа свог, никоме неће опростити? Зато се ја и надам да ће ми, ако некад посумњам, бити опроштено када пролијем сузе покајања" (Достојевски 2020а: 205-206).

20 Смердјаков није оставио опроштајно писмо у којем признаје оцеубиство, а то је могло да спаси Дмитрија неправедно осуђеног за то злодело.

21 Иван, пре него што ће Аљоши навести неколико потресних случајева страдања деце говорећи о ужасној патњи мајке и детета које убијају Турци у Бугарској, петогодишње девојчице коју су родитељи мучили и дечака којег су растргли генералови пси, критички разматра библијско објашњење порекла страдања: „Хтео сам да говорим о патњи човечанства уопште, али је боље да се задржимо само на страдању деце. То ће десет пута умањити размере моје аргументације, али боље је само о деци... о одраслима ја нећу да говорим још и зато што, поред тога што су одвратни и не заслужују љубав, они испаштају за свету: они су *појели јабуку*, познали су добро и зло и постали 'као богови'. И сада је и даље једу. Али дечица нису ништа појела и засад још ни за шта нису крива... Ако она такође страшно пате на земљи, онда, наравно, пате за очеве своје, кажњена су за очеве своје, који су 'појели јабуку'; али то је резоновање из другог света, несхватљиво срцу човековом овде на земљи. Не сме невини да пати за другог, и још такав невини!" (Достојевски 2020а: 343).

њега највећи проблем да прихвати патњом прожет свет. Његов „еуклидски ум“ је уверен да није могуће оправдати и осмислити страдање недужних не само у овоземаљском животу, него ни у есхатону. Он не може да прихвати апсолутну хармонију у вечности, јер је цена за њу прескупа.[22]

За Ивана није толико проблематично постојање Бога колико могућност да се прихвати свет који је он створио. Он бунтовнички одбија да прихвати овако устројен свет. Штавише, Иван се не показује спремним да у Истини која ће се објавити на крају овог и оваквог света потврди смисао свега што се збивало и истинско добро.[23] Тако непримање света неминовно узраста у

22 „Не вреди она сузице ни оног једног намученог детета... Не вреди зато што су његове сузице остале неискупљене. А оне морају бити искупљене иначе не може бити хармоније. Али чиме ћеш их искупити? И зар је то могућно? Зар тиме што ће бити освећене? Али шта ће ми њихова освета, шта ће ми пакао за мучитеље, шта ту пакао може поправити, кад су деца већ намучена? И каква је то хармонија ако постоји пакао... Најзад, ја нећу да се мати загрли са мучитељем... Она не сме да му опрости! Ако хоће, нека му опрости за себе, нека опрости мучитељу неизмерну своју материнску патњу. Али страдање свог растргнутог детета она нема права да опрости, и не сме да опрости мучитељу, када би му чак и само дете опростило! А кад је тако, ако они не смеју да опросте, где је ту хармонија? Постоји ли у целом свету биће које би могло и имало права да опрости?“ Аљоша на ово питање одговара следећим речима: „Па то биће постоји, и оно може све да опрости, све и свима и *за све*, зато што је само дало крв своју невину за све и за сваког“ (Достојевски 2020а: 353-354).

23 „Иван живи до дна свога бића прожет амбивалентношћу једног деисте, који мора постати антитеиста, критикујући уверљивим аргументима и поричући сваку теодицеју, и, чак под претпоставком да у светској историји дође до Страшног суда, одбија да учествује у том дану када ће ама баш *све* бити објашњено као нужно. Његова ‘суштина’, његова ‘теза’ је у томе да неће да прихвати свет који је испуњен *тако* бесмисленим злом какво је патња деце“ (Стојановић 2003: 113). Иако Иван не прихвата хришћански есхатолошки одговор на проблем страдања деце, Достојевски се посебно осврнуо на ово питање у свом дневнику у јануару 1876. године причом „Малишан код Христа на божићној јелки“. Главни јунак ове приче је малишан од око шест година који је живео у влажном подруму у непознатом великом граду у који је допутовао са својом мајком. Писац у причи описује како је дечак живео у великом сиромаштву, бивајући и гладан и жедан, и како се његова мајка изненада разболела и убрзо умрла. Дечак почиње да лута градом у јеку зиме пред Божић у нади да ће наћи нешто да једе. Лутајући градом, доживљава свакакве неприлике. Не дозвољавају му да уђе у једну кућу у којој је кроз прозор видео децу како се играју у близини украшене јелке. Пошто га је ударио велики дечак, јунак ове приче бежи кроз некакву капију у туђе двориште где се сакрио иза наслаганих дрва. Након што је почео да мрзне од зиме, зачуо је песму своје мајке и почео да сања. Наједном га је неко позвао тихим гласом да дође код њега да ките јелку. Помислио је да је и то говорила његова мајка, али неко други га је звао, сагнуо се и загрлио га у тами и он му је пружио ручице. Одједном дечак, који заправо умире и одлази код Христа, доспева у рајско стање где је све савршено и примамљиво дечијем уму. Све блиста, сјаји, око њега су дечаци и девојчице који га љубе и грле. Његова мајка се радосно смеје. Ту се налази прелепа јелка која као и да није јелка и какву досад није видео. Друга деца му говоре да је то јелка Христова која се увек на овај дан окити за сву малу децу која доле на земљи немају своје јелке. Од њих је сазнао „да су сви ови дечаци и девојчице били исто таква деца као што је и он – једни су се смрзли у оним корпама у којима су их оставили на степеницама пред вратима петроградских чиновника, други су се били угушили на чувању код Чухонки, својих дојиља – њих је унајмљивао дом за сирочад, трећи су умрли на пресахлим грудима својих мајки (у време гладних година у Самари), четврти су се угушили од смрада у вагонима треће класе – и, ево, сви сада овде, сви су они анђели, сви су око Христа, и Он је лично с њима, пружа им руке и благосиља их, њих и њихове грешне мајке...“ (Достојевски 2015в: 19). У овој дирљивој причи је

непримање вечности.[24] Иванов став којим истиче захтев да се остане изван коначне Истине која се објавила, чак и када не би био у праву, сведочи о томе да са великом гордошћу гледа на сопствено разумевање правичности.

Иваново непримање света достиже свој врхунац у непримању Христа, а то је уметнички уобличено у његовој поеми *Легенда о Великом инквизитору* коју излаже пред Аљошом.[25] У њој се јасно указује на то да Бог не може у овом и оваквом свету јасно обављати своју функцију, јер се не разоткрива и не постоји на очит начин за све људе.

Велики инквизитор подвргава Христа необичној критици утемељеној на неостварљивом идеализму плана човековог спасења израженог у Његовим одговорима кушачу у пустињи којима је одбацио његове савете.

хришћанска есхатолошка перспектива истакнута у потпуности, јер је њена порука да је рајско стање које Христос дарује пострадалој деци савршена утеха. Овакав одговор на најболнији проблем страдања деце може бити прихватљив, јер после њиховог бола долази савршена утеха. Ипак, Иван Карамазов сматра да ово представља некакво одлагање решења и његово померање у далеку будућност. Он жели да се проблем патње деце реши одмах, у овоземаљској перспективи. Можда би Ивана Карамазова, када је у питању есхатолошко решење проблема страдања, једино могла да задовољи идеја Лава Шестова по којој ако је Бог свемогућ онда може и да учини „да оно што је било буде као да није било...“ (Šestov 1990: 207).

24 „Бунт је психолошки неминовна последица вере у разум, који може примити и сместити у себе само најнезнатнији исечак живота; но веровати да он може сместити у себе сву тајну света и решити је, исто је што и веровати да комарац може сместити у утробу своју – млечни пут. Иван је оличени доказ за то. Он је немилосрдно напрезао ум свој да њиме реши страшни проблем света, и путем експерименталним и личним дошао је до грозничавог сазнања и признања да је атомски, земаљски, евклидовски ум људски апсолутно неспособан да реши тај проблем, који се најзагонетније пројављује у страдању деце“ (Поповић 1999б: 37-38).

25 Радња се одвија у 16. веку у шпанском граду Севиљи када је инквизиција сурово харала и спаљивала на хиљаде јеретика. Господ Исус Христос се тада поново јавио у људском обличју. Иако се Спаситељ појавио тихо и неприметно зачудо сви Га препознају. Народ са неодољивом силом хита ка Њему, окружује и следи Га. Он ћутећи пролази између њих са тихим осмехом бесконачне самилости. Његова појава потреса њихова срца љубављу коју му узвраћају. Као и пре петнаест векова Христос чудотворно исцељује људе. Народ плаче и љуби земљу којом Он корача. Деца бацају пред Њега цвеће, певају и кличу му: „Осана!“. Велики инквизитор скоро деведесетогодишњи старац у пратњи својих помоћника и „свете“ страже издалека посматра све. Ускоро, међутим, пошто је васкрсао девојчицу из мртвих, по наредби Великог инквизитора Христа хватају и воде у тамницу. Народ обара главу пред старцем инквизитором који ћутећи и благосиљајући народ пролази даље. Стража доводи заробљеника у тесну и мрачну тамницу у стародревној згради Светога суда, и ту Га затвара. Пролази дан и настаје тамна и врела севиљска ноћ. Посред дубоког мрака одједном се отварају гвоздена тамничка врата и Велики инквизитор са светиљком у руци полако улази у тамницу. Старац је сам и за њим се врата одмах закључавају. У тамници он држи монолог пред заробљеником за кога зна да је Христос. Велики инквизитор „доказује“ Христу да је Његов нови долазак на земљу потпуно сувишан, јер Он само смета представницима Римокатоличке Цркве да створе Царство Божије на земљи. Христос не проговара ни једну реч, само пажљиво слуша све оптужбе и нападе Великог инквизитора и као одговор неочекивано прилази старцу и нежно га љуби у његова бескрвна, деведесетогодишња уста. Иако је задрхтао крајичком усана због пољупца који гори у његовом срцу, инквизитор отвара врата и пушта Христа којем на крају поручује, остајући тврдоглаво при свом ставу, да оде и да никада више не долази. Заробљеник, који је заправо једини истински Ослободитељ и „свјетлост свијету“ (Јн 8, 12), одлази кроз мрачне улице града (Достојевски 2020а: 354-376).

Еванђеља сведоче да и кушач кроз питања и Кушани кроз одговоре изражавају своје планове и методе о устројству света (Мт 4, 1-11; Мк 1, 12-13; Лк 4, 1-14). Након процене оба плана, односно њихове корисности по људе и остваривости у овом и оваквом свету, инквизитор долази до запрепашћујућег закључка да би само савети великог и страшног духа могли колико толико, у неком сношљивом поретку, обезбедити слабачке бунтовнике – људе. Христос који велича људску слободу, за Великог инквизитора је непријатељ човеку.[26] Зато он устаје против Христа који све заснива на слободи човекове воље позивајући сваког човека: „Ако хоћеш... хајде за мном“ (Мт 19, 21). Стога инквизиторов бунт против Христа неприметно прелази у протест и бунт против слободе као суштине човечијег бића, а нарочито против Христа Искупитеља, који умножава и увећава ту слободу условљавајући успех Свога дела слободним пристанком човека и човечанства:

> „Слобода је најзагонетнији и најстрашнији дар човеку од Творца. Да употреби, али не и злоупотреби, слободу своје савести, ето то је најпроклетија мука човекова живота на земљи. Христос је слободу ставио изнад свега, јер слобода чини човека човеком“ (Поповић 1999а: 276).[27]

26 У свом монологу пред Христом Велики инквизитор изговара, између осталог, следеће речи: „Уместо да овладаш људском слободом, ти си је увећао и заувек оптеретио њеним мукама душевно царство човеково. Ти си пожелео слободну љубав човекову, да слободно пође за тобом, примамљен и занет тобом... Ти ниси сишао с крста када су ти викали, исмевајући те и изазивајући: ‘Сиђи с крста и повероваћемо да си то ти.’ Ти ниси сишао зато што ниси хтео да поробиш човека чудом и жудео си за слободном вером, а не за изазваним чудом. Желео си слободну љубав, а не ропско одушевљење невољника пред моћима које су га запрепастиле једном заувек. Али ти си и тада судио о људима сувише узвишено јер они су, наравно, невољници, мада су створени као бунтовници. Осврни се и оцени, ево прошло је петнаест векова, хајде погледај их: кога си уздигао до себе? Кунем ти се, човек је створен слабији и нижи него што си ти о њему мислио! Може ли, може ли он да изврши оно што и ти? Поштујући га толико, поступио си као да си престао да саосећаш с њим, зато што си сувише много од њега захтевао – и то ко, онај који га је волео више него самог себе! Да си га мање поштовао, мање би од њега и захтевао, а то би било ближе љубави јер би лакше било његово бреме. Он је слаб и подао“ (Достојевски 2020а: 366-367); „Ти си им обећао хлеб небески, али, понављам, може ли се он упоредити са хлебом земаљским у очима слабог, вечно порочног и вечно незахвалног људског племена? И ако у име хлеба небеског пођу за тобом хиљаде и десетине хиљада, шта ће онда бити са милионима и десетинама хиљада милиона бића која неће бити у стању да потцене хлеб земаљски ради хлеба небеског?“ (Достојевски 2020а: 364). Николај Берђајев указује на то да „Достојевски није довољно показао да питање земаљског хлеба треба да буде решено у људском друштву. Човек на земљи не може да живи само од хлеба небеског“ (Берђајев 2001: 248).

27 Бунт Великог инквизитора против Христа је уствари бунт против Творца који је створио оваквог човека у оваквом свету: „Зашто је човеку дата слобода када је са свих страна затворен неопходношћу природних закона који људождерски управљају овим светом, најгорим од свих могућих светова? У слободи, с којом се човек рађа, скрива се главни узрок свих његових невоља и патњи“ (Достојевски 2020а: 277). „Ако, дакле, заиста нема чуда, онда је истина да је човек слободан, али уједно и препуштен самоме себи, јер се Бог нигде не показује директно и несумњиво. Не показује се на начин који би за човека био посве очит и обавезан до краја и у сваком погледу. Нигде нема прста Божије промисли. Имамо Библију,

Велики инквизитор зна да се „усрећивање“ људи не може успешно спровести ако се не изађе на крај са питањем људске слободе да би се успоставио стабилан хоризонт смисла као предуслов пројекта среће. По тој логици Христов идеал, додуше веома привлачан с обзиром на поруку љубави, је немогуће реализовати, јер то превазилази људске снаге. Срећу могу донети само неслобода и деспотски ауторитет, које нуди Велики инквизитор (Стојановић 2003: 114).[28]

али никаквог јасног и видљивог Божијег знака. На тај се начин питање о Богу поставља у свом најкоренитијем облику, јер га и сам Достојевски доводи на нулту тачку кад једним покретом брише све знакове који би могли посведочити о Богу, потврђивати га те поуздано усмеравати човека. На тој ‘нултој тачки’ заиста је могуће питати: Није ли Бог тек човекова измишљотина, настала зарад његових сопствених потреба, како је у то уверен Иван Карамазов. Ако није измишљотина, зависна о човеку и његовим потребама, одакле да знамо за Бога, и како га можемо искусити кад нигде нема његових знакова? Шта уопште јесте тај Бог о којем ама баш ништа не сведочи?“ (Pirjevec 2003: 64-65). Одговор на то пресудно питање даје старац Зосима поучавајући о делатној љубави. Заиста нема директног пута до Бога, јер нам се Он никад не показује непосредно. Пут до Њега је посредан и зове се: делатна љубав према ближњему. До Бога је могуће доћи само преко ближњега, преко другога“ (Pirjevec 2003: 66-67).

28 Главни мотив инквизиторовог непримања Христа је љубав према човеку која га нагони да одбаци Богочовека. Међутим, Велики инквизитор је „фанатик човекољубља“ који заправо презире човека, јер не поштује његово богомдаровано достојанство – слободу без које нема љубави: „Слобода је праведна једино кроз љубав, али је и љубав могућа само у слободи – кроз љубав ка слободи ближњега. Неслободна љубав се израђа у неизрециву страст, постаје насиље за љубљеног и коб за онога који мисли да љуби... У томе је кључ Достојевског за његову синтезу... Са гадљивом прозорљивошћу Достојевски је дочарао ту антиномичну дијалектику неслободне љубави. Велики Инквизитор, пре свега, јесте жртва љубави, неслободне љубави према ближњем, која не уважава и не поштује туђу слободу, слободу сваког од ових малих. Таква љубав у неслободи, и кроз неслободу, само потпирује пламтеће срце и спаљује оне које, тобоже, љубимо – убија их обманом и презрењем“ (Флоровски 2009: 309). Иван Карамазов својом поемом жели да каже да је Христова љубав према људима била својеврсно немогуће чудо на земљи, јер Он је био Бог, а ми нисмо богови. Али: „Не треба, дакако, заборавити да осим ове песимистичке антропологије Иванове у *Браћи Карамазовима*, има и једна друга оптимистичка, која је изложена у *Легенди о Великом Инквизитору*. Антрополошка поента *Легенде* је у високој оцени људске природе која се из научавања Христовог, онако како је то Достојевски кроз уста Инквизиторова предочио, може јасно разабрати. Христос *Легенде* неће да чудима људе придобија – он би да му они слободно приђу. А бреме слободе јесте тешко, али човек је ипак кадар да га на својим плећима изнесе“ (Милошевић 2009: 57). „Такође је карактеристично да Христос ништа не одговара, или, боље речено, Христов одговор је садржан у томе што устаје и љуби Инквизитора. Достојевски је овде хтео да дотакне тему истоветну оној коју је започео у *Записима* – не постоји закон, логика, добро, морал, који се могу мерити са слободом, који могу бити цена слободе. Јер је тек живот у слободи пуни и прави живот, и он није спутан никаквим правилима, укључујући ту и логичка... То је преимућство живота над логиком, над законом логике, над сваким системом. Човек није систем и сви напори Достојевског имају за циљ ослобођење човека од сваког система. Тако се и сама Инквизиторова оптужба против Христа испоставља као похвала Достојевског Христу, како и каже Ивану сам Аљоша кад га је слушао да чита ‘Инквизитора’. Љубав код Достојевског може бити само у слободи. И само из слободе може се доћи до љубави. Све друго је ропство. Важно је такође истаћи да критика Великог инквизитора није само критика католицизма, него сваког система, верског, атеистичког, комунистичког... Јер је човеку *својствено да преступа црту*“ (Јевтић 2020: 123-124).

Велики инквизитор наступа као социјални реформатор који жели да исправи Христов подвиг и који искључује могућност апсолутног добра. Његов је циљ да људима створи срећу слабих бића тако што ће од њиховог живота начинити сложни мравињак: „Због тога он успављује човекову савест, приземљује његов идеал и убија у човеку жеђ за савршеним животом“ (Лоски 2015: 159).[29] За људски ум који није пресаздан и препорођен подвигом вере, молитве и смиреноумља христолика љубав према људима представља немогуће на земљи чудо (Поповић 1999б: 145).[30] Охолост „еуклидског ума“ доводи до титанске борбе са Богом, али у тој борби може да буде и племенитих мотива у знатној мери. Створити и уредити свет без Богочовека доводи до појаве новог човека – човекобога.[31] Иванова човекобошка философија и етика има четири основна начела: 1) непримање овог Божијег света, 2) непримање Христа, 3) све је дозвољено и 4) стварање човекобога (Поповић 1999а: 311).[32] Човек, који је врховна вредност и творац свих вредности, да

29 „Хришћански идеал напротив, уздиже човека високо и захтева од њега да се бори за остваривање божанске доброте у Царству Божијем где заједништво није мравињак него слободна љубав према апсолутним вредностима какве су – лепота, истина и добро. Ма колико савест човекова била успавана или зачарана земаљским лепотама она ће раније или касније проговорити у одбрану узвишеног идеала; због тога човек на земљи никада није миран – он се буни против свега што стоји на путу остварења узвишеног идеала“ (Лоски 2015: 159).

30 Иван исповеда Аљоши: „Морам ти признати једно никада нисам могао схватити како је могуће волети своје ближње. Управо је ближње, по мом мишљењу, немогуће волети, већ можда само далеке. Читао сам једном негде о Јовану Милостивом, једном светитељу, да је, када му је дошао гладан и промрзао путник и замолио га да га огреје, легао заједно с њим у постељу, загрлио га и почео му хукати у загнојена уста, која су заударала од неке страшне болести. Уверен сам да је то урадио са душевним мучењем од лажи, због љубави коју му је дужност налагала, због епитимије коју је наметнуо себи. Да бисмо заволели човека, потребно је да се он сакрије, а чим покаже своје лице, љубав нестаје“. Аљоша даје следећи коментар на ове речи: „О томе је много пута говорио старац Зосима. Он је такође говорио да човеково лице многима, у љубави још неискусним људима, често смета да воле. Али ипак има много и љубави у човечанству, Иване, и то готово сличне Христовој љубави, ја то знам“ Иван и даље то не може да схвати: „А ја засад то још не знам и не могу да схватим, а са мном ни безбројно мноштво људи. А питање је у томе да ли то долази од рђавих особина људи или од тога што је таква њихова природа“ (Достојевски 2020а: 342).

31 Велики инквизитор изговара пред Христом и следеће речи: „Ми смо исправили подвиг твој и засновали га на *чуду*, *тајни* и *ауторитету*. И људи су се обрадовали што су их поново повели као стадо и што су, најзад, са њихових срца скинули тако страшан дар, који им је донео толико мука... Зар ми нисмо волели човечанство кад смо тако смирено схватили његову немоћ, са љубављу олакшали његово бреме и дозволили слабој природи његовој и грех, али са нашом дозволом? Зашто си сада дошао да нам сметаш?“ (Достојевски 2020а: 368). Достојевски снажно осећа и зна да има неке праисконске лукавости која се скрива иза лажног човекољубља у ђаволовом опхођењу са људима. Постоји подударност приказивања антихристовог духа код Достојевског са оним код Владимира Соловјова у делу *Кратка повест о антихристу* (Соловјов 2006). И код Соловјова антихрист је, попут Великог инквизитора, човекољубац и социјалиста који прихвата сва три искушења којима је кушан Спаситељ у пустињи у жељи да усрећи људе и оствари земаљски рај.

32 Николај Берђајев сматра да се свеобухватна генијална идејна дијалектика Достојевског заснива на супротстављању Богочовека и човекобога: „Људска судбина протиче у сукобу поларизованих Богочовечанских и човекобожјих, Христових и антихристових начела.

би обоготворио себе мора да уништи све друге богове: „Само на гробљу свих претходних богова човек може да прогласи себе човекобогом. У новом пантеону човек има да буде једино божанство, једини идол, коме ће се сва твар клањати и њему јединоме служити“ (Поповић 1999а: 286).[33] Суштински циљ богочовека јесте смрт Бога.[34]

Иван, иако занесен идеалом човекобога, није сигуран у своје философеме и не може доследно да их спроводи. Његов ум и срце нису усклађени, јер се у њему води чудовишни конфликт између логике и савести. Високо морална природа Ивана Карамазова је приморана да пориче морал. Карактеристична црта стања у коме се Иван налази је сумња која представља „губитак вере у старо, које још није заменило ново“ (Булгаков 2015а: 89).[35] Ово прелазно стање се изузетно неповољно одражава на његово здравље. На крају романа се код њега јавља нервно растројство, шизофренија у којој се појављује његов страшни двојник – ђаво. Он му говори о будућем

Откриће идеје човекобога припада Достојевском“ (Берђајев 2001: 288). Ове идеје Достојевског су и данас изузетно актуелне. У прилог те чињенице наводимо бестселер, који представља својеврсни трансхуманистички манифест, са карактеристичним насловом *Homo Deus* чији је аутор јеврејски историчар Јувал Ноа Харари (Harari 2018). Homo Deus, који за Харарија представља следећу фазу човекове еволуције, је заправо човекобог који ће сам себе обожити тако што ће реализовати пројекте које већ истражује од превазилажења смрти до стварања вештачког живота. Уз трансхуманистичке идеје и пројекте које излаже и промовише у свом бестселеру Харари је упозорио и на опасности које се могу десити ако човек удружи алгоритамско кодирање са вештачком интелигенцијом и генетским инжењерингом.

33 Сергеј Булгаков истиче да је потребна вера и за теорију прогреса, својеврсну религију човечанства по којој ће све мучно и погубно у садашњем људском животу ишчезнути и појавиће се нов и слободан човек, који помоћу науке влада природом – човекобог: „Независно од тога да ли се душа моли новим боговима или не, треба напоменути да у основи новог схватања живота, без обзира на његово научно рухо и понекад чак праву научну поставку појединих питања које собом обухвата, ипак лежи вера, коју, краткоће ради, можемо да окарактеришемо као веру у човекобога, која је заменила пређашњу веру у Богочовека... Дакле, да би се живело с уздањем у светлу и лепу будућност човечанства и радило у корист те далеке перспективе, потребно је *веровати* у човечанство, веровати да је човек одиста у стању да буде човекобог, да човечанство у целини заиста може да се вине у до сада невиђене висине, а не да се изроди у моралну нискост, чак и ако оствари анималну срећу. У то треба да се верује, у то може и да се не верује“ (Булгаков 2015а: 103).

34 „Пошто је Бог, ако постоји, једини Апсолут, то је главна дужност човекобога да уништи Бога и да идеју о Богу искорени у људској души. Са уништењем идеје о Богу уједно се уништава и идеја о бесмртности човечје душе. Пред кандидатом за човекобога стоји двоструки задатак: уништење идеје о Богу и бесмртности, и управљање светом по својој самодржавној вољи и свемоћи“ (Поповић 1999а: 286).

35 Булгаков сматра да је руски народ мало чиме обогатио светску философску литературу, али да има најфилософскију лепу књижевност којом предњачи у односу на европску књижевност и представља јој узор. Према Булгакову, роман *Браћа Карамазови* је и у философском и у уметничком погледу најгенијалније дело Достојевског, а у овом роману најупечатљивија тачка у философском смислу је лик Ивана Карамазова: „Из читаве галерије ликова у овом роману, овај лик је нама, руској интелигенцији, најближи, најсроднији, ми осећамо његов бол, разумемо његове тежње. У исто време, овај лик нас узноси у такве вртоглаве висине, на које се философска мисао уздизала само преко својих најсмелијих поклоника“ (Булгаков 2015а: 85).

царству слободе и науке у коме ће човек, када коначно укине веру у Бога, постати човекобог.

Иван Карамазов спада у оне више природе које не могу да живе, а да не постављају и разрешавају суштинска метафизичка питања од којих је најважније питање Божије егзистенције које га снажно мучи:

> „Иван се о моралу изјашњава неодлучно и условно – он каже: ако нема Бога и бесмртности душе, онда је све дозвољено. Али, кад га упитају да ли има Бога, он некад одлучно одговара: нема Бога, а некад даје готово супротан одговор. Иваново страдалништво састоји се управо у томе што он не може да пружи ниједан коначан одговор. Иван страсно трага за вером, уморан је од сумњи... Али, довољно је завирити у Иванову душу да би се схватило колико је он далеко од смирења у вери, колико му је оно недоступно, како је дубока и широка његова сумња“ (Булгаков 2015а: 96).[36]

Иван Карамазов је један од оних дубокомисаоних руских дечака о којима говори да их мучи питање постоји ли Бог.[37] Иако критички настројен у својој поеми он има снажно изражено осећање и јасно сазнање за богочовечанску историчност Христа.[38] Међутим, његов „еуклидски ум“, тј. здрав

36 Старац Зосима је приметио да Иван највероватније не верује у бесмртност душе и упутио му следеће дубокосмислене речи: „То питање још није решено у вашем срцу и мучи га. Али и мученик понекад воли да се забавља својим очајањем, од очајања... То питање у вама није решено и ваша је велика несрећа у томе што оно неодложно захтева решење... Ако се не може позитивно решити, никада се неће решити ни негативно, ви сами знате ту особину свога срца. И у томе је сва мука његова. Али захвалите Богу што вам је дао срце узвишено, способно да се мучи таквом муком, да ‘узвишено мудрује и узвишено иште, јер је наше живљење на небесима’. Нека Бог да да се решење вашег срца деси на земљи, и да благослови Бог путеве ваше!“ (Достојевски 2020а: 128).

37 „Аљоша, погледај отворено: па ја сам и сам исти такав дечак као и ти, само што нисам искушеник. А како руски дечаци и данас поступају? То јест неки? Ево, на пример, овдашња смрдљива кафана, а они се састају, засели у куту. Целог живота нису познавали један другог, и кад изађу из кафане, опет четрдесет година неће знати један за другог, и шта мислиш, о чему ће расправљати кад ограбе неки тренутак у кафани? Ни о чему другом до о универзалним питањима: постоји ли Бог, има ли бесмртности? А они који у Бога не верују, они почну разговор о социјализму, о анархизму, о преуређењу света према новом моделу, а то ти је исти ђаво, та иста питања, само са другог аспекта“ (Достојевски 2020а: 338).

38 „Он у Христу види Богочовека. Веран чињеницама, он не може а да Христа не сматра за Творца света и за Спаситеља света. Од тих чињеница он полази као од нечег најпозитивнијег у историји наше планете“ (Поповић 1999а: 269). Аљоша је запазио да *Легенда о Великом инквизитору* заправо није осуда, већ похвала Христа: „Твоја поема је похвала Исусу, а не осуда... као што си желео“ (Достојевски 1999а: 373). „Уколико ум људски може приступити свету и заронити у његову свирепу тајну, мора признати да је овај свет нешто што људска логика не може примити и људско сазнање оправдати. Али у овом мрачном и проклетом свету постоји као саставни део света Биће које ум људски или мора добровољно примити или полудети. То Биће је дубоко и широко ушло у судбину овога света, те овај свет са Њим и стоји и пада. То необично и судбоносно Биће јесте Христос. По својој неодољивој историјској стварности Он сав припада овоме свету, али по својој бескрајној доброти и неизмерној љубави Он као да није од овога света“ (Поповић 1999а: 269). Јустин Поповић истиче да инквизиторова критика Христа има две основне тезе: 1) у свету који на апсурдима почива

разум му не допушта да поверује у Христа као Бога и Логоса света (Поповић 1999а: 321).[39] Али учестало се мучећи питањем Божије егзистенције и тврдећи да нема Бога и вечног живота, Иван даје израз нечем вечном у себи, јер људска природа, свесно или несвесно, чезне за бесконачним животом. У извесном смислу он се диви узвишеној лепоти идеје Бога која постоји у човеку, јер „је човек измислио Бога. И није то чудно, не би било чудо да Бог стварно постоји, него је чудо што је таква мисао, мисао о неопходности Бога, могла залутати у главу тако дивље и зле животиње као што је човек, толико је она света, тако је дирљива, толико је премудра и до те мере чини част човеку“ (Достојевски 1999а: 339).[40]

не може се остварити Христов идеални план о спасењу света; 2) људска природа је далеко нижа, прљавија, несавршенија, него што је мислио Христос предлажући свој фантастични план за спасење човека. Због тог занесењачког плана за спасење света, Христос се, у очима Великог инквизитора, показао као „најгори јеретик“ у односу на људску природу и треба га неизоставно спалити (Поповић 1999а: 272). Ипак, Велики инвизитор не спаљује Христа, већ га пушта из тамнице. Булгаков сматра да се „питање теодикеје, како га поставља Иван, не може решити са становишта еудемонистичког схватања прогреса, које га види као увећање среће већине људи. Ово питање може да се реши или отклони јединo метафизичком и религиозном синтезом“ (Булгаков 2015а: 102).

39 Отац Јустин Поповић истиче да је Достојевски својим антихеројима, нарочито Иваном „на један потпуно нов и савршено реалистичан начин доказао да је ђаво – окорели рационалист. То се нарочито показује у методу којим ђаво осваја човека и овлађује човеком. Тај метод је конрационализирање, то јест неприметно зближавање и сроћавање ђаволовог ума са човечијим умом. А први, главни и постојани знак тога јесте интелектуална гордост. Интелектуални савез између човека и ђавола увек се пројављује као безмерна гордост у свима областима људског живота. Он нарочито врхуни у охолом бунту против Бога и анархистичком устанку против човека... Ако се човек зарази сатанском гордошћу и има удела у животу метафизичког злоумља, онда се из њега неизоставно еманира богоборачки бунт, који се обично завршава одрицањем Бога и његове творевине: света. Такав човек, вољно или невољно, свесно или несвесно, допушта да натприродна злоумна сила употреби његов ум и срце као оруђе свога богоборачког богословља, јер је богословље демона увек богоборство... Захвати ли човека богоборачко расположење, оно му потресе сав унутрашњи свет, поремети устројство духа, раслаби јачину воље, изопачи ум и одведе потпуном безумљу. Без-божник је неминовно без-умник; без-божан мора бити без-уман. То Достојевски најубедљивије доказује судбином својих антихероја, посведочавајући непобитно истинитост псалмопевчеве мудре мисли: Рече безуман у срцу свом: нема Бога“ (Поповић 1999а: 333 – 334).

40 Данас је међу атеистима учестало мишљење да је наука доказала да Бог не постоји. Притом се неретко као кључни аргумент наводи Дарвинова теорија еволуције и човеково животињско порекло које истиче савремена биологија. Први потпуни руски превод Дарвиновог утицајног дела *Порекло врста* појавио се 1864. године. Достојевски је то дело читао и раније у француском преводу. У једном свом писму из 1876. године Достојевски се кратко осврнуо на однос између библијског описа стварања и теорије еволуције: „Узгред: присетите се садашњих теорија које заступају Дарвин и други, о томе да је човек постао од мајмуна. Не удубљујући се ни у какве теорије Христос директно говори да у човеку поред оног животињског света постоји и духовни свет. Одакле год да је човек потекао (у Библији није детаљно објашњено како га је Бог вајао од глине и узео од земље) Бог му је удахнуо живот, али лоше је то што се човек због греха поново може претворити у животињу“ (Достојевски 2015а: 136-137). Наука не може дати одговор на питање Божије егзистенције, јер се оно односи на потпуно другу сферу него што је сфера науке. У својим романима Достојевски проширује Дарвинову теорију еволуције изван њених одговарајућих природнонаучних граница на подручје људске

Иван се не може окарактерисати као убеђени атеиста, јер је богоотражитељ којег муче капитална философска и религијска питања.[41] Те његове муке, које су суштински утемељене на питању Божије егзистенције, нарочито су снажно приказане кад Иван у бунилу изазваном запостављеном и узнапредованом болешћу разговара са непомјаником.[42] Том приликом су му

духовности и морала. Резултати су били потенцијално катастрофални за његове антијунаке што је очигледно и из фабуле романа *Браћа Карамазови*. Достојевски нам је показао да њих не може спасити сурова борба за опстанак у којој је све дозвољено, него само љубав и вера. Василиј Розанов у вези са питањем Божије егзистенције указује на следеће: „У оно што је немогуће замислити а што ипак постоји, може се убројити и постојање Божје, с тим што чињеница да се оно не да доказати не поставља никакав *приговор* против његове егзистенције“ (Розанов 2002: 169). Иван је свестан ограниченог домета људског мишљења о постојању Бога: „Ја понизно признајем да немам никакве способност за решавање таквих питања; ја имам еуклидовски, земаљски ум и како, онда, ми да решавамо оно што није од овог света“ (Достојевски 2020а: 340).

41 Постоје мишљења да Иван није атеиста, него је антитеиста (Попов 2020а: 26). Неки критичари сматрају да не постоји већа разлика између атеизма и антитеизма, односно између особе која не верује у Бога и која се противи том веровању. Сматрамо да нам Достојевски Ивановим ликом поручује да дубље гледамо на те феномене. Стога смо одредили Ивана као атеисту богоотражитеља. За разлику од Ивана чије је срце у извесном смислу рањено Христом, срце његове уметничке креације Великог инквизитора је охладнело према Христу, а то је најснажнији вид атеизма који нарочито искушава људе у олтару и око олтара, тј. у Цркви. Да је Велики инквизитор атеиста мисли Аљоша, као и многи тумачи, који је саслушавши поему узвикнуо: „Твој инквизитор не верује у Бога, то је сва његова тајна!“ (Достојевски 2020а: 374). „Он је аскета слободан од жеља за ништавним земаљским добрима. То је човек идеје. Он има своју тајну. Та је тајна – неверовање у Бога, неверовање у смисао света, због чега људи и треба да пате... Велики Инквизитор не верује у Бога, али он не верује ни у човека. Јер, то су само две стране једне исте вере. Ако се изгуби вера у Бога, не може се више веровати ни у човека. Хришћанство је религија богочовечанства. Велики Инквизитор пре свега негира идеју богочовечанства, јединства божанског и људског принципа у слободи“ (Берђајев 2001: 280). Потресно трагичне су речи којима Велики инквизитор одбацује Богочовека: „Зашто си сада дошао да нам сметаш? И зашто ме гледаш ћутке и саосећајно кротким очима својим? Разљути се, ја нећу твоју љубав, зато што ни ја тебе не волим!“ (Достојевски 2020а: 368). Ипак, сматрамо да се Велики инквизитор не може без поједностављења окарактерисати као убеђени атеиста који потпуно одриче потврду „ствари невидљивих“ (Јев 11, 1). То је очевидно из његових следећих речи: „И зар ја да скривам од тебе тајну нашу? Можда ти хоћеш да је чујеш управо из мојих уста; онда слушај: ми нисмо с тобом, већ с *њим*, то је наша тајна!... узели смо од њега оно што си ти са негодовањем одбацио, онај последњи дар који ти је понудио, када ти је показао сва царства земаљска... (Достојевски 2020а: 369). Стиче се утисак да он и верује и не верује у исти мах, јер „*Велики инквизитор* и верује и не верује и то у исто време – он нити до краја верује нити до краја не верује. Он је сличан Ставрогину који, по речима Кирилова - ‘када верује не верује да верује, а када не верује не верује да не верује’. Он није свестан јер не жели да буде до краја свестан ни своје вере ни својега безверја“ (Мерешковски 2015: 309). Иако се прихватио одважног дела да исправља Христа, „исто је тако слаб и јадан као и ти људи на које он гледа са толиким презиром“ (Шестов 2015, 83).

42 Сергеј Булгаков запажа следеће: „Ђаво Ивана Фјодоровича, није метафизички Мефистофелес, као оличење апстрактног начела зла и ироније, то је творевина болесне душе самог Ивана, делић његовог сопства. Све што Ивана мучи, што он презире у самом себи и мрзи, не само у свом садашњем, већ и у прошлом животу, све је то оличено у ђаволу“ (Булгаков 2015а: 87). О идентитету несвакидашњег Ивановог посетиоца отац Јустин Поповић примећује: „Ако успитате: ко је тај тајанствени посетилац Иванов, може ли се окарактерисати? – Иван одговара право и просто: ђаво; Достојевски одговара: кошмар-ђаво; одговара и додаје

неподношљиве његове атеистичке идеје утемељене на идеалу човекобога које незвани гост разрађује.[43] Иван тада преживљава интимну драму и целим својим бићем осећа сву катастрофалност непримања Христа за човечанство.

Стиче се утисак да се код Ивана на крају романа зачиње покајничко расположење и да је он „и срцем и умом у близини Божјој“ (Лоски 2015: 198).[44]

да је сва тајна Иванове филозофије и етике у његовом интелектуалном савезу са кошмар-ђаволом. Њихови се интелекти толико интимно сапрожимају, да они, Иван и кошмар-ђаво, имају једну исту филозофију“ (Поповић 1999б: 70). Ђаволов метод којим осваја човека и овлађује њиме је виртуозно савршен: „Ђаволска сила се потајно разлива по човековом бићу, неприметно уткива у ткива душе, постепено осваја једно психичко својство за другим. Најзад се дође дотле да човек несвесно осећа ту силу као део себе, као садржину свога самосазнања. И када мисли, и када осећа, и када дела, та сила неопажено учествује стваралачки и у његовим мислима, и у његовим осећањима, и у његовим делима, иако он самопоуздано сматра да је аутохтон, аутономан и аутаркичан и у мислима, и у осећањима, и у поступцима. Све своје страшне моћи ђаво употребљава уметнички савршено, да би на неприметан начин постао иманентан човековом сазнању“ (Поповић 1999б: 335). Иванов сусрет са ђаволом Достојевски је приказао тако да није сасвим јасно да ли он преживљавања својих јунака сматра за халуцинацију или стварност (Лоски 2015: 182). Такав поступак у приказивању не говори о томе да је Достојевски негирао постојање ђавола попут многих данашњих такозваних просвећених људи. Хришћански одговор на савремено негирање постојања ђавола могао би се сажето и језгровито формулисати познатом изреком: „Највећи успех ђавола је тај што је убедио људе да мисле да он не постоји“.

43 Ђаво говори Ивану, између осталог, и следеће речи: „По моме мишљењу, ништа не треба рушити, треба само уништити човечанству идеју о Богу, ево од чега треба почети! Тиме, тиме, треба почети, о, слепци, који ништа не схватају! Чим се човечанство уопште одрекне Бога, а ја верујем да ће тај период, паралела геолошким периодима, доћи, онда ће сами по себи, без људождерства, пасти и сви ранији погледи на свет и, што је најважније, сав ранији морал, и настаће све ново. Људи ће се ујединити да узму од живота све што он може дати, али обавезно за срећу и радост само у овдашњем свету. Човек ће се уздићи духом божанске, титанске гордости и биће човекобог. Сваког часа побеђујући неограничено природу вољом својом и науком, човек ће самим тим сваког часа осећати тако узвишену насладу да ће му заменити све раније наде на небеска уживања. Сваки ће сазнати да је смртан коначно, без васкрсења, и примиће смрт поносно и спокојно као Бог. Он ће из поноса схватити да не треба роптати што је живот тренутак, и заволеће брата без икакве награде. Љубав ће задовољавати само тренутак живота, али већ само сазнање о њеној тренутности ојачаће њену ватру толико колико се расплињавала у нади на љубав загробну и бесконачну...“ (Достојевски 2020б: 416-417). Непомјаник зна да је идеал човекобога залог за будућност, али је свестан и Иванових мука око питања Божије егзистенције: „Али колебања, неспокој, борба вере и неверовања, то је понекад такво мучење за човека са савешћу, као што си ти, да је боље обесити се“ (Достојевски 2020б: 412).

44 Берђајев истиче да су „кроз пакао сумњи“ морали да прођу сви, попут Ивана Карамазова, дубоки јунаци атеисти у стваралаштву Достојевског: „Из дубине њиховог духа, из слободне савести морале су одјекнути Петрове речи: ‘Ти си Христос – син Бога живога’. Достојевски је осетио да је њихово спасење било у томе. Они су морали страдати јер нису у себи могли да нађу слободну силу духа да признају Исуса Сина Божјега. Но, ако они сазнају, онда ће слобода подземног човека прећи у слободу синова Божјих“ (Берђајев 2001: 212). Достојевски нам не приповеда о судбини Ивана Карамазова после болести. Никола Милошевић сматра да на то питање постоји само један одговор: „За књижевног јунака Ивана Карамазова не постоји никакво ‘после болести’, то је појам који важи за бића од крви и меса а не за уметничке творевине, чија се еволуција завршава у оном часу кад то одлучи њихов уметнички творац“ (Милошевић 2009б: 228). Међутим, није одлука спречила Достојевског да исприча судбину овог свог јунака. Смрт га је спречила да напише наставак романа *Браћа Карамазови*. Стога питање да ли би Иван постао хришћанин остаје отворено.

Неповерење према Богу, према Цркви и могућности остварења апсолутног добра код Ивана Карамазова је у вези са његовом љубављу и жељи за животом.[45] Ипак, он је бескрајно усамљен, јер, опседнут својим уврежденим самољубљем, не жели да зна за ближњега, али због дубоко укорењене потребе да воли он се заправо крије иза апстрактне љубави према човечанству. Као што нема снаге да поверује у Бога, он нема снаге за индивидуалну личну љубав према конкретној личности иако га савест и по том питању ужасно мучи. У Ивану се одвија велика борба између вере и неверe у Бога, као и између љубави и равнодушности према ближњем. Он може бити душевно здрав једино уколико се искрено препусти жељи за покајањем, јер „Иванова мржња према људима и Иванова болест представљају само симптоме окорелости у неверовању и злу“ (Милошевић 2009б: 220).[46]

Верујући Карамазови: Митја и Аљоша

Дмитриј Карамазов Митја се исто мучи питањем Божије егзистенције и њега бисмо могли у извесном смислу окарактерисати као верујућег боготражитеља. Он не усваја резултате Иванове атеистичке спекулације и то га спасава од душевних последица које Иван и Смердјаков не могу да избегну

45 Аљоша се ужасну пред чињеницом да Иван који тврди да воли живот не верује у његов смисао: „А лепљиви листићи, а драги гробови, а плаветно небо, а вољена жена! Како ћеш живети, како ћеш их волети? Зар је то могуће са таквим паклом у грудима и у глави... онда ћеш се убити, нећеш издржати!“ (Достојевски 2020а: 376).

46 „Човеку је својствено неверје стога што ставља разум изнад свега... Човек је прелазно биће, али он постаје пролазно биће, ако подвигом вере не пробије чауру свога егоизма и не сједини се са вечним и непролазним Бићем“ (Поповић 1999а: 363- 64). О тој тајни човековог бића сведочи еванђелски стих који је мото романа *Браћа Карамазови*: „Заиста, заиста вам кажем: ако зрно пшенице паднувши на земљу не умре, онда једно остане; ако ли умре, род многи доноси“ (Јов 12, 24). Отац Јустин Поповић истиче да главно дело Достојевског *Браћа Карамазови* представља пророчки видовито објашњење овог стиха из Јовановог Еванђеља. „У подвигу вере умире сав човек ради Христа, да би у Њему оживео бесмртним и вечним животом. Човек умире да би оживео. Таква је антиномија вере. У подвигу вере умире и разум, али умире да би, препорођен и прерађен вером, нашао у Христу свој вечни смисао и своју бесмртну силу. Први захтев вере је: човече, не веруј своме ограниченом, огрехољеном, гордом разуму; мрзи разум свој, душу своју, јер док не омрзнеш себе, нећеш заволети Христа“ (Поповић 1999а: 365). „Док ме облива крв, говорићу у напору ‘Credo, quia absurdum est. Ништа, ништа своје не желим – не желим чак ни разум. Ти си један – само Ти... Уосталом, не моја, већ Твоја воља да буде. Тројична Јединице, помилуј ме’... *Верујем* упркос јауцима разума, верујем управо зато што у самом непријатељству разума према мојој вери видим залог нечег новог, нечег нечувеног и највишег. Нећу се спустити у низине разума, ма каквим ме страховима он плашио... Затим, попевши се на нови степеник, обезбедивши се од могућности да склизнем на ниво разума, говорим себи: *Сада* верујем и надам се разумевању онога у шта верујем. *Сада* бесконачно и вечно нећу преобратити у коначно и привремено, сада се врховно јединство не распада код мене на неспојиве моменте. *Сада* видим да је моја вера источник највишег поимања и да у њој разум задобија дубину за себе. И, одмарајући се од преживљеног труда, спокојно ћу поновити речи *Анселма* Кентерберијског: ‘Credo ut intelligam… Сада знам, зато што верујем’“ (Флоренски 2008: 46-47).

(Стојановић 2003: 116).[47] Митја снажно осећа сав метафизички ужас атеизма и говори Аљоши: „Бога ми је жао“ (Достојевски 2020б: 340).[48] Он је потпуно свестан тога да кад не би било Бога код човека би ослабила љубав према другима.

Митјина велика унутрашња борба за Бога се одражава и у његовим животу који је растрзан страстима.[49] Али он се у дубини свога бића определио за Бога. За разлику од свог оца и браће који су атеисти и чије изругивање вере никад није волео:

> „Са супротним исходом, и он ‘депроблематизује’ религијско питање, за њега је ‘проблематично’ једино како живети с таквим страстима какве њега распињу, а не постојање Бога... Дмитриј чак и када одлучује да се убије благосиља ‘дело руку Божијих’ и кликће како воли Бога, због чега је, наравно, у ‘свету’ овог романа сасвим немогуће да такву своју намеру доиста и спроведе у дело; називајући себе ‘подлим инсектом’ и усхићујући се у исти мах светом, свиме што постоји, он је далеко од оног што испуњава Ивана и Смердјакова, и одводи их тамо куда их одводи“ (Стојановић 2003: 132).

47 Митја исповеда Аљоши: „А мене Бог мучи. Само ме то и мучи. А шта ако њега нема? Шта, ако је Ракитин у праву да је то вештачка идеја човечанства? Тада, ако њега нема, онда је човек господар земље, васионе. Дивно! Само како ће он бити честит без Бога? То је питање! Ја стално о томе. Јер кога ће тада он волети, човек? Коме ће бити захвалан, коме ће химну певати? Ракитин ме исмева. Ракитин каже да се може и без Бога волети човечанство. Али само слинава ништарија може тако нешто да тврди, а ја не могу да схватим... Јер шта је то врлина? Одговори ми, Алексеју. Ја имам једну врлину, а Кинез другу, значи релативна ствар. Или није? Или није релативна? Подмукло питање! Ти се нећеш насмејати ако ти кажем да због тога две ноћи нисам спавао. Ја се сада само чудим томе како људи живе и о томе ништа не мисле. Таштина! Иван нема Бога. Он има идеју“ (Достојевски 2020б: 344-345).

48 „Дивна је, Аљоша, та наука! Настаће нови човек, то ја схватам... А ипак ми је Бога жао!“ (Достојевски 2020б: 340). „У наше време у културним земљама већина људи је напустила веру у Бога и бесмртност, посебно веру у Бога као апсолутно, савршено, милостиво и свемогуће биће. Ми знамо да након тога није букнула велика љубав међу људима... Будући да постоји органска веза међу свим бићима, као и веза између људи и Бога, остала је у људској подсвести мисао о Богу и бесмртности и та мисао утиче на све њихове поступке. Отуда се код најсавеснијих људи јавља драма савести и муке због немогућности свесног прихватања Бога и подсвесног сазнања да Бог постоји и да му човек стреми у сваком тренутку свога живота. Други, мање свесни и не толико осетљиви настоје да служе добру али на место савршеног бића стављају релативне људске вредности – државу, расу, нацију, социјализам. Заслепљени на такав начин они дозвољавају сва средства у име достизања циља и остварења својих идеала. Трећи, они најнесавеснији и најгрубљи егоисти почињу да експлоатишу у име своје користи и ради личног задовољства“ (Лоски 2015: 114-115).

49 „Хедонизам није, у *Браћи Карамазовима*, нужно везан за атеизам, што у ‘свету’ овог романа најбоље потврђује Дмитријев случај, као што ни аскетизам није нужно везан за праву религиозност, што добро илуструје случај оца Ферапонта. Необузданост је оно што спаја Дмитрија и Фјодора Павловича. Оно што их, при том, управо у вези с религиозним проблемом и разликује јесте то што је Фјодор Павлович тај проблем ‘решио’ тако што га је узео за непостојећи, боље рећи: што је његов предмет узео као непостојећи, док га је Дмитриј (приближавајући се тако Аљоши) ‘решио’ тако што је за њега садржај тог проблема, Бог, изван сваке сумње, крај све бујне страствености и свега оног што у његовом животу распусне војничине отуд нужно следи“ (Стојановић 2003: 131-132).

Митја има велику љубав према животу. Он воли живот више него његов смисао и склон је кајању за своје грехе и пропусте.[50] Зло које је продрло у његову душу није уништило његову способност да опажа лепоту и чистоту, као и савршени идеал лепог и доброг – Бога којем молитвено вапи.[51] Он има способност да у души истовремено може осећати и идеал Содоме и идеал Мадоне. Његова љубав према Богу није угушена грехом: „Нека сам проклет, нека сам низак и подао, али нека и љубим крај ризе у коју се облачи Бог мој; нека ја у исто време идем за ђаволом, ја сам ипак твој син, Господе, и волим те, и осећам радост без које свет не може да живи и постоји“ (Достојевски 2020а: 176).[52]

Дмитриј Карамазов није далеко од оног великог преокрета који се назива покајање.[53] Он има срце које је веома осетљиво за патњу и страдање људи. Полазећи од свечовечанског, да тако кажемо, уопштеног осећања кривице за све и свакога, он узима на себе неправедну казну за оцеубиство верујући у очистителни смисао патње. Осећање искрене смирености и сведоговорности је главна одлика оних Достојевскових јунака који

50 У кафани он изговара следећу здравицу: „Волим живот, исувише сам живот заволео, тако много да ми је одвратно. Доста! За живот, драги, да испијемо за живот, предлажем здравицу за живот! Зашто сам задовољан собом? Подао сам, али задовољан собом. Мећутим, мене мучи то што сам подао, али сам собом задовољан. Благосиљам свет, одмах сам спреман да благословим Бога и његов свет, али... треба уништити једну смрдљиву буба швабу, да не пузи и другима живот не загорчава... Пијмо за живот, брате драги! Шта може бити драгоценије од живота! Ништа, ништа!“ (Достојевски 2020б: 113).

51 „Господе, прими ме са свим мојим безакоњем, али не суди ми. Пропусти ме да прођем без суда твог... Не суди ми зато што сам ја сам осудио себе; не суди ми зато што те волим, Господе! Гадан сам, а волим те: ако ме пошаљеш у пакао, и тамо ћу те волети, и отуда ћу викати да те волим во вјеки вјеков...“ (Достојевски 2020б: 122). „Ако има свемоћног средства којим човек може прерадити и преобразити себе из рђавог у доброг, из доброг у бољег, и из бољег у најбољег, онда је то молитва. Главни метод и главна сила еванђелског, православог васпитања јесте молитва. Њоме компонује своја расположења свака христочежњива личност. Ако је искрена, свесрдна и мудра, кроз њу се увек спушта у душу човекову понешто од Највишега, Најбољега и Најлепшега. Молитва ствара нова осећања; нова осећања се извијају у нове мисли; а све се то слива у нова расположења, богољубива и човекољубива. Човек стално везује себе са Богом и људима на најбољи начин. Молитвено расположење постаје његовим сталним расположењем. Стална молитвеност непрестано ствара нова осећања и нове мисли, те је човек увек богат свежом љубављу и према Богу и према људима. У самој ствари, молитвом се ствара еванђелска, православна философија живота. Ако би се хтело, онда би се с правом могла назвати молитвеном философијом“ (Поповић 1999а: 370).

52 На основу Дмитријевог оптимистичког доживљаја живота, а насупрот Ивановом песимизму, може се истаћи следеће: „Не може се живети ако живот за човека представља само ‘увредљиву комику’ и све што постоји се осећа као непривлачно и увредљиво... Можда су атеизам и иморализам ‘логични’, али, ако постоји воља да се живи, немогући су. Упркос свој логици и свим доказима, човек мора волети, барем нешто, ако хоће да живи“ (Стојановић 2003: 135-136).

53 Митја пред поротницима у судском процесу у ком је неправедно оптужен за оцеубиство изговара, између осталог, следеће речи: „Дошао је мој страшни суд, осећам Божију десницу на себи. Крај је развратном човеку! Али као Богу исповедам се и говорим вам: за крв мог оца не, нисам крив!... Био сам развратан, али сам волео добро. Сваког тренутка сам тежио да се поправим, а живео сам слично дивљој звери“ (Достојевски 2020б: 544).

узнемирено траже виши смисао живота, као и оних који се налазе на путу личног самоусавршавања (Поповић 1999а: 377).[54]

За најмлађег брата, двадесетогодишњег Алексеја Карамазова Аљошу, постојање Бога није никакав „проблем", јер када је једном поверовао у постојање Бога, он је поверовао сасвим и беспризивно (Стојановић 2003: 132). Чим се Аљоша, после озбиљног размишљања, страсно убедио да Бог и бесмртност постоје, одмах је рекао себи: „Хоћу да живим за бесмртност и половичан компромис не прихватам" и после тога њему је изгледало необично и немогуће да живи као раније (Достојевски 2020а: 72). Иако је постао искушеник у манастиру, својој вери није приступао ни фанатично ни мистично. Био је једноставно млад човекољубац, а ступио је у манастир само зато што га је у то време једино тај пут задивио: „А задивио га је тај пут само зато

54 Иако неки тумачи лик најстаријег од браће Карамазових доживљавају као морално неутралан, ава Јустин је Митју окарактерисао као доброг човека. Изнурен после првог саслушања, док је састављан записник, Митја је на кратко заспао: „Приснио му се неки чудан сан, који уопште није био повезан ни са местом ни са временом. Као путује он, ето, негде по степи, тамо где је давно служио, још раније, и вози га по лапавици сељак на колима са два коња. Само је некако хладно Митји, почетак је новембра и снег пада крупним, мокрим пахуљицама и, падајући на земљу, одмах се топи. И брзо га вози сељак, добро маше бичем, има русу, дугу браду, а није старац, има тако око педесет година, и на њему је сиви сељачки гуњ. И ено, недалеко села, виде се куће црне-прецрне, и половина кућа је сагорела, штрче само нагореле греде. А на улазу у село поређале се на путу жене, много жена, читав низ, све мршаве, испијене, и лица су им некако мрка. И ево једна посебно, на крају, тако мршава кошчата, високог раста, изгледа да има око четрдесет, а можда само двадесет година, лица дугог, мршавог, а у наручју јој плаче дете, и груди су јој, вероватно, тако усахле и нема у њима ни капи млека. И плаче, плаче дете и ручице пружа, голишаве и са песничицама сасвим помодрелим од хладноће. – Што плачу они? Зашто плачу? – пита Митја, лудо пролећући мимо њих. – Детенце – одговара му кочијаш – детенце плаче. – И Митју изненађује што је казао на свој, сељачки начин: 'детенце', а не 'дете'. И свиђа му се што је казао 'детенце', као да је сажаљења више. – А зашто оно плаче? – упорно пита Митја, као глупак. – Зашто су му ручице голишаве, зашто га не умотају? – А прозебло је детенце, промрзла му хаљиница, па не греје. – А зашто је то тако? Зашто? – никако да се окане глупи Митја. – А сиромашни су, погорели су, хлепца немају, просе за погорело село. – Не, не – као да још не разуме Митја – ти мени реци: зашто стоје мајке погорелци, зашто су људи сиромашни, зашто је сиромашно детенце, зашто се не грле, не љубе, зашто не певају веселе песме, зашто су поцрнеле од црне невоље, зашто не хране детенце? И осећа у себи да иако пита неразумно и без смисла, да ипак обавезно жели да пита тако, и да управо тако и треба питати. И осећа још да се у његовом срцу буди неко усхићење, које још никада није доживео, да му се плаче, да би хтео свима да учини нешто тако да више не би плакало детенце, али не би плакала ни црна усахла мати детета, да од овог тренутка уопште нико не плаче, и да то треба да учини одмах, одмах, не одлажући и без обзира на све, са свом незадрживошћу и страшћу карамазовском" (Достојевски 2020б: 239-240). Сергеј Булгаков је поводом Митјиног сна изрекао следеће речи: „Руска интелигенција непрестано, током читавог XIX века, сања овај сан. У сну јој се и данас, 1901. године, привиђа да у многим губернијама, које се пружају на хиљаде и хиљаде врста, сред милиона људи плаче гладно дете. Али, до нас пригушено допире његов плач, чак не можемо ни да предузмемо нешто да му сами помогнемо. Нека нам се приснива овај сан, нека нас савест боли све док не будемо имали моћ да научимо 'детенце', док не будемо могли да га нахранимо, док год је оно 'јадно и поцрнело од црне невоље', док год се 'не грли, не љуби, не певају радосне песме'" (Булгаков 2015: 120).

што је тада на њему срео, по његовом мишљењу, необично биће – нашег знаменитог манастирског старца Зосиму, кога је заволео свом ватреном првом љубављу свог жедног срца“ (Достојевски 2020а: 62). Личност Аљоше Карамазова је дивно оваплоћење учења старца Зосиме о свеврлини љубави и осталим еванђелским врлинама:

> „Он је сав изаткан од божанске љубави и христочежњиве молитвености. Кроз дивљу и хаотичну буру живота њега води пресветли лик Богочовека Христа. И то води љубављу и молитвом. Његово срце има љубави за све, нарочито за несрећне и невољне. Осећајући патње и муке бурних и несрећних душа људских, он се нежно и дирљиво моли Богу за њих: ‘Господе, смилуј се на њих све; сачувај несрећне и бурне, и упути их. Ти имаш много путева; којим знаш путевима, спаси их. Ти си љубав. Ти ћеш свима послати радост’“ (Поповић 1999а: 419).

„Херувим“[55] Аљоша својом добротом према другим људима задобија њихово поверење и јача у њима веру у Бога. Он прихвата све што постоји, не осуђује и не презире никога и ништа.[56] Снагом добра Аљоша врши

55 Митја свог најмлађег брата тако назива: „Ти си за мене све. Иако ја говорим да је Иван високо изнад нас, ипак си ти мој херувим... Можда управо ти и јеси највећи човек, а не Иван“ (Достојевски 2020б: 348).

56 То нарочито долази до изражаја у Аљошином опхођењу са децом. Он потпуно равноправно разговара о Богу и другим озбиљним темама са тринаестогодишњим дечаком Кољом Красоткином који је за свој узраст веома начитан: „ – Давно сам научио да поштујем у вама ретко биће – промуцао је опет Коља, збуњујући се и губећи нит мисли. – Чуо сам да сте мистик и да сте били у манастиру. Ја знам да сте ви мистик, али... то ме није задржало. Контакт са стварношћу ће вас излечити... Са природама као што сте ви не бива другачије. – Шта ви називате мистиком? Од чега ће ме излечити? – зачудио се мало Аљоша. – Па Бог и остало. – Шта, а зар ви не верујете у Бога? – Напротив, ја немам ништа против Бога. Наравно, Бог је само хипотеза... али... признајем да је потребан... и када га не би било, требало би га измислити... Признајем, ја не подносим све те полемике – казао је оштро – јер, и не верујући у Бога, може се волети човечанство, шта ви мислите? Волтер није веровао у Бога, а волео је човечанство? – Волтер је веровао у Бога, али чини ми се, мало, а изгледа мало је волео и човечанство – казао је Аљоша, мирно, уздржано и сасвим природно, као да разговара са себи равним по годинама, или чак са човеком старијим од себе. Кољу је изненадила управо та Аљошина неувереност у своје мишљење о Волтеру и као да управо њему, малом Кољи, уступа то питање да га реши... – Ја сам, Карамазове, социјалист, неизлечиви социјалист – одједном му се омакло без икаква повода. – Социјалист? – насмејао се Аљоша. – А када сте то стигли? Па вама је, мислим, тек тринаест година... Када вам буде више година, онда ћете сами увидети какав значај има узраст за убеђења. Мени се учинило, такође, да ви говорите туђе речи – скромно и спокојно је одговорио Аљоша, али Коља га је ватрено прекинуо. – Дозволите, ви желите монашку покорност и мистицизам. Признајте, на пример, да је хришћанска вера послужила само богатим и угледним да држе у ропству нижу класу, зар није тако? – Ах, знам где сте то прочитали и вас је, несумњиво, неко научио! – узвикнуо је Аљоша. – Дозволите, а зашто несумњиво прочитао? И уопште ме нико није учио. Ја могу сам... И ако хоћете, ја нисам против Христа. То је била потпуно хумана личност, и кад би живео у наше време, он би директно пришао револуционарима, и можда играо истакнуту улогу... То је чак сигурно... То је, кажу, још стари Бјелински говорио. – Бјелински? Не сећам се. Он то нигде није написао. – Ако није написао, кажу да је говорио“ (Достојевски 2020б: 295 – 297).

благотворан утицај на људе чак и у најдраматичнијим околностима. Свима је потребан и сви осећају да ће их он схватити до краја и потрудити се да свом снагом проникне у њихов живот.[57] Проблем зла и страдања он не „решава“ тако што одбацује овако устројени свет, већ тако што активно саучествује у патњи других људи и има радосно поверење у хришћанско есхатолошко осмишљавање ове претешке проблематике, односно веру у Бога.[58]

Аљоша проживљава тренутну духовну кризу када крај ковчега свог вољеног духовника старца Зосиме почиње да осећа „задах труљења“ и када је схватио да се неће догодити чудо пројаве миомирсних и нетрулежних моштију.[59] Писац напомиње да том безвредном и саблажњивом у суштини

57 „Аљоша не чини неке велике подвиге, он чистотом свога срца и својом љубављу према добру васпитава људе да верују у добро – он уноси дах свежине у живот других људи. Колико је овај лик успео Достојевском може се видети по томе што је име његовог јунака постало именица: када виде младића тако чиста срца способног за делатну љубав многи људи кажу – то је Аљоша Карамазов“ (Лоски 2015: 258). Аљоша је био не само Митјина него и Иванова савест: „Он је Аљоши говорио о својој ‘побуни’ против Бога и њему је казивао своју легенду о Великом инквизитору у нади да ће се тиме у његовом присуству ‘исцелити’“ (Лоски 2015: 256).

58 О томе сведочи сам крај романа *Браћа Карамазови* који се завршава кратким дијалогом између Коље и Аљоше на сахрани деветогодишњег дечака Иљуше: „ – Карамазове! – викнуо је Коља – зар доиста религија говори да ћемо сви устати из мртвих, оживети, и поново видети један другог, и све, и Иљушку? – Обавезно ћемо васкрснути, обавезно ћемо се видети и весело испричати један другом све шта је било – одговорио је Аљоша пола у шали, пола усхићен. – Ах, како ће то бити дивно! – отело се Кољи“ (Достојевски 2015: 573).

59 „Атеисти су се обрадовали, а што се верника тиче, међу њима су се нашли и такви који су се обрадовали више чак и од атеиста, јер ‘воле људи пад праведника и његову срамоту’, како је казао сам покојни старац у једној од својих поука. Ствар је била у томе што се од сандука почео ширити мало-помало, али што даље све приметније, кужни задах, који се око три сата по подне већ исувише јако осећао и стално је постепено јачао. Одавно већ није било, нити се памтило из целе прошлости нашег манастира, такве саблазни грубо разуздане, и у другој некој ситуацији чак и немогуће, као што је била ова која се појавила одмах после догађаја међу самим монасима. Касније, чак после много година, извесни разборити монаси наши, сећајући се детаљно свега што се десило тог дана, чудили су се и ужасавали како је тада саблазан могла добити такве размере. Јер и раније се дешавало да су умирали монаси веома праведног живота, и чију су праведност сви знали, богобојажљиви старци, међутим, и од њихових скромних мртвачких сандука ширио се задах, природно, као код свих мртваца, али то није изазивало саблазан нити најмање узбуђење“ (Достојевски 2020б: 17). Аљоша успева превладати то искушење што је описано у поглављу *Кана Галилејска*. Скоро савладан сном услед великог умора, заморен од размишљања о животним бригама и потрешен смрћу свог вољеног духовног руководитеља он покушава да се сконцентрише на одломак о свадби у Кани Галилејској из *Еванђеља по Јовану* које је отац Пајсије у том тренутку читао над одром страца Зосиме. Одједном у свом магновењу Аљоша има утисак да се шири старчева келија у којој се налази и да се претвара у свадбено веселље којем присуствује гомила људи међу којима је и његов новоупокојени старац. Аљоша се пита како је то могуће кад се старчево тело налази у мртвачком сандуку. Али он му прилази жив, радостан и нежно осмехнут. Мртвачког сандука више нема. Старац Зосима, чије очи сијају и зраче потпуном искреношћу, позива Аљошу да се радује учествујући у свадбеном весељу и указује му да погледа према Христу. Једва чујним гласом Аљоша признаје старцу да се боји и да не сме да погледа. Старац Зосима га охрабрује: „Не бој се њега. Страшан је величином својом пред нама, страховит висином својом, али је бескрајно милостив, из љубави према нама постао је сличан нама и весели се с нама, претвара воду у вино да се не би прекинула радост гостију, нове госте чека,

неважном и природном догађају не би придао значај ни да се спомене да није „тако снажно и посебно на душу и срце главног, *мада тек будућег* јунака Аљоше, извршио у души његовој известан прелом и преокрет, потресао, али и окрепио његов разум коначно, за сав живот и за одређен циљ“ (Достојевски 2020б: 16). О даљој судбини главног јунака романа *Браћа Карамазови* може се само нагађати, јер наставак није написан. Исто тако, може се једино наслућивати да ли би Аљошина вера у Бога у том периоду доживела озбиљну кризу која би је трајно ослабила, или би, што нам изгледа уверљивије, изашла много зрелија и снажнија.[60]

непрекидно нове позива и то заувек“ (Достојевски 2020б: 57). Аљоша, који осећа да нешто гори у његовом срцу, нешто што га је неочекивано испунило до бола и због чега се сузе усхићења отимају из његове душе, раширио је руке, вриснуо и пробудио се... У Еванђељу по Јовану почетак је повезан са крајем, јер се трпеза која се припрема не може уготовити без жртвовања тог зрна Које само умирањем „род многи доноси“. Христова трпеза је Причешће Његовим Телом и Крвљу којима учествујемо у Његовој победи смрти. У свом сну, Аљоша као да је пренет у Еванђеље по Јовану где осећа радост на свадби у Кани Галилејској и са апостолима дели доживљај Тајне Вечере. То је тренутак дубоког сједињења са Христом, као и тренутак захвалности за храну која му је неопходна за нови живот. У најважнијим тренуцима *Браће Карамазових* живот се рађа кроз смрт. Такав „силазак ума у срце“ који је Аљоша доживео те ноћи има карактеристичне особине које се налазе у текстовима светих отаца. Дар суза који су у роману добили Аљоша, Митја, Маркел и старац Зосима у ноћи уочи двобоја чест је мотив у делима светог Симеона Новог Богослова и светог Исака Сирина који у својим списима објашњавају значај овог плача радости. У својим романима Достојевски дозвољава само неколицини одабраних јунака да доживе тај „силазак ума у срце“, да у себи открију „Царство Божије“. У контексту целокупног стваралаштва Достојевског, Аљоша је једини јунак који ово стање доживљава свесно и у младости, када по благослову старца Зосиме напушта манастир и враћа се у свет (Сальвестрони)

60 Постоје сведочанства о томе да је Достојевски замишљао да у наставку романа Аљошу покаже у периоду његовог одушевљења за револуционарни покрет: „После оног разговора са Суворином о политичким злочинцима, Достојевски је говорио како ће после романа *Браћа Карамазови* написати роман чији ће јунак бити Аљоша Карамазов. ‘Хтео је – каже Суворин – да га проведе кроз манастир и да од њега начини револуционара. Он би починио политички злочин. Њега би осудили. Он би тражио истину и наравно, у таквим настојањима сасвим природно морао би постати револуционар’“ (Лоски 2015: 100). Учени отац Пајсије даје благослов Аљоши пред његов одлазак из манастира уз следеће речи: „Памти, младићу, стално да је световна наука, сједињена у велику снагу, аналитички размотрила, нарочито у току последњег века, све небеско што нам је завештано у књигама светитеља, и после сурове анализе, за научнике овог света од целе раније светиње није остало апсолутно ништа. Али они су анализирали поједине делове, а целину су превидели, и то тако слепо да човек не може да се начуди. А целина стоји пред њиховим очима непоколебљиво као и пре, и врата паклена је неће победити. Зар она није живела деветнаест векова, зар не живи и сада у поступцима појединих душа и у покретима народних маса? Чак и у душама оних истих атеиста који су све срушили живи она непоколебљиво, као и раније! Јер и они који су се одрекли хришћанства и који се буне против њега, у суштини својој су тог истог Христовог лика, и такви су и остали јер до сада ни мудрост њихова ни ватра њиховог срца нису били у стању да створе други узор човеку и његовом достојанству, узвишенији од узора који је у давнини показао Христос. А покушаји који су били давали су само наказне резултате. Упамти ово нарочито, младићу, јер те твој старац, умирући, одређује и упућује у свет. Сећајући се овог великог дана, можда нећеш заборавити ни моје речи, које сам ти упутио као срдачну поуку јер си млад, а саблазни света су тешке и твоја снага их неће издржати. А сад иди, сироче“ (Достојевски 2020а: 257-258).

У „свету“ романа *Браћа Карамазови* Аљоша има јаку веру у Бога. Извесне назнаке озбиљније кризе вере у његовом бићу изгледају крајње неубедљиво, јер им он веома успешно одолева.[61] Сам Достојевски приповеда да његов јунак Аљоша, после смрти његовог духовног оца старца Зосиме, ни на тренутак није доспео дотле да посумња у постојање Бога:

> „На болно питање оца Пајсија упућено Аљоши: ‘Зар си и ти са маловернима?’, ја бих, наравно, могао поуздано одговорити уместо Аљоше: ‘Не, он није са маловернима.’ И не само то, овде је било нешто сасвим супротно: цела његова духовна помућеност настала је управо од тога што је много веровао. Али помућеност је ипак била, ипак се десила и била је тако болна да је и касније, чак много касније, Аљоша сматрао тај тужни дан једним од најтегобнијих и најфаталнијих дана у свом животу“ (Достојевски 2020б: 27).

Хришћанска вера и атеизам у животу и поукама старца Зосиме

Старац Зосима, који се пре монашења звао Зиновиј, је изгубио оца када је имао две године. Са мајком су живели он и његов осам година старији брат Маркел. Његов брат је био напраситог карактера, али душевно добар. У гимназији је добро учио. На око пола године пре своје смрти, као седамнаестогодишњи младић, иако није био претерано дружеван почео је да посећује неког политичког осуђеника протераног из Москве због слободоумних идеја. Тај прогнаник је био угледан научник и значајан философ на универзитету. Заволео је младог гимназијалца и они су се дружили целе зиме, све док прогнаника нису позвали назад у државну службу по његовој личној молби, јер је имао покровитеље.

Млади Маркел тада одбија да пости велики пост и исмева побожност.[62] Био је одувек болешљив, али шесте недеље великог поста му се здравствено стање нагло погоршало услед галопирајуће туберкулозе. Мајка је почела плакати и молити га да се причести, на шта се наљутио и дрско опсовао

61 Само на неколико места у роману да се наслутити озбиљна криза Аљошине вере које он још увек није био свестан. Једном је исповедио својој пријатељици: „ – Али ја, ето, у Бога, можда, и не верујем. – Ви не верујете, шта је вама? – тихо и опрезно је рекла Лиза. Али Аљоша на то није одговорио. Било је ту, у тим сувише изненадним његовим речима, нешто крајње тајанствено и сувише субјективно, можда и њему самом нејасно, али што га је несумњиво већ мучило“ (Достојевски 2020а: 321). Иако у теоријском смислу Аљоша и сам проживљава побуну свог брата Ивана, у суштини се „Аљошина побуна практично своди само на мало кобасице и мало ракије, без неких других, озбиљнијих и тежих последица“ (Милошевић 2009б: 190).

62 Старац Зосима се касније сећао како је њега као дете, али и његове укућане ужаснуло братовљево исмевање побожности: „Почео је велики пост, а Маркел неће да пости, свађа се и исмева пост. ‘Све су то’, каже, ‘будалаштине, и нема никаквог Бога’, тако је ужаснуо и мајку и послугу, а и мене малог, јер мада ми је било само девет година, кад сам чуо ове речи, и ја сам се много уплашио“ (Достојевски 2020а: 406).

храм Божији. Међутим, када га је напрасни бес попустио досетио се да је опасно болестан и да га зато родитељка моли, док још има снаге, да пости и да се причести. Након три дана када је почела Страсна седмица он је почео да пости.[63] Није дуго ишао у цркву, јер је пао у постељу и свештеници су га причестили код куће.

Васкрс је те године био касно и настали су ведри и сунчани дани. Иако немоћан телесно Маркел се до непрепознатљивости душевно изменио на боље, јер се у њему догодио диван преображај у којем је постао побожан. Трпећи ноћу муке због кашља и неспавања, он би ујутро смогао снаге да према свима буде ведар и љубазан. Лице му је било весело и радосно. Тешио је мајку речима: „Мама, не плачи, живот је рај и ми смо сви у рају, само нећемо да то знамо, а када бисмо хтели да сазнамо, већ сутра би био рај на целом свету“, а сродницима и познаницима који су му дошли у посету говорио је: „Драги, мили, чиме сам ја заслужио да ме тако волите, зашто ме оваквог волите, и како ја то раније нисам знао и нисам ценио“. Слугама, кад су улазили, стално је говорио: „Мили ви моји, драги, зашто ви мени служите, и заслужујем ли ја да ви мене служите? Када би се Бог смиловао и оставио ме у животу, ја бих почео вас да служим јер сви су дужни да служе једни другима“. Слушајући га мајка је одмахивала главом говорећи му да од болести тако говори, а он би одговарао: „Мама, радости моја, немогуће је да не постоје господари и слуге, али нека и ја будем слуга својим слугама, исти такав као и они мени. И још ћу ти рећи, мајко, да је сваки од нас крив пред свима и за све, а ја највише“. Почео је са сузама да моли не само људе, него и птице које је гледао кроз прозор за опроштај. Његовој околини је било несхватљиво то понашање и његова радосна покајна туга: „Да, била је око мене таква Божја лепота: птице, дрвеће, ливаде, небеса, само сам ја живео у сраму, сам сам све обешчастио, а лепоту и славу уопште нисам приметио“. Упокојио се треће недеље после Васкрса, при свести, мада је изгубио моћ говора, али је до последњег тренутка био радостан. Братовљев покајни преображај и смрт су у дечијем срцу старца Зосиме оставили неизбрисиво осећање које је у своје време морало да одјекне. Тако се и десило (Достојевски 2020а: 407-409).[64]

63 „И гле, брат је од уторника ујутру почео да пости. ‘Ја ово, мајко, чиним ради вас, да вас обрадујем и умирим’, казао је. Заплакала је мати од радости и од туге: ‘Изгледа да је близу његова смрт кад се у њему неочекивано десила таква промена’“ (Достојевски 2020а: 406-407).

64 Веома је значајна Маркелова идеја свечовечанског праштања и служења. Маркелов морални препород могао би се описати речима које је Владимир Соловјов изговорио о Достојевском: „*Стварност* Бога и Христа открила му се кроз *унутрашњу* снагу љубави и свепраштања, и ову свепраштајућу, благодатну снагу проповедао је као основу за спољашње остварење, на земљи, тог царства правде за којом је жудео и коме је стремио цео свој живот“ (Соловјов 2009: 8). Маркел је снажно осетио да људи из простог народа обично чувају оно што су изгубили многи интелектуалци: веру у Бога и свест о сопственој грешности. Соловјов истиче да Достојевски по повратку из Сибира „схватио је, пре свега, да појединци, макар

Школовање у војној академији у Петрограду и ново васпитање је привремено у младости старца Зосиме замаглило успомене из детињства, мада их није заборавио. Тада је занемаривао душекорисне навике стечене у детињству као што су одласци на богослужења и читање Светог Писма које је ипак увек носио са собом, чувајући ту књигу ни сам не знајући „за дан и сат, за месец и годину“ (Достојевски 2020а: 416). О стеченим лошим навикама у том периоду своје младости касније је пред својом братијом исповедио да је стекао толико нових навика и схватања да се претворио у „створење скоро дивље, сурово и ограничено“ (Достојевски 2020а: 416). Али за време једног двобоја у њему се одвија душевни преврат у ком свим бићем доживљава истинитост Маркелових речи о човековој свечовечанској одговорности. Пре двобоја у униформи с еполетама отишао је да коленопреклоно затражи опроштај од свог слуге Афанасија којег је јуче два пута ударио и због чега није могао да спава. Радосно и одушевљено због покајничког преврата одлази на двобој. Противник први пуца и промашује. Он одустаје од двобоја и моли за опроштај свог противника. После овог догађаја подноси оставку на официрску службу и спрема се за манастир (Достојевски 2020а: 416-423).[65]

били и најбољи људи, немају права да врше насиље над друштвом у име личне надмоћи; схватио је, такође, да друштвена правда није нешто изнедрено у уму појединца, већ свој корен има у осећању народа и, најзад, схватио је да ова истина има религиозно значење и нужно је везана за веру у Христа, за идеал Христа“ (Соловјов 2009: 23-24). „Осуђујући тражење самовољне, апстрактне правде које води једино у злочин, Достојевски му супротставља народни религиозни идеал, заснован на вери у Христа... Једино Христова вера, која је у народу жива, носи у себи онај позитивни друштвени идеал, по коме појединац бива солидаран са свима. Од појединца који је ову солидарност изгубио тражи се, пре свега, да се одрекне те своје горде усамљености да би се моралним чином самоодрицања поново духовно сјединио с целим народом... У овом друштвеном идеалу братства или опште солидарности у које је Достојевски веровао, битно је његово верско-морално, а не национално значење“ (Соловјов 2009: 25-26). „Ова централна идеја којој је Достојевски служио у читавом свом раду била је хришћанска идеја слободног свечовечанског јединства, светског братства у име Христово. Ову идеју Достојевски је проповедао када је говорио о истинској Цркви, о васељенском православљу, у њој је он видео духовну суштину руског народа, која се још није испољила, светско-историјски задатак Русије, ту нову реч коју Русија треба да каже свету“ (Соловјов 2009: 30). Према Јустину Поповићу, све богочовечанско је по својој суштини свечовечанско: „Једини прави свечовек јесте Богочовек. Јер је једино у Богочовеку све човечије достигло своје божанско савршенство. Све човечанско нашло је у Њему своју бесмртност и своју вечност. Свака свечовечанска особина код човека или код народа долази од Богочовека, посредно или непосредно. Достојевски је први почео говорити о свечовеку и свечовечанству. То је његово пророштво и његово еванђеље“ (Поповић 1999а: 479).

65 Несвакидашње понашање младог Зосиме на двобоју, које је изазвало осуду и подсмех међу официрима, веома је утицало на његовог тајанственог посетиоца који је пре четрнаест година убио једну младу жену и живео сво то време као у паклу. Покајнички подвиг Зосимин га је охрабрио и он му долази и после дугих колебања исповеда свој злочин. Зосима му даје савет да призна свој злочин и тајанствени посетилац доноси судбоносну одлуку да казни себе јавном исповешћу. На свој рођендан објављује свој злочин и ускоро умире осећајући радост покајне туге у срцу свом. Тај човек који се звао Михаило, и којег је старац Зосима свакодневно помињао у својим молитвама, му је недељу дана пред смрт исповедио: „Бог се смиловао на мене и зове ме к себи. Знам да умирем, али први пут осећам радост и мир после

Пошавши на „пут поуздани и дивни“ и поставши монах старац Зосима је узео на себе тешки подвиг самоусавршавања по лику Христовом, односно задобијања христолике делатне љубави коју „човек стиче када помоћу христочежњивих подвига вере, молитве, поста, смерности и осталих врлина усели Христа у своје срце и Он му постане главни вођ кроз живот у свим световима“ (Поповић 1999а: 399).[66] Као и сви истински православни философи, и старац Зосима је у свом христочежњивом срцу снажно осетио и схватио „да се човек једино самоодречним подвигом вере спасава отровног муља релативизма и излази на светао и широк пут, који кроз христолику смерност и кротост, молитву и милостивост, води у бесмртност и живот вечни, где чаробни лик Богочовека Христа царује и влада“ (Поповић 1999а: 382).[67] Старац Зосима представља оваплоћење бескомпромисног и безрезервног идења за Христом и живљења Христа ради: „Очаран прекрасним ликом Христовим и вођен Њиме кроз таму овога света, он као сунце светло и тихо проходи тајну свога живота, загревајући премрзле душе и одушевљавајући их за нови живот по Христовом Еванђељу“ (Поповић 1999а: 367).[68] Он воли маловерне, али и људе који не могу или не желе да поверују у Бога.

толико година. Одједном сам осетио у души својој рај, чим сам урадио шта је требало... А сада предосећам Бога, срце се весели као у рају... извршио сам дуг свој... Бог мој је савладао ђавола у мом срцу“ (Достојевски 2020а: 436-437).

66 „Чим човек поведе своје мисли еванђелским путем, одмах осети да је недовршено биће. Све што је у њему, отима се ка нечем бескрајном и бесконачном. Подвигом вере, молитве, смерности он обескрајњује и обесконачује себе. Нигде границе његовом напредовању, нигде међе његовом самоусавршавању. Он стално преноси себе из временског у вечно, из смртног у бесмртно, из природног у натприродно, из коначног у бесконачно. Вера и није друго него самоодречни salto mortale, скок из смртног у бесмртно. Ту се човек храбро и одлучно одриче себе, свога егоистичког закона: ја = ја, и предаје себе божанским бескрајностима, где Вечни царује и влада“ (Поповић 1999а: 383).

67 Отац Јустин Поповић истиче да подвиг вере има две стране: одричну и потврдну: „Одречна се састоји у одрицању од себе, од душе своје, и у распињању себе на крсту Христовом; потврдна се састоји у проналажењу себе у Христу, и у васкрсењу своје боголике душе Христом“ (Поповић 1999а: 366). Спаситељ Христос је рекао својим ученицима: „Ако хоће ко за мном ићи, нека се одрекне себе, и узме крст свој и за мном иде. Јер ко хоће живот свој да сачува, изгубиће га; а ако ко изгуби живот свој мене ради, наћи ће га“ (Мт 16, 24-25). Еванђелско схватање вере отац Јустин Поповић описује следећим речима: „Са вером почиње прави живот човеков на земљи, живот бесмртне боголике душе. Вера изазива у целокупном бићу човековом потпун преображај и потпуну промену свих вредности: све људско и смртно човек замењује Божјим и бесмртним; одбацује све што је дотле сматрао за циљ свога живота, а усваја Богочовека Христа као вечни смисао и циљ свога постојања у свима световима. Иако врло сложен, вера је ипак јасан и одређен христочежњив подвиг: она захвата целог човека, ставља га у покрет од смртног ка бесмртном, од пролазног ка вечном, и води еванђелским путем, са крајњим циљем: да га потпуно сједини са Богочовеком Христом. У свему томе доминира чудотворни лик Христов“ (Поповић 1999а: 362-363).

68 Достојевски је у лику старца Зосиме хтео приказати светитеља попут светог Тихона Задонског и других светитеља како их је замишљао. Оптински старци Амвросије и Макарије су послужили Достојевском као живи пример за скицирање лика старца Зосиме (Храповицкий 1921: 182).

Старац Зосима поучава да је постојање Бога, бесмртности душе и вечног живота немогуће доказати, али је могуће убедити се опитом делатне љубави:

> „Потрудите се да волите ваше ближње активно и неуморно. Колико будете успевали у љубави, толико ћете се убеђивати у егзистенцију Бога и бесмртност своје душе. Ако постигнете потпуно самоодрицање у љубави према ближњем, онда ћете несумњиво поверовати и никаква сумња неће моћи да се прокраде у вашу душу. То је испробано, то је тачно“ (Достојевски 2020а: 110).[69]

Познато је још од светоотачког времена да у истинском доживљају хришћанске вере ортодоксије нема без ортопраксије. Стога: „Опитом христолике љубави човек стиче истинско самопознање и реално богопознање“ (Поповић 1999а: 393).[70] Следујући аутентичном светитељском духовном искуству, старац Зосима не доказује Бога, него Га показује људима. На тај начин аутентично сведочи Васкрслога Христа.

Хришћанска љубав и радост у овом и оваквом свету је несхватљива за „еуклидски ум“ који се, немоћан пред загонетком зла у свету и без вере у Бога, предаје безизлазним песимистичким мислима. Религиозност старца Зосиме је израз светлог хришћанства.[71] Хришћани требају бити радосни људи. Намеће се питање да ли је Достојевски у лику старца Зосиме и Аљоше

69 Ову поуку је старац Зосима дао једној „маловерној дами“ која му се пожалила да пати од неверовања: „Видите, ја затворим очи и мислим: ако сви верују, откуда онда то? Сада уверавају да је све настало у почетку од страха пред ужасним природним појавама и да свега тога нема. Како то, мислим, целог века сам веровала – а кад умрем – одједном нема ничега, само ће ‘коров израсти на гробу’, као што сам прочитала у једног писца. То је ужасно! Чиме, чиме да повратим веру. Истина, ја сам веровала само када сам била девојчица, механички, ништа не мислећи... Чиме да се докаже, како да се убедим? О, несреће моје! Стојим и видим око себе да је свима свеједно, готово свима, нико о томе сада не брине, само ја једина не могу то да поднесем. То је убиствено, убиствено!“ (Достојевски 2020а: 110).

70 За старца Зосиму пакао је управо недостатак ове активне љубави: „Оци и учитељи, размишљам: ‘Шта је пакао?’ И судим овако: ‘Патња због тога што се више не може волети’“ (Достојевски 2020а: 450).

71 „Сукоб старог, оног црног и окошталог сујеверног хришћанства са новим, светлим хришћанством, приказан је у лику оца Ферапонта, Зосиминог непријатеља. Ферапонт је оличење умртвљивања и дегенерације православља и његово замрачивање. Зосима је оличење ренесансе православља и појаве духа новине у њему. Мешање Светога Духа са ‘светодухом’ представља коначно помрачење свести код Ферапонта. Он гаји пакосна осећања према старцу Зосими. Аљоша прихвата хришћанство старца Зосиме а не хришћанство оца Ферапонта. Зато је он човек новога духа. Зосима каже: ‘Јер и они што се одрекоше од хришћанства и устадоше против њега, у суштини својој и они имају лик Христов, и такви ће и остати’. Ове речи, несхватљиве за једног Ферапонта, показују да лик и подобије Божје нису коначно уништени ни код Раскољникова, Ставрогина, Кирилова или Ивана Карамазова – има и за њих повратка Христу. Они се преко Аљоше враћају Христу – свом духовном завичају“ (Берђајев 2001: 292). Отац Ферапонт, за којег је подвиг изнад љубави а треба да је обратно јер је циљ хришћанског подвига љубав, никада не би могао да изговори овакве речи старца Зосиме: „Не мрзите атеисте, учитеље зла, материјалисте, чак ни зле међу њима, а не само добре, јер и међу њима има много добрих, поготово у наше време. Помињите их у молитви овако: ‘Господе, спаси све за које нема ко да се помоли, спаси и оне који не желе да се моле теби’“ (Достојевски 2020а: 249).

успешно одговорио на Иванове приговоре Богу, јер има таквих читалаца романа *Браћа Карамазови* који мисле да су Иванови аргументи много сугестивнији од одбране Бога коју заступају старац Зосима и Аљоша. Али: „Такви људи не схватају да је Достојевски понудио одговор не у виду филозофских теза него у виду: 'уметничких слика' – а то су сами ликови старца Зосиме и Аљоше. Осим тога, такве ликове могу да схвате само читаоци који имају хришћанско духовно искуство" (Лоски 2015: 152).[72]

> Старац Зосима критички посматра обезбожени свет који је обоготворио науку: „Погледајте грађане и цео свет, који се узноси над народом Божјим, зар се није у њему унаказио лик Божији и правда његова? Они имају науку, а у науци је само оно што је доступно чулима. А духовни свет, узвишенија половина бића људског потпуно је одбачена и истерана са извесним тријумфом, чак са мржњом. Свет је прокламовао слободу, нарочито у последње време, и шта видимо у тој њиховој слободи: само ропство и самоубиство! Јер свет говори: 'Имаш потребе, зато их задовољавај јер имаш иста права као и најугледнији и најбогатији. Не устручавај се да их задовољаваш, него их чак и увећавај' – ето то је савремена доктрина света. У томе виде слободу. И шта резултира из овог права на увећавање потреба? Код богатих *отуђивање* и духовно самоубиство, а код сиромашних завист и убиство, јер су права дали, а средства да се задовоље потребе још нису показана. Уверавају да се свет, што даље, све више уједињује и ступа у братске односе тиме што скраћује растојања и преноси кроз етар мисли. Не верујте, нажалост, таквом уједињавању људском. Схватајући слободу као увећавање и брзо задовољавање потреба, људи изопачавају своју природу јер изазивају у себи многе бесмислене и глупе жеље, навике и измишљотине. Људи живе ради зависти једног према другом, ради угађања телу и разметања" (Достојевски 2020а: 438-439).

Људи су уместо слободе запали у ропство и уместо служења једни другима у братској љубави која води уједињењу запали су у подвојеност и отуђење: „Зато у свету све више и више гасне мисао о служењу човечанству,

72 Константин Победоносцев се прочитавши поглавља „Буна" и „Велики инквизитор" узнемирено питао шта се може одговорити после свих ових атеистичких ставова. У писму из Емса 21. августа 1879. године Достојевски му је одговорио да обрати пажњу на шесту књигу романа коју је управо завршио и која се зове „Руски монах" у којој се налазе биографски подаци из живота старца Зосиме и неке његове пауке: „Очекујем грдње критичара. Иако и сам знам да нисам урадио ни десети део онога што сам хтео, ипак обратите пажњу на овај део, многопоштовани и драги Константине Петровичу, јер бих веома желео да чујем Ваше мишљење. Ову сам књигу писао за малобројне и сматрам да је то кулминациона тачка мог романа" (Достојевски 2015а: 326). Преузме ли се терминологија самога Достојевског, може се рећи да је „кулминациона тачка" његовог последњег романа управо онде где се до краја обликује и заоштрава питање о Богу, што сведочи о важности тог питања (Pirjevec 2003: 11).

о братству и јединству људском, и ова се мисао заиста срета чак са подсмехом јер како да се одвикне од својих навика, куда ће овај роб када је тако навикао да задовољава небројене потребе своје, које је сам измислио? Он је отуђен и шта се њега тиче целина. И дошли су дотле да су ствари накупили више, а радости имају мање“ (Достојевски 2020а: 440).

Старац Зосима се критички односи према човекобошком идеалу уређења света без Бога којем су у његово време били склони многи у вишим слојеви друштва: „Они идући за науком, желе да уреде друштво само својим умом, али без Христа, као и раније, и већ су прокламовали да нема злочина и да нема греха. Истина, по њиховом схватању, тако и јесте: јер ако нема у теби Бога, како онда може бити злочина?“ (Достојевски 2020а: 441).[73]

Маштању о личном и социјалном усавршавању без вере у Бога неопходно је претпоставити трезвеност и одговорност. Истинска хришћанска љубав према ближњима је дуготрајан подвиг, а не сентиментално одушевљење које је кратког даха.[74] Сентименталност је неретко лажна осећајност и лажно саосећање које се неретко завршава суровошћу. У том смислу старац Зосима изговара речи које зачуђују својом пророчанском снагом и које се односе на практичне последице човекобошких маштања:

> „И заиста они имају више сањарске фантазије него ми. Мисле да уреде односе праведно, али пошто су одбацили Христа, завршиће тиме што ће свет залити крвљу јер крв изазива крв, и ко потегне мач – од мача ће и погинути. И да није Христовог обећања, просто би истребили један другог, чак до последња два човека на земљи.

73 Онога часа када нека научна дисциплина положи право на свеобухватност разумевања човека и његовог света претвара се у идеологију. Примера ради, тада биологија постаје биологизам, психологија психологизам, а социологија социологизам. Намеће се питање да ли исто важи и за религију. Свакако да и религија може да постане идеологија, али за верујућег човека она претендује на свеобухватност: „Без сумње, најдубљи увид у судбину човекову на земљи омогућује религија. Ни историја, ни филозофија, ни егзактне науке немају у себи ни сенке од оне општости и целовитости представе каква постоји у религији. То је један од разлога зашто је она тако драга човеку и зашто тако уздиже његов ум и тако га просветљује. Познајући целину и опште, лако је разабрати и одредити појединости; насупрот томе, ма колико појединости знали - а само њих дају историја, науке, философија - увек се могу срести нове, које ће нас суочити са тешкоћама. Отуда - стаменост и сталоженост живота када је он религиозан“ (Розанов 2002: 184). Човек који верује да Бог постоји, као и онај који верује да Бог не постоји размишља о животу у контексту своје вере. Никола Милошевић, који се међу реткима код нас озбиљно бавио руском религијском философијом у време комунизма, истиче да већина руских религијских мислилаца сматра *Браћу Карамазове* врхунским идејним достигнућем Достојевског. Достојевски је био хришћански мислилац што је отворено истицао као публициста у својим дневницима, а када је у питању његова уметност: „У *Браћи Карамазовима* се први пут појављује лик активног и непоколебљивог борца за оне хришћанске погледе који се често приписују самом Достојевском и којих се он иначе у својим неуметничким списима заиста и држао“ (Милошевић 2009б: 188).

74 Старац Зосима поучава да „активна љубав, у поређењу са оном из маштања, представља сурову и застрашујућу ствар. Сањалачка љубав чека брзи подвиг... а активна љубав је рад и истрајност...“ (Достојевски 2020а: 112).

> Али ни ова два последња због охолости своје не би умели сачувати један другог, него би последњи уништио претпоследњег, а онда и самог себе. И то би се догодило да није обећања Христовог да ће се ово уништавање прекинути ради кротких и добрих".[75]

Побуна против Бога која започиње безграничном слободом неизбежно води у неограничену власт нужности у мишљењу и безгранични деспотизам у животу. Иако би се могло помислити да човекобошка идеологија признаје значење и неповредивост човека она је сурова према човеку и човечанству, јер обоготворење будућег човека и друштва садржи у себи потенцију једне нове религије која тежи земаљском богу који ће се појавити на крају прогреса и у чије се име човек и човечанство морају претворити у средство.[76]

Својом личношћу и делом старац Зосима снажно указује на вечну хришћанску истину да нас љубав према Богу и делотворна љубав према ближњима спасава од неплодног стања у које веома лако могу да западну разноразни теоретичари хуманизма и алтруизма који у својим теоријама обоготворавају човечанство, али се довољно не труде у практичној љубави

75 Ове пророчанске речи су се обистиниле у трагичној постреволуционарној историји Русије. Може се констатовати да су се и поред тортуре над свима који другачије мисле комунисти највише убијали међусобно. „Гестамент" Николаја Бухарина, истакнутог теоретичара марксизма у Русији и једног од најомиљенијих руководилаца Комунистичке интернационале али и једне од бројних жртава Стаљинових чистки, у којем се обраћа будућим генерацијама руководилаца Партије се завршава следећим речима: „Сетите се, другови, да је на црвеном барјаку који носите на победоносном путу у Комунизам и кап моје крви" (Medvedev 1980:). У прилог чињенице тортуре совјетског режима над многим људима наводимо значајно тротомно дело познатог руског писца Александра Солжењицина: *Arhipelag gulag: 1918-1956: pokušaj književnog istraživanja*. Солжењицин је ову књигу написао према сопственом искуству, јер је осам година од 1945. до 1953. године провео у совјетским присилним радним логорима за дисиденте. Ова књига терети совјетски режим за пропаст и смрт милиона људи. До појаве ове књиге на Западу се сматрало да је за присилни рад у логорима одговоран првенствено Стаљинов режим. Солжењицин, међутим, објашњава да проблем логора потиче још од Лењина и почетка прве социјалистичке државе (Видети: Aleksandar Solženjicin, *Arhipelag gulag: 1918-1956: pokušaj književnog istraživanja I - VII*, prevod: Vidak Rajković, Rad, Beograd 1988).

76 Сергеј Булгаков говори о два решења по овом питању: „Једно је да свака људска личност представља највишу вредност, како је сматрао Достојевски, која се не може посматрати као средство, и у том случају читава та теорија заснована на историјском 'ђубрењу' лешевима једних ради будуће среће других којима неће бити мука од такве среће, не даје никакав излаз из светске трагедије. И друго је да људи заиста нису једнаки у свом људском достојанству, и будући дивови или човекобогови представљају истинску вредност и циљ историје, а ми смо у односу на њих, отприлике, исто што и мајмуни или још ниже животињске врсте у односу на човека. Али очигледно да овакав став руши утемељење на којима почивају и све идеологије, бар оне, демократског и социјалистичког карактера. И зато, с признањем личности у сваком човеку, апсолутних права и иконе Божије, морамо да признамо да или уопште нема решења за светску трагедију, и теорија прогреса представља превару и самообману, или је пак ово решење могуће искључиво тамо где га је видео Достојевски, односно у хришћанској вери у успостављању свих вредности свих људи, у будућем веку, у свеопштем васкрсењу. У оваквом погледу на свет и историјски процес с његовим релативним и условним прогресом добија своју вредност и смисао као потребна карика општег богочовечанског процеса" (Булгаков 2015б: 19-20).

према конкретним људима.[77] Човек не може да истински живи и воли ако нема нешто што га надилази. Речју, без Бога нема пуноће живота. Када се човек одважи да крене тешким хришћанским путем и буде истрајан у активној љубави према ближњима осетиће тренутке узвишене и тајанствене радости присуства Божијег. Такво стање опитно познаје старац Зосима:

> „Али проричем вам да ћете, чак и у тренутку када будете са ужасом видели да се, упркос свим напорима, не само нисте приближили циљу већ да сте се чак удаљили, и у том тренутку, предсказујем вам, ви ћете неочекивано достићи циљ и јасно ћете осетити на себи чудотворну силу Божију, јер вас је он све време волео и стално потајно руководио вама“ (Достојевски 2020а: 112-113).

Старац Зосима је свестан чињенице да је хришћански архетип дубоко укорењен у руском народу, јер је овај народ – „народ богоносац“:

> „Спасење Русије доћи ће од народа. А руски манастир је одвајкада био са народом. Ако је народ у отуђењу, онда смо и ми отуђени. Народ верује као и ми, а активист који не верује, у нас, у Русији, неће ништа урадити, макар био искрена срца и генијалног ума. То памтите. Народ ће дочекати атеиста и победиће га и настаће јединствена православна Русија“ (Достојевски 2020а: 440).[78]

77 Један лекар је искрено признао старцу Зосими: „Ја волим човечанство, али чудим се самом себи што више волим човечанство уопште, то мање волим људе конкретно, то јест посебно, као појединце. У сновима често сам долазио до страсних помисли о служењу човечанству и можда бих стварно пристао да ме распну за људе, кад би то одједном од мене тражили, међутим, ја нисам у стању ни с ким да проживим два дана у истој соби, и то знам из искуства. Чим је он близу мене, већ његова личност притиска моју сујету и ограничава моју слободу“ (Достојевски 2020а: 111). Оваква идејна љубав према човечанству карактеристична је за многе безбожне идеологије. Примера ради, марксизам који је религију сматрао опијумом за народ је заправо, према речима Ремона Арона, био „опијум за интелектуалце“ (Видети: Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals*, translated by Terence Kilmartin, The Norton Library, New York, 1962). Најобухватнију критику марксизма изложио је пољски философ Лешек Колаковски, који је био марксиста у свом раном стваралаштву (Видети: Lešek Kolakovski, *Glavni tokovi marksizma*, tom 1 1980, tom 2 1982, tom 3 1985, prevod: Risto Tubić, Beogradski izdavačko-grafički zavod). Ауторов лајтмотив овог тротомног дела је да се сагледа „чудесна судбина“ идеје чији почетак види у прометејском хуманизму, а крај у монструозности стаљинистичке тираније. Дело Колаковског о марксизму је изарзито критички усмерено и то је једна од његових највећих вредности. Али тако жестока полемика Колаковског са марксизмом и марксистима сигурно је непогрешив знак да је та доктрина значајна за његову средину и епоху и да је имала велику атрактивну моћ на њега самога. У каснијој фази свог стваралаштва Колаковски је постао све више фасциниран доприносом теолошких претпоставки у Западној култури, премда се и пре бавио историјом теологије и римокатоличким мистицизмом. Колаковски је бранио улогу коју слобода игра у људској потрази за трансцендентним.

78 Пред сам пад комунизма у Русији је 1988. године обележен значајан јубилеј хиљаду година од крштења Руса. После те године почела је епоха обнове Руске Цркве која траје и дан данас. У храмовима се крстило по неколико десетина, па чак и стотина људи дневно. Народ је самоиницијативно, без великог утицаја Цркве која се налазила у тешком стању, почео да прихвата истинске хришћанске вредности уместо дотадашњих комунистичких које су заправо биле упрошћене и искривљене религијске вредности. То је својеврсно друго крштење Русије. Познат је афоризам: „Рус је или за Христа или против Христа, али никад без Христа!“.

Народ још верује, насупрот многим интелектуалцима, у Бога и у Његову правду. Старац Зосима је уверен да ће Бог спасити свој народ, јер и поред свих његових недостатака Русија је велика благошћу својом:

> „Сањам да видим и као да већ видим јасно нашу будућност: јер биће тако да ће се и најпокваренији богаташ најзад постидети свог богатства пред сиромашним, а кад види ову кротост, сиромах ће схватити и уступиће му првенство са радошћу, и топлином ће одговорити на његов дивни стид. Верујте, тако ће се завршити: на то иде. Једнакост је само у човековом духовном достојанству, а ово ће само код нас схватити. Ако буде браће – биће и братства, а док не буде братства никада неће моћи поделити имовину. Чувајмо лик Христов и засијаће целом свету, као драгоцени дијамант... Нека тако буде, нека буде!“ (Достојевски 2020а: 442).[79]

Закључак

У роману *Браћа Карамазови* дају се различити и међусобно опречни одговори на питање Божије егзистенције. За верујуће јунаке овог романа Бог постоји, а за неверујуће Бог не постоји. Позитивно или негативно решење овог најважнијег питања детерминише сав њихов живот, сву његову философију, сав морал и смисао живота. Међутим, поједини јунаци који за одговором на ово суштинско питање дубоко трагају се не могу једноставно разделити на вернике и неверника, него на вернике које стално искушава неверје и неверника које стално искушава вера. Управо зато што веру стално подрива неверје, верујући човек неретко вапи Господу: „Вјерујем, Господе, помози мојему невјерју“ (Мк 9, 24), или попут првих ученика Христових: „Дометни нам вјере!“ (Лк 17, 5). С друге стране, атеизам који је дубоко заснован има боготражитељски карактер и не може да се ослободи озбиљне запитаности пред питањем о постојању Бога.

У „свету“ овог романа могу се срести и оне ретке личности које имају јаку веру у Бога и које својим примером осветљавају пут сваком искреном боготражитељу. Такви људи живе свеврлином љубави према Богу и према људима. Хришћанска љубав је најлепши и најтежи завет човеку, јер му се супротставља огрехољена људска природа и егзистенцијални чиниоци са којима људи бивствују. Али Христом испуњени јунаци Достојевског

79 Иако ове речи могу да звуче утопијски, односно неостваривo у времену већ само у вечности, хришћани који немају постојаног града на земљи (Јев 13, 14) треба и на њој да теже савршенству и да делатном љубављу сведоче Христа: „Будите ви, дакле, савршени, као што је савршен Отац ваш небески“ (Мт 5, 48). Чудесна личност Христова представља за хришћане темељни разлог за веру у Бога: „Зар је наша мизерна планета могла саздати сама од себе тако чаробну појаву? – Христос не само доказује, већ *показује Бога телесно*“ (Поповић 1999б: 98).

доказују да се Еванђеље може живети уједно показујући своју снажну веру у постојање Бога и тиме јачајући веру људи са којима долазе у додир.

Питање Божије егзистенције је вечно питање које не представља луксуз, него човекову насушну потребу. У том смислу роман *Браћа Карамазови* је дело од прворазредног значаја за хришћанску религијско-философску мисао, али и за сваког искреног боготражитеља било да се осећа као верник, агностик или атеиста. Заправо овај роман има велики потенцијал за искрени и добронамерни дијалог између теизма и атеизма било да се он одвија у човеку или међу људима који имају различите ставове по питању Божије егзистенције. Роман *Браћа Карамазови* снажно сведочи о круцијалној важности човековог опредељења по питању Божијег постојања, као и о егзистенцијалним последицама које то опредељење има у његовом животу. Свесно или несвесно човек има потребу да нађе Бога, или макар да трага за њиме.

Библиографија

Aron, R., *The Opium of the Intellectuals*, The Norton Library, New York, 1962.

Бабовић, М., *Руски реалисти XIX века*, књига прва, НИО „Универзитетска ријеч“, Титоград 1986.

Бабовић, М., *Достојевски*, Ленто, Београд 2007.

Берђајев, Н., *Поглед на свет Ф. М. Достојевског*, Бримо, Београд 2001.

Брдар, М., *Између бездана и неба: критика Декартовог програма рационцентричног утемељења као херменеутика нововековне филозофије*, Институт друштвених наука – Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Београд – Нови Сад 2015.

Булгаков, С. Н., „Трнов венац: сећање на Ф. М. Достојевског“, *Трнов венац Достојевског*, Бернар, Стари Бановци – Београд 2015, 9–30.Булгаков, С. Н., „Иван Карамазов као философски тип у роману Достојевског ‘Браћа Карамазови’“, *Трнов венац Достојевског*, Бернар, Стари Бановци – Београд 2015, 83–120.

Гросман, Л., *Достојевски*, Српска књижевна задруга, Београд 1974.

Достојевски, Ф., Браћа Карамазови I, Лагуна – Ленто, Београд 2020.

Достојевски, Ф., Браћа Карамазови II, Лагуна – Ленто, Београд 2020.

Достојевски, Ф. М., *Писма*, Том III 1832–1881, Логос – Графичар, Београд – Ужице 2015.

Достојевски, Ф. М., *Писма*, Том II 1832–1881, Логос – Графичар, Београд – Ужице 2015.

Достојевски, Ф., *Дневник писца 1876.*, Александрија – Глас Цркве, Шабац – Београд 2015.

Јевтић, А., „Човек Достојевског“, у: Давор Цалто и Данијела Марковић (прир.), *Савремена читања Великог инквизитора*, Вулкан издаваштво, Београд 2020, 109 – 129.

Kolakovski, L., *Glavni tokovi marksizma*, Tom I, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1980.

Kolakovski, L., *Glavni tokovi marksizma*, Tom II, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1982.

Kolakovski, L., *Glavni tokovi marksizma*, Tom III, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1985.

Лоски, Н., *Достојевски и његово хришћанско схватање света*, Александрија – Глас Цркве, Шабац – Београд 2015.

Medvedev, R., *Buharinove posljednje godine*, Globus, Zagreb 1980.

Мерешковски, Д., *Толстој и Достојевски*, Александрија – Глас Цркве, Шабац – Београд 2015.

Милошевић, Н., „Велики романи Достојевског“, *Буктиње: есеји о античким и руским темама, и о Ничеу*, Орфеус, Нови Сад 2009, 37 – 59.

Милошевић, Н., „*Забелешке из подземља* и *Браћа Карамазови* у светлости религијско-философских тумачења“, *Буктиње: есеји о античким и руским темама, и о Ничеу*, Орфеус, Нови Сад 2009, 131 – 261.

Мочульский, К., *Достоевский: жизнь и творчество*, YMCA-PRESS, Париж 1947.

Нови завјет Господа нашег Исуса Христа, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд 1997.

Pirjevec, D., *Braća Karamazovi i pitanje o bogu*, AGM, Zagreb 2003.

Попов, Ј., „Роман синтеза“, предговор у: Фјодор Достојевски, *Браћа Карамазови I*, Лагуна – Ленто, Београд 2020, 11 – 33.

Поповић, Ј., „Гносеологија светог Исака Сирина, предговор у: Свети Исаак Сиријски, *Подвижничка слова*, Библиотека „Образ светачки“, Београд 1998, 5–40.

Поповић, Ј., *Достојевски о Европи и словенству*, Наследници Оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева, Београд 1999.

Поповић, Ј., *Философија и религија Ф. М. Достојевског*, Наследници Оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева, Београд 1999.

Поповић, Ј., *Житија светих за јануар*, Издање Манастира Св. Ћелије код Ваљева, Београд 1972.

Розанов В. В., „Легенда о Великом Инквизитору: покушај критичког коментара“, у: Врачар, С., Вукчевић, Д. К., (уред.), Достојевски, Ф. М., *Легенда о великом инквизитору: тумачења: В. С. Соловјов и др.*, ЦИД - Романов, Подгорица – Бања Лука, 2002, 105 – 265.

Сальвестрони, С., *Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского*, IntRes: https://predanie.org, преузето 10. 2. 2023.

Solženjicin, A., *Arhipelag gulag 1918–1956: pokušaj književnog istraživanja I - II*, Rad, Beograd 1988.

Solženjicin, A., *Arhipelag gulag 1918–1956: pokušaj književnog istraživanja III – IV*, Rad, Beograd 1988.

Solženjicin, A., *Arhipelag gulag 1918–1956: pokušaj književnog istraživanja V – VI – VII*, Rad, Beograd 1988.

Соловјов, В., „Кратка повест о антихристу“, *Светлост са Истока: избор из дела*, Логос, Београд 2006, 149–176.

Соловјов, *Три говора у спомен на Достојевског*, Службени гласник, Београд 2009.

Средојевић, А., *Христос Бог искупитељ и спаситељ: по браћи Карамазовима Ф. М. Достојевског*, Хришћанска мисао, Београд 2019.

Стојановић, Д., „Метафизика и *Браћа Карамазови*“, *Рајски ум Достојевског*, Чигоја штампа, Београд 2003.

Thompson, D. O., „Problems of the biblical word in Dostoevsky's poetics“, in: Pattison, G., Thompson, D. O., (edit.), *Dostoevsky and the Christian tradition*, Cambridge University Press 2001, 69 – 99.

Флоренски, П., Стуб и тврђава истине: оглед о православној теодицеји у дванаест писама, књига прва, Логос – Ант, Београд 2008.
Флоровски, Г., *Путеви руског богословља*, Хришћанска мисао – Хиландарски фонд задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“, Београд 2009.
Harari, J. N., *Homo Deus: kratka istorija sutrašnjice*, Laguna, Beograd 2018.
Храповицкий, А., *Словарь к твореniям Достоевского: не должно отчаяватъся*, Россійско-Болгарское книгоиздателъство, Софія 1921.
Šestov, L., *Atina i Jerusalim*, Mediteran, Budva 1990.
Шестов, Л., *Достојевски и Ниче*, Александрија – Глас Цркве, Шабац – Београд 2015.

NENAD D. PLAVŠIĆ[80]

THE QUESTION OF GOD'S EXISTENCE IN NOVEL *THE BROTHERS KARAMAZOV*

Summary

This paper examines the question of the existence of God in the world of Fyodor Dostoevsky's final and greatest novel, The Brothers Karamazov. The main characters of this novel can be divided into two groups depending on whether they answer the question concerning God's existence in the affirmative or in the negative form. However, individual heroes who perspicaciously search for an answer to this essential question cannot be merely divided into believers and non-believers, but rather into believers who are constantly tempted by unbelief and non-believers who are constantly tempted by faith. The Brothers Karamazov vigorously testifies to the crucial pertinence of man's commitment to God's existence, as well as the existential consequences that this commitment has in his life. The question of God's existence is an eternal question that is not a luxury, but a fundamental human need. Upon an enquiry into the answer to this most important and most difficult of "cursed questions" depend the answers to all our questions and consequently the meaning of human life. In this sense, The Brothers Karamazov is a work of first-rate importance for Christian religious and philosophical thought, but also for every sincere seeker of God, whether he feels like a believer, an agnostic or an atheist.

Keywords: *God, atheism, Ivan Karamazov, Alyosha, Elder Zosima*

80 University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, nenadplavsic@gmail.com

JULIJANA KOJIĆ[1]

THE HERMENEUTICS OF SUSPICION IN ELIZABETH SHUSSLER FIORENZA'S *IN MEMORY OF HER*

Summary

In this article the hermeneutics of suspicion that is employed by Elisabeth Schussler Fiorenza in her book "In memory of her" is analyzed. She approaches the history of the early Christian community assuming that the New Testament writers concealed the true contribution of the female believers to the development of the movement. She uses the scarce sources within the New Testament canon, discovering women's prophetic roles in teaching, leadership and mission. She argues that the early Christian community was egalitarian and that the crucial step in its repatriarchalisation was the introduction of the office of bishop as a head of the community, mirroring the head of the family and state.

Key words: *theology, history, Christianity, feminism, hermeneutics of suspicion, female priesthood.*

Any discussion on feminism and Christianity would hardly be complete without talking about Elisabeth Schüssler Fiorenza's landmark book *In memory of Her.* This is a book of Biblical scholarship. In it, the author has attempted to increase the scope of feminist theological research by developing a new method for undertaking this task. She offers a new vision of early Christianity by reconstructing the history from a feminist critical perspective. She uses Biblical and non-biblical sources and examines both that which is stated and unstated in these texts with regard to women in early Christian communities.

According to the author, the book has as its goal the "attempt to reconstruct early Christian history as women's history in order not only to restore women's stories to early Christian history but also to reclaim this history as the history of women and men. I do this not only as a feminist historian, but also as a feminist theologian" - (*In memory of Her*, 1983. p. xiv.). In the introduction to the tenth anniversary edition she again emphasizes that she "set out to explore the problem of women's historical agency in ancient Christianity in light of the theological

1 University of Belgrade, Orthodox theological faculty; St.Vladimir's Orthodox Theological Seminary, NY, USA; Union Theological Seminary, NY, USA; English Immersion, Belgrade, ejulijana@hotmail.com

and historical questions raised by the feminist movements in society and church and to do so in terms of critical biblical studies." (*In memory of Her*, 1994. p. xiv)

In this task, she develops a feminist critical hermeneutics. She begins by accepting biblical historical criticism as a starting point, i.e. by acknowledging the biblical texts as neither verbally inspired revelation nor doctrinal stipulations, but rather historical responses within the context of religious communities over time and space. Her feminist critical hermeneutics quickly dismisses the doctrinal and historical exegetical models by rejecting the former because of their ahistorical claims of revelational immediacy in the Bible (which means that the Biblical text is not simply the historical expression of revelation, but revelation itself), and the later on the bases of its positivistic commitment to value-free inquiry, which is modeled after the rationalist understanding of the natural sciences.

She strongly criticizes and even dismisses other feminist exegetical methods. The works of Phyllis Trible, Letty Russell and Rosemary Radford Ruether she perceives as inadequate in their use of "neo-orthodox" methodology to discern a useable "text within a text" within the Bible (*In memory of Her*, 14-21).

Letty Russell in her development of feminist theological hermeneutics, maintains that the conflict between feminism and biblical religion stems from a misunderstanding of Biblical religion. Using the neo-orthodox principle of God's redemptive and liberating activity in Jesus Christ in the world as her standpoint, she distinguishes between Tradition (which refers to Christ as the content of what is traditioning), tradition (refering to the total traditioning process) and traditions (facts and patterns constituting church history). Further, Letty Russell draws as distinction between form (patriarchal imagery and androcentric language) and content (Christ). The content constitutes theological essence, while the form is relative, so that feminist biblical hermeneutics can acknowledge the patriarchal language of the Bible without conceding its patriarchal content. Using her theological principle mentioned above, Russell distinguishes between the usable (that which conforms to Christ's work) and the unusable (that which does not conform).

Similarly, Rosemary Radford Ruether has joined Letty Russell in the search for a useable past, and finds usable tradition for feminism in a critical pattern of prophetic thought. Schuessler Fiorenza points out that "we are not told how and what way feminist theology can transform this social critical androcentric tradition into a feminist liberation tradition" (p. 17). Moreover, Ruether overlooks the oppressive elements of prophetic traditions. To conclude, Schuessler Fiorenza states that resort to an "Archimedean point - be it Tradition or 'prophetic-messianic traditions' as the revelatory or hermeneutic key for the texts of the Bible is not adequate for a feminist quest towards women's power, freedom and independence." (p. 19)

Phyllis Trible is one of the few feminist biblical scholars who applied literary theory to the Hebrew Bible. Her scholarly and comprehensive study of biblical texts is an important landmark, and her depatriarchalization of biblical criticism

is considered to be her most significant contribution to the feminist criticism of the Bible (Pardes, p. 21). She has outlined a way of undoing a misogynist reading of the Bible, but was nevertheless criticized by Elisabeth Schuessler Fiorenza for her neo-orthodox theology, stating that "a biblical theology that does not seriously confront 'the patriarchal stamp' of the Bible and its religious-political legitimization of the patriarchal oppression of women is in danger of using a feminist perspective to rehabilitate the authority of the Bible, rather than rehabilitating women's biblical history and theological heritage." (*In memory of Her*, p. 21.)

Fiorenza writes from the perspective of oppression. "Since liberation theology seeks to enlist the Bible on the side of the oppressed, it is in danger of aligning itself too quickly with the methods and interests of the neo-orthodox doctrinal model, and in so doing fails to explore sufficiently the function of the Bible in the oppression of the poor or of women" (p. 15). And so, *In memory of Her* is firmly rooted within liberation theology and, in a similar way to other liberation theologies, searches for a history and theology of its own because of an awareness that history has been written by historical victors (p. 55) Schuessler Fiorenza demands a change in the story of Christian beginnings and related interpretations. She proposes a hermeneutics which acknowledges that "the source of our [women's] power is also the source of our oppression;" (p. 35.) Ultimately Schuessler Fiorenza thinks that personally and the politically-reflected experience of oppression and liberation must become the criterion of appropriateness for biblical interpretation and evaluation in the context of biblical authority claims. (p. 32) Thus, the norm that she proposes for the theological evaluation of texts and traditions is borne of her commitments towards women's struggle for liberation.

Fiorenza proposes a feminist critical method. The androcentric and patriarchal dimensions of both the historical situation described by biblical texts and the later transmission, redaction, and canonization of biblical texts must be acknowledged. However, the basic problem "arises from the androcentrism inherent in the very linguistic systems in which we think, speak and write, and which thus determine the way in which we 'construct' our reality and history". (Behr, p. 2) Androcentrism connotes an asymmetrical symbolic dualistic system that constructs masculine/feminine gender norms and places men at the center and women at the periphery of our attention, or else fails to mention them at all. (ESF. 1994. p. xviii). A feminist interpretation cannot take masculine language at face value. This language malfunctions as an inclusive form, and mentions women only when they are explicitly addressed, when their behavior presents a problem or when are exceptional (see p. 45). It does not mention them explicitly in so-called normal situations, but subsumes them under 'man' and 'he'. Hence, ESF puts forward the idea that a historically adequate analysis must take into account the fact that androcentric language functions as generic until proven otherwise. With this in mind, "Biblical revelation and truth are given only in those texts and

interpretative models that transcend critically their patriarchal frameworks and allow for a vision of Christian women as historical and theological subjects and actors" (p. 30). Those passages of the New Testament that directly mention women cannot be interpreted as providing all of the information desired regarding women in early Christianity. They should be rather read as 'the tip of an iceberg' indicating just how much historical information we have lost.

A feminist hermeneutics must seriously take into account this androcentric character of biblical language. Therefore *In memory of Her* set out to break the hold of androcentric texts.

The critical historical methods for a feminist reading of the biblical text should be based on the "hermeneutics of suspicion". The information on early Christian beginnings, found in the androcentric text of the New Testament are not of neutral value. Therefore, feminist theologians "must find ways to break the silence of the text and derive meaning from androcentric historiography and theology." (p.41) The text should not be understood as an objective or adequate reflection of the reality about which speaks, but rather a search for clues and allusions that indicate the reality, and matters about which the text is silent, but which are needed. This method should enable the reader to *read* the "silences" of androcentric texts, and this detective approach which is engaged in an imaginative reconstruction of historical reality allows us to place women as well as men at the center of early Christian history. Although women are neglected in traditional historical texts, the effects of their lives and actions are a reality in history. Therefore, ESF attempts to find the method with which to approach a shift from an androcentric biblical text to a historical context, or how to write women "back into history". Furthermore, since biblical scholarship adopted androcentric frameworks, a feminist analysis must pay attention not only to the androcentrism of historical texts, but also to androcentric translations, interpretations and reconstructions of these texts. In light of this warning she effectively offers examples of "corrupted" translations, interpretations and even distortions of the texts that do not fit an androcentric perspective. These examples include the New Testament texts in which we read about women such as Phoebe, Junia and Prisca. Fiorenza emphasizes the injustices towards the position and influence of these women in early Christian society. Moreover, she states that any textual-critical study of the formation and transmission of New Testament texts shows androcentric selection and even an active elimination of women from the biblical text. Therefore, for ESF New Testament writings are not objective and factual reports of early Christian history and development.

Since early Christian communities and authors lived in a patriarchal world, participating in an androcentric mentality that followed certain androcentric interests and perspectives, the most of women's early Christian heritage is probably lost and must be extracted from androcentric early Christian records which

"manufactured the historical marginality of women" (p. 52). Finally, the patristic selection and canonization of Scripture has been conducted within a similar patriarchal context, so that a hermeneutics of suspicion is called for. Thus, feminist studies in religion can no longer take androcentric texts at face value but must interpret them critically from a feminist perspective in order to reconstruct the role of women in the early church.

If a feminist approach cannot take patriarchal text at face value, as a historical account of "what actually has happened", then a feminist model of historical reconstruction should be developed. Some other models have been applied as a means of conceptualizing early Christian origins. However, "neither model can conceive of a Christian church in which women are equal to man" (p. 83). Both the androcentric theological (orthodoxy-heresy model) and sociological (sect-church) models in their reconstruction of early Christianity presuppose that the process behind the patriarchalization of the church was historically unavoidable. According to ESF, early Christian theology and praxis which acknowledged women as equal Christians and disciples was either taken as "heretical" or "charismatic" and as such theologically and historically nonviable. Therefore, she attempts to develop a new model that presupposes and is based on the equality of all Christians, and as such could be termed feminist.

It is a sort of methodological necessity to challenge all models, and according to ESF they should be "tested and evaluated as to how much they can account not only for the information of our sources on women's history but also for the way in which they are able to integrate this information in their overall framework so that it transforms androcentric historiography into our common history. An intellectual re-creation of early Christian beginnings seeking to make the past intelligible must depart from an androcentric historiography that cannot do justice to the information of our sources, namely, that women were participatory actors in the early Christian church" (p. 70). Accordingly, she searches for a model which must do justice to the "…fact that early Christian women as women" were active members and leaders in early Christianity. It seems that she is concerned mostly with two ideas: what did it mean for women to become Christians, and the significance of women's active involvement in early Christian beginnings.

Although many scholars are concerned in one way or another with the question of what it was like to accept the Christian massage and become Christian in the first century, none of them, as ESF emphasizes, raises the question of what it was like for a Jewish woman in Palestine or a gentile woman in the urban centers of the Greco-Roman world to join the early Christian movement. Accordingly, ESF's proposal towards a new methodology for a feminist Biblical interpretation should provide a scholarly reconstruction of early Christian history in a manner that includes women's roles and experience. Certainly, after she proposes a feminist critical method and a feminist model for historical reconstruction, she applies

(in the second part of her book) her own theory. Through reconstructing the role of women within the nascent Jesus movement, the early Christian missionary movement, the growth of house churches, and the eventual episcopal hierarchy within the Church, ESF attempts to provide a different understanding of this period of history and a fuller awareness of women's lives within this context. It is important here to stress again that her overall "feminist historical reconstruction" uses patriarchy as a heuristic model, and that she understands patriarchy not only as an androcentric world-construction, but first of all as a societal-political system of graded subjugations and oppressions.

She finds a radical Jewish democratic vision behind the Jesus movement. It is the vision of the *basileia*, which is to say God's alternative society and world free of domination, which does not exclude anyone. Jesus proclaimed the *basileia* of God as the future and present of eschatological vision and experiential reality. The reality of *basileia*, for Jesus "spells not primarily holiness but wholeness", its power is realized in His table community, which includes everyone; women as well as men, and prostitutes as well as Pharisees. They are called to one and the same praxes of inclusiveness and equality. The all-inclusive goodness of Israel's God calls for human equality and solidarity. The *basileia* of God is also evident in the healing activities of Jesus, which included everyone: men and women, rich and poor. However her method of reconstructing of the massage and ministry of Jesus comes to light fully when she places the liberation from patriarchal structures "at the heart of the proclamation of the *basileia* of God" (p. 151).

This reconstruction is fundamentally a highly radical theological project - perhaps one which is even more radical than even ESF herself acknowledges within her work. Although the accounts of Jesus' teaching and ministry are overlaid by male redactional interests, she finds some texts which, according to her analyses, clearly address the patriarchal structure. For instance, she finds that "divorce" and "the resurrection" controversy stories (Mark 10; 2-9 and 12; 18-27) are more properly understood if analyzed in the context of a patriarchal society in which interests lay in protecting and perpetuating the patriarchal structure of the house. Jesus challenged the patriarchal marriage structure by insisting that God created persons as male and female human beings, and insisting that it is not woman who is given into the power of man in order to continue his house and family line. Rather, it is man, who shell sever connections with his own patriarchal family and thus "the two shall become one flesh". Analyzing the second text (Mark 12; 18-27) ESF claims that Jesus critically questions patriarchal structures not by referencing to creation, but rather an eschatological future. The law of leviate marriage served the purpose of continuing the patriarchal family and was important for well-off Sadducees because it inherently secured family wealth and inheritance. Therefore, putting the story in this context, ESF came up with a new interpretation which stated that the real issue in the debate was not the

resurrection or sexual differentiation of the eschatological man and woman. "It is not that sexual differentiation and sexuality do not exist in the 'world' of God, but that 'patriarchal marriage is no more', because its function in maintaining and continuing patriarchal economic and religious structures is no longer necessary. This is what it means to live and be 'like the angels' who live in 'the world' of God" (p.144). And so, the massage of Jesus is that in a world of God in which men and women no longer relate to each other in terms of patriarchal dominance and dependence.

In the next two sets of the New Testaments texts ESF finds Jesus preaching the afamilial ethos of His movement, and domination-free relationships within the community of disciples.

In the discipleship of equals, the role of women is central and of utmost importance to the praxis of "solidarity from below"; the story of women anointing Jesus transmits that insight. Wherever in the gospels the good news of the *basileia* is announced, the deed of this woman will be remembered and the community will recall that the God of Jesus is on the side of the poor "who you always have with you". "The remembering of the woman's story always evokes the remembrance of the *basileia* promised to the impoverished and starving. The 'church of the poor' and the 'church of women' must be recovered at the same time, if 'solidarity from below' is to become a reality for the whole community of Jesus again. As a feminist vision, the *basileia* vision of Jesus calls all women without exception to wholeness and selfhood, as well as to solidarity with those women who are the impoverished, the maimed, and outcasts of our society and church. .. It empowers us to walk upright, freed from the double oppression of societal and religious sexism and prejudice" (pp.153-154).

This part of the study culminates in the conclusion that the new family with no room for fathers as heads "implicitly rejects their power and status and thus claims that in the messianic community all patriarchal structures are abolished" (p.147).

Perhaps it is enough to read the chapter *The Jesus' movement as renewal movement within Judaism*, as one which realizes what it means for ESF to reconstruct a history which seeks to render women more visible within, and even central, to the early Christian movement, and to grasp her critical political stance. One could see that her reconstruction of early Christian history is not simply an academic affair, and that reconstruction seeks to recover women's past for the sake of present struggles, suggesting the possibility of a feminist future.

A fairly similar pattern of her rejection of the peripheral status given to women and the reclaiming of their central role in the early Christian missionary movement can be found in her reconstruction of it. By looking through a strong overlay of "the redactional interest of Luke" as well as Pauline overlay, ESF finds that women played significant leadership roles in the communities which developed after the death and resurrection of Jesus; that they were sources of authority and

revelation (Prisca teaching Apollos) and integral halves of missionary couples who set out across the Roman Empire to preach the Christian message. The early Christian missionary movement was initiated by the expulsion of the Hellenists (in all likelihood Greco-Palestinians) (pp.162-168), who spread the message by means of traveling missionaries and organized in-house and local churches similar to other private associations and religious cults (pp.175-184).

ESF is of the opinion that house churches were "decisive factor in the missionary movement" (p.177), and that many of them were founded, supported and led by women. "These women were engaged in missionary and church leadership activity both before Paul and independently of Paul. Without question they were equal and sometimes even superior to Paul in their work for the gospel" (p.161). She goes so far as to claim that these leading women not only didn't owe their position to Paul, but that their role was so decisive that Paul even "had no other choice but to cooperate with these women and to acknowledge their authority within the communities" (p. 48).

The ethos of Early Christianity was, according to ESF, subversive of the patriarchal family. The marriage-free option on the religious ground allowed women to move out of the confines of the patriarchal family and to center their lives on spiritual self-fulfillment. Finally, insofar as the early Christian movement gathered in house churches and small groups, the dichotomy between the private sphere of the house (traditionally considered women's proper domain) and the public sphere (where men assume a more prominent place) was nonexistent (p.176). Those who joined the Christian community did so within an association of equals in which, through baptism, did "become full members of the people of God with the same rights and duties" (p. 210). Hence, social status stratifications in terms of the patriarchal family model were abolished. This, according to ESF emphasizes that it represented the main reason why the early Christian movement was especially attractive to those who had little stake in the rewards of religion based on either class stratification or male dominance. (pp. 265-266). All of these factors brought the Christian community into tension with the social-political environment.

Fiorenza writes that later New Testament writers sought to lessen structural tensions between Christian discipleship communities of equals and the dominant patriarchal society. Paul (in 1Cor. 11-14) "subordinates women's behavior in marriage and in the worship assembly to the interests of Christian mission" (p. 236), 1Peter contributed through suggesting "the strategy for survival" by means of a gradual introduction of the patriarchal-societal ethos of the time into the church. According to ESF, further patriarchalization of the church took place through the patriarchalization of the local church and leadership, through the fusion of the prophetic and apostolic leadership with the patriarchally-defined office of bishop, and in the restriction of the role and ministry of women to the sphere of women.

On the basis of her historical reconstruction, ESF develops her theological concept of "the ekklesia of women," which, for her, stands in opposition to the "patriarchal household of God." (p. 285) She introduces her concept in the epilogue. According to her 'ekklesia' - the term for church in the New Testament – is not so much religious as it is a civil-political concept. This means that actual assembly of free citizens gathering to decide their own spiritual and political affairs. Since women in a patriarchal church cannot decide their own theological-religious affairs and that of their own people – women - the ekklesia of women is as much a future hope as it is a reality today. A feminist Christian spirituality, therefore, calls upon us to gather together the ekklesia of women who, in the angry power of the Spirit, are sent forth to feed, heal, and liberate our own people who are women (pp. 344, 346).

For ESF, this understanding of ekklesia emerges from her understanding of the initial egalitarian social relations between the followers of Jesus - a "discipleship of equals" (p. 344) - which, as mentioned above, she asserts as having been replaced by a hierarchical, patriarchal ecclesiastical structure by the second or third century after Jesus' life and ministry.

"To embrace the gospel means to enter into a movement, to become a member of God's people who are on the road that stretches from Christ's death to Her (only here she used feminine pronouns for Jesus) return in glory. The gospel calls into being the church as the discipleship of equals that is continually re-created in the power of the Spirit". (p. 345) The ekklesia of women is thus based on a more adequate understanding of the revelation of Jesus' life, and, as such, is an expression of the distinctive liberatory message of the Christian gospel.

The book *In memory of Her* certainly received a great deal of attention from theologians and historians of different backgrounds and standpoints. ESF's conclusions are criticized from different perspectives. Cornel West points to the "privileged status of Jesus Christ" in Schüssler Fiorenza's work and the degree to which she continues in the "Kierkegaardian-Barthian" tradition. (Cornel West, Review of *In memory of Her* by Elisabeth Schüssler Fiorenza, Religious Studies Review 11, no. 1, January 1985, p.4), Although appreciating her faith position, West critiques the view of Jesus Schüssler Fiorenza presents as a woman-identified man,... as if a reincarnate Jesus would join the contemporary feminist struggle against patriarchy." West considers this a "presentist" reading of the gospel and the type of "ahistorical moralism" which Schüssler Fiorenza critiques in other feminist theologians.

Ross Kraemer shares both West's view of the privileging of Jesus in Schüssler Fiorenza's work, and his criticism of the "feminist Jesus" that emerges from the reconstruction. (Ross Kraemer, Review of *In memory of Her*, Religious Studies Review 11, no.1 (January 1985), pp. 6, 7.) For Kraemer, who is Jewish, Schüssler Fiorenza's primary criteria of authenticity - the praxis of Jesus - fundamentally

reflects a faith statement, leaving Kraemer "wondering what criteria could be the basis of reconstructions by non-Christian... scholars?" (Kraemer, p. 6) Indeed, Kraemer asks if the praxis of Jesus can truly be reconstructed accurately, and whether ultimately "all historians, Schüssler Fiorenza included, are destined to rewrite history in their own images."

ES Fiorenza's hermeneutics, heuristic model and historical reconstruction have each received their share of criticism. However, her keen awareness of social oppression and her passion for justice is something that emanates from this book.

One of the striking things about this it is ESF's tone. Namely, a reader is getting the impression that she does not posture as a detached, calm objective observer. The writer is very present in her book. Her descriptions come acrossas a view from the inside, emanating from one who is genuinely and deeply involved in the life of those communities whose history she reconstructs. I personally also respect her emphasis upon the necessity for Christians, as Christians, to challenge any kind of oppression, including that of women. Also, her enterprise is important and should be appreciated because this book helps to conceive of a more complex picture of the reality of early Christian communities. In short, although *In memory of Her* is not in all parts easy to read, a reading of the book is very stimulating and induces a deeper interest in an understanding of the development of the early Christian movement. Though the early church eventually came to mirror closely the patriarchy of a wider society, at its beginnings, we can argue that it was a historical community of equals, a religious movement inspired and constituted by Jesus' teachings and deeds. Also, it could be said that the power of this movement hardly lay in any of later-developed or established doctrines, but rather in the presence of the Holy Spirit. Finally, on a personal note, a true liberation of women in the present can come about through the sharing in Christ's transformative power within such communities today if we decide and choose to cultivate them.

Literature

Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In memory of Her*, 1994, Crossroad Publishing Company, New York

John Behr, Remembering or Imagining the Forgotten

Cornel West, Review of *In memory of Her*: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, by Elisabeth Schüssler Fiorenza, Religious Studies Review 11, no. 1, January 1985

Ross Kraemer, Review of *In memory of Her* A Feminist Theological Reconstructíon of Christian Origins, by Elisabeth Schüssler Fiorenza, Religious Studies Review 11, no. 1, January 1985

JULIJANA KOJIĆ[2]

HERMENEUTIKA SUMNJE U KNJIZI “U SPOMEN NJOJ” ELIZABET ŠUSLER FIORENZE

Rezime

U ovom radu analizira se erminevtika sumnje koju koristi Elizabet ***Šusler*** *Fiorenca u svojoj knjizi „In Memory of her”. Ona pristupa istoriji ranohrišćanske zajednice pod pretpostavkom da su novozavetni pisci prikrivali pravi doprinos vernica razvoju pokreta. Ona koristi oskudne izvore u kanonu Novog zaveta otkrivajući proročke uloge žena u podučavanju, vođstvu i misiji. Ona tvrdi da je ranohrišćanska zajednica bila egalitarna i da je ključni korak u njenoj repatrijarhalizaciji bilo uvođenje službe episkopa kao poglavara zajednice, reflektujući ulogu glave porodice i države.*

Ključne reči: *teologija, istorija, hrišćanstvo, feminizam, erminevtika sumnje, žensko sveštenstvo*

2 Univerzitet u Beogradu, Pravoslavni bogoslovski fakultet; St. Vladimir’s Orthodox Theological Seminary, NY, SAD; Union Theological Seminary, NY, SAD; English Immersion, Beograd, ejulijana@hotmail.com

ZORICA MRŠEVIĆ[1]

ŠTOLPERŠTAJN – KAMENOVI SPOTICANJA – – SEĆANJE NA ŽRTVE HOLOKAUSTA

Rezime

Projekat Štolperštajn je urbana intervencija memorijalizacije sećanja na individualne jevrejske i druge žrtve nacizma. Kamenovi sa imenima postavljaju se ispred kuća u kojima su žrtve nacističkog progona poslednji put živele. Prvi kamen ugrađen u trotoar je u Berlinu 1996. Razlika između Kamena spoticanja (štolperštajna) i svih drugih spomenika Holokaustu je to što ovaj spomenik obeležava individuu, i na taj način simbolično obeležava kolektiv koji je stradao od nacizma. Time se, takođe, sprečava zaborav imena stradalih, jer kako Talmud kaže, umro je tek onaj čije je ime zaboravljeno. Važno je i da, skromnih dimenzija i izgleda, vizuelno ne menjaju arhitektonski celine mesta gde se nalaze, tako da ne izazivaju antisemitske reakcije otpora, pre toleranciju, empatiju, pijetet. Glavna tematska pitanja ovog teksta fokusirana su na simboličko, metaforičko, sadržinsko i vizuelno značenje urbane intervencije štolperštajna, njegove morfološke sličnosti i razlike u poređenju sa uličnim grafitima, njegov evropeizacijski uticaj tj. uzajamna povezanost urbanih prostora unutar i izvan EU moguće pod uticajem urbanih intervencija iz EU.

Ključne reči: *Stolperstein projekat, memorijalizacija žrtava Holokausta, ulični grafiti i Štolperštajn, procesi evropeizacije i Štolperštajn.*

Uvod

Štolperštajn (nem. *Stolperstein*), „kamenovi spoticanja“, su mesingane spomen-pločice koje se nalaze na trotoarima gradova od Helsinikija do Majorke, preko 100 hiljada[2] u 27 evropskih zemlja i u preko 2 hiljade evropskih gradova i predstavljaju najveći decentralizovani memorijal na svetu posvećen žrtvama Holokausta. Zamisao je da nacističke zločine treba pamtiti u svakodnevnici, na ulici, da se o kamen sa imenom žrtve na pločniku, trotoaru ispred kuća u kojima su živeli „spotaknemo“, i počnemo razmišljati o pojedincima koji su nestali. Projekat Kamen spoticanja (Stolperstein) pokrenuo je nemački umetnik Ginter Demnig sa ciljem da se obeleže pojedinci tačno na poslednjem mestu dobrovoljnog stanovanja pre nego što su postali žrtva nacističkog terora. Štolperštajn obeležava

1 Fakultet za evropske pravno-političke studije, Beograd, zorica.mrsevic@gmail.com

2 Podatak iz septembra 2021

sećanje uglavnom na jevrejske žrtve Holokausta, ali i homoseksualce, veterane španskog građanskog rata koji su se borili protiv Frankovog režima, fizičke ili mentalno nesposobne, članove Komunističke partije itd. Taj projekat simbolično vraća žrtve, čak i mnogo godina nakon što su deportovani, u njihove gradove, na mesta koja su im s pravom pripadala.

Razlika između Štolperštajna i drugih spomenika posvećenih žrtvama Holokausta je u tome što obeležava pojedinca, a samim tim i simbolično obeležava kolektiv koji je stradao od nacizma. Štolperštajni su postavljeni/ugrađeni pravo u trotoar, i nisu reljefno istaknuti, već se slučajno otkrivaju, prepoznaju se samo kada se prođe blizu. Iako skromnog izgleda, Štolperštajn je najveći decentralizovani spomenik na svetu posvećen žrtvama Holokausta. Iako slični i standardizovanog izgleda, ipak postoje različite karakteristike projekta Štolperštajn širom Evrope gde su postavljeni kamenovi spoticanja. Više od 90.000 kamena spoticanja postavljeno je u EU, zemljama, ne samo u Nemačkoj, već na mnogim mestima u Austriji, Mađarskoj, Holandiji, Belgiji, Češkoj, Poljskoj, Italiji. Prvi kamenovi su postavljeni u Kelnu i Berlinu (sada ih ima oko 5 hiljada) 1996. godine, dok su gradske vlasti nekih nemačkih gradova, poput Minhena i Frankfurta, odbili projekat.

Potrebno je pokloniti pažnju metafori i značenja Štolperštajn prostorne intervencije. Sadašnje značenje je izgrađeno na nemačkom terminu *Stolperstein* koji može značiti „potencijalni problem". Štaviše, u nacističkoj Nemačkoj postojala je antisemitska izreka, kada se neko slučajno spotakne o kamen koji viri iz trotoara, koja je glasila: „Neki Jevrejin mora biti da je sahranjen ovde". Takođe, kada su jevrejska groblja uništena širom nacističke Nemačke, nadgrobni spomenici su često prenamenjeni za popločavanje trotoara. Pozivajući se na reči Talmuda da se čovek zaboravlja kada mu se zaboravi ime, kamen spoticanja nas tera da „saginjanjem" da bi pročitali natpis, počnemo da razmišljamo o ljudima koji su nestali.

Štolperštajn u Srbiji

Inicijatori i organizatori postavljanja kamenova spoticanja u Beogradu je organizacija Haver Srbija, organizacija koja se zalaže protiv antisemitizma[3]. Projekat Štolperštajn je prihvaćen i početo da se realizuje u Srbiji 2022 godine, kao specifičan vid komemorativne transformacije urbanih prostora u dva grada (Stojanović, 2022, 5 juli). Kamenovi su 5. jula postavljeni na pet lokacija u Beogradu, među njima i u Dobračinoj 30, gde je nekada živeo poznati književnik i izdavač

3 „Haver Srbija" je neprofitna, nevladina, obrazovna organizacija građanskog društva, koja promoviše raznoliko i inkluzivno društvo u Srbiji. Kroz svoj rad, organizacija se zalaže za borbu protiv predrasuda, diskiriminacije, antisemitizma i ksenofobije. Podstiče interkulturni dijalog, razvija veštine kod individua za stvaranje inkluzivne sredine i širi toleranciju kroz neformalnu edukaciju. Glavni fokus organizacije je upoznavanje društva sa kulturom, istorijom i tradicijom jevrejskog naroda kao korak u borbi protiv predrasuda, antisemitizma i diskriminacije.

Geca Kon (Nova ekonomija, 2022, 30.06). U Zrenjaninu je prvi kamen položen 18. avgusta, na osamdesetu godišnjicu eliminacije gotovo celokupnog jevrejskog stanovništva tog grada 1941. godine. Kamenovi su postavljeni za porodice Elek, Ekštajn, Kunstler, Djarfaš, Ivanji (Rosić, 2021, 14.08). Beograd i Zrenjanin su tako postali deo porodice od preko 2 hiljade evropskih gradova sa kamenjem spoticanja, u kojima se prolaznici saginjući se, naklone da pročitaju imena žrtava (Sabadoš, 2022, 5. jul). Iako sami kamenovi standardizovano sadrže osim imena samo još par osnovnih podataka, ugradnji kamenova prethodi dosta složena istraživačka procedura kojom se beleže i čuvaju biografski podaci osoba na čija imena kamenovi podsećaju. Metode istraživanja koje se primenjuju su kabinetsko istraživanje, komunikacija sa pripadnicima jevrejske zajednice, preživelim članovima porodica (Murrins Misiukas, Jennifer, 2021, 9. July). Takođe i održavanje postavljenih kamenova, deo je projekta, npr. akcija čišćenja štolperštajna u Beogradu 27. januara povodom Međunarodnog dana sećanja na žrtve Holokausta predstavlja pridruživanje jevrejskim mladima širom Evrope koji učestvuju u inicijativi koju su pokrenuli European Union of Jewish Students (EUJS) i Make Their Memory Shine (MTMS) da se u svojim sredinama kameovi sećanja očiste i učine vidljivim (Jevrejska opština Beograd, 2023, 28. januar).

Beograd, Solunska 8 Aleksandar Bril.[4] Na ovoj adresi, u dvospratnoj kući, živeo je Aleksandar Bril, Aci. Rođen je u Beogradu 5. jula 1909. godine. Imao je još tri brata: Bernarda, Solomona (nadimak Monika) i Žila. Školovao se u Beogradu, a kasnije je radio kao službenik u Elektroprivredi. Kada su namere Nemaca u odnosu na Jevreje postale jasne, neki Jevreji su pobegli i sklonili se u krajeve gde ih nisu poznavali, tako da su pokušali sakriti svoj identitet. Aleksandar je oklevao da pobegne, obzirom da je brinuo o trudnoj ženi, malom detetu i bliskom prijatelju koji je bio lošeg zdravlja. Za svaki slučaj, pokušao je da nabavi lažni pasoš i druga dokumenta ali nije uspeo u tome. Tokom proleća i leta 1941, Aleksandar je bio angažovan na prinudnom radu na popravci kanalizacije u Beogradu. Nakon toga je uhapšen i odveden u logor Topovske šupe, gde je i ubijen. Njegova supruga, deca i dva brata koja su preživela, 1948. godine su se iselili u Izrael. Aleksandrova kćerka Šošana i danas živi u Izraelu, a sin Hajnrih, unuci i praunuci žive u Americi. Džuli Bril (Aleksandrova unuka) sa Hajnrihom (Aleksandrovim sinom) podstakla je inicijativu da se u Beogradu postave prvi „kamenovi spoticanja".

Beograd, Dobračina 30 Geca Kon i Elza Kon.[5] Na ovom mestu živela je porodica Kon, Geca i njegova supruga, bečlijka Elza, rođena Vajs. Geca je položio zakletvu prema obredima jevrejske zajednice i zvanično postao Srbin Mojsijeve vere. „Knjižarnica Gece Kona - za srpsku i stranu književnost" otvorena je 1. maja 1901. u Beogradu. U početku se novootvorena knjižara bavila samo

4 Iz Haverove neobjavljene dokumentacije.

5 Iz Haverove neobjavljene dokumentacije.

prodajom knjiga, ali ubrzo prelazi i na izdavaštvo. Svake godine broj izdatih naslova je bivao sve veći i veći, a Geca Kon postaje najveći srpski knjižar i izdavač. Osim po velikoj izdavačkoj delatnosti, Geca Kon je bio poznat po stalnoj i značajnoj novčanoj podršci književnicima i svim vrednijim kulturnim institucijama. Nakon nemačke okupacije 1941, uprkos brojnim upozorenjima i dojavama od strane prijatelja i poznanika, Geca Kon odbija da napusti Srbiju. Posle bombardovanja Beograda 6. aprila 1941. sklonio se sa porodicom u Vrnjačku Banju, ali je ubrzo uhapšen, odvojen od porodice i odveden u zatvor Gestapoa u Beogradu. Gecu Kona i njegovu porodicu ubili su nemački okupatori 1941. godine. Mesto Gecinog stradanja nije poznato. Pretpostavlja se da je streljan u bečkom zatvoru ili u Gracu. Skoro svi članovi porodice: žena Lujza, ćerke Elvira i Malvina, zet Franjo Bah, kao i četvoro unučadi, streljani su kod mesta Jabuka blizu Pančeva u jesen 1941. godine.

Beograd, Kosmajska 9 (Maršala Birjuzova) porodica Dajč.[6] Na ovom mestu, na ovoj adresi, koja je nekada bila Kosmajska ulica, živela je aškenaska porodica Dajč. To su bili Emil i Avgusta Dajč, roditelji, i njihova deca - starija kćerka Hilda i mlađi sin Hans. Svi su ubijeni na Starom sajmištu 1942. Hilda Dajč je rođena 1922. u Beču. Pre rata, nakon što je maturirala u gimnaziji kao jedna od najboljih u svojoj generaciji, Hilda se upisala na studije arhitekture, na Beogradskom Univerzitetu. Pošto su, u okupiranoj Srbiji, studije prekinute, Hilda je volontirala kao medicinska sestra u Jevrejskoj bolnici u Beogradu. Decembra 1941. jevrejskim ženama, deci i starcima bilo je naređeno da spakuju lične stvari i jave se glavnoj kancelariji Specijalne policije. Odvedeni su u adaptirani Paviljon broj 3, u novoosnovani Judenlager Semlin. Hilda Dajč se dobrovoljno prijavila da pomaže u bolnici u logoru na Sajmištu. Datum smrti Hilde Dajč nije poznat, ali je sigurno da je ubijena u gasnom kamionu, zajedno sa svojim roditeljima Emilom i Avgustom i mlađim bratom Hansom, i sa preko 6.000 žena, dece i starih. Hilda je postala postala simbol Starog sajmišta. Sačuvana su četiri pisma, koja je pisala svojim prijateljicama, Nadi Novak i Mirjani Petrović. Ta četiri pisma predstavljaju najdragoceniji izvor informacija o uslovima u logoru Sajmište, ali i jedno od najpotresnijih svedočanstava obesmišljenosti života u senci Holokausta.

Beograd, Andre Nikolića 29 Simon Bril i Evgenija Bril.[7] Na ovom mestu, na ovoj adresi, poslednji put su stanovali Evgenija Bril i njen sin, Simon Bril. Evgenija Brill - Ženi, (rođena Švarc) rođena je 31. oktobra 1881. u mestu Veršeč, Temeš, u Mađarskoj. Bila je udata za Filipa Brila i sa njim je imala dvoje dece, Jelenu–Helenu-Heli i Simona. U porodici su govorili mađarskim i nemačkim jezikom. Njen muž, Filip Brill, je izgubio život na ratištu tokom Prvog svetskog rata i grob mu je nepoznat. Njegovo ime je uklesano na memorijalnoj ploči u spomen Jevrejima, palim žrtvama Prvog svetskog rata, postavljenoj u

6 Iz Haverove neobjavljene dokumentacije.

7 Iz Haverove neobjavljene dokumentacije.

Novosadskoj sinagogi. Evgenija je prinudno odvedena u logor na Beogradskom sajmištu između 10. i 12. decembra 1941. Nije se vratila.

Simon Bril je rođen u Beogradu, 19. decembra 1911. godine. Školovao se u Beogradu,. Pohađao je muzičku školu, učio francuski jezik, studirao na Medicinskom fakultetu u Beogradu, gde je specijalizirao stomatologiju. Svirao je u nekoliko muzičkih sastava i tako doprinosio kućnom budžetu. Kada je završio studije medicine, odslužio je i vojni rok. Nakon šestoaprilskog bombardovanja Beograda, Evgenija i Simon su dobili poziv da se jave u nemačku komandu. Pokušali su da to izbegnu, da se spasu lažnim identitetom. U tome im je pomogao Kramer Hipolit, suprug Helene-Heli, poreklom Rus. Uspeo je da privremeno smesti Simona i Evgeniju na „bezbedno mesto". Uspeo je i da pribavi lažna dokumenta za Simona, kako bi prešao rumunsku granicu. Međutim, pri tom pokušaju grupa je razotkrivena, a Simon je deportovan u koncentracioni logor Niš. Negova poslednja dopisnica iz Niša nosi datum od 11. februara 1942. Nakon tog datuma, od njega više nije bilo glasa.

Kamen spoticanja i grafiti, sličnosti i razlike, komparativna anliza

Kamen spoticanja je mlađi srodnik grafita, nastao je decenjama posle grafita, daleko je manje rasprostranjen, diskretniji je, kao da se krije od pogleda, za razliku od grafita koji kao da se nameću čak razmeću. Mnogo je sličnosti, a male razlike su neophodna individalnost štolperštajna. Grafiti su natpisi, slike, stikeri, stensili i slične tekstualno likovne intervencije na zidovima, fasadama, ogradama, stubovima, vagonima, kapijama i sličnim mestima. Čistoća i red odbijaju grafite, dok ih nered i zapuštenost privlače, zato uglavnom nema grafita po urednim fasadama već upravo suprotno, po ruinama, napuštenim objektima.

Pravo na grad

I grafiti i štolperštajn oslanjaju svoj nastanak i vidljivost na postojećem, i široko priznatom pravu na grad. „Pravo na grad" je inače, termin koji se pripisuje francuskom marksističkom filozofu Anri Lefevru, koga je upotrebio povodom stote godišnjice izdanja prvog toma Kapitala 1968. Glavna Lefevrova ideja je bila da je grad otvoren prostor u kome svi građani imaju pravo da učestvuju, svako na svoj način (Don, 2033:17). I za razliku od ruralne izolacije i homogenosti, urbani prostor se karakteriše komunikacijom kojom se izražava heterogenost grada kojom on privlači stalno nove ljude i nove aktivnosti, među koje spada i ispisivanje/islikavanje grafita.

Ako je grad mesto oslobođenja i nade, grafiti su priča te slobode i slika te nade. Zato su grafiti prihvaćeni kao autentični izraz urbane kulture, kao sve više deo onoga što Fukujama definiše kao „narastajuću alternativnu naraciju" koja

nezadrživo nastaje oko nas (Mišić, 2012:7), kojoj i štolperštajn nesumnjivo pripada. Grafiti i štolperštajn su oba demokratični fenomeni čije postojanje može da se shvatiti kao pokazatelj demokratske i pluralističke orijentacije društva, kao izraz slobode govora, umetničkog stvaralaštva i političkog opredeljenja, kao prisustvo slobodnog razmišljanja, rečju, kao pulsirajuća alternativna naracija urbane kulture.

Vreme nastanka

Grafiti su određeni stil javnog, verbalno-likovnog izraza nastao šezdesetih godina u Sjedinjenim Američkim Državama, odakle se brzo proširio po Evropi, posebno u javnim prostorima velikih evropskih gradova, npr. u Parizu, Londonu, Berlinu, Amsterdamu, Beču.

Smatra se da su ljudi počeli da pišu na javnim mestima antiratne poruke (pored već postojećih svojih imena) kasnih šezdesetih, ali iako je to tada počelo možda da izgleda kao neka novina, u stvari to nije ništa novo. Grafiti postoje u ovoj ili onoj formi hiljadama godina, o čemu dokaz sadrže zidovi na ruševinama Pompeja. Imena, kao prvi grafitni sadržaj, lako prelaze u složenije sadržaje, npr. u poruke ljubavi, mržnje, nepravde, odavanja priznanja, ličnog ili kolektivnog potpisa koje ostaje za pamćenje da je neko negde boravio, da je nešto posetio, ili da neko označava nešto kao svoju teritoriju (Iveson, 2007: 14). Stumbling stones kao mlađi srodnik grafita takođe sadrži imena kojima obeležava nečije silom prekinuto postojanje. Oslanjajući se na reči Talmuda, da je čovek zaboravljen kada mu je ime zaboravljeno, stumbling stones deluju na prolaznike da se simbolično sapletu i zastanu uočavajući imena ljudi koji su nestali.

Spontane inskripcije na zidovima doduše, sastavni su deo ljudske civilizacije od njenih samih početaka. Čak i pre „slikanja“ zidova pećina, prvi trag čovekovog prisustva bili su prosti otisci njegovih šaka na zidovima, a isti poriv ostavljanja traga svog postojanja uočava se i danas kao motiv nastajanja mnogih uličnih grafita. „Svaki trajni grafit je jedna pobeda, pobeda u ličnom izražavanju pojedinca. I najslabiji grafit menja lice sveta“ (Starčinski, 2008: 6).

Stumbling stones su daleko mlađi projekat, iniciran od strane nemačkog umetnika Gintera Demniga 1992. Preko 80,000 štolperštajn kamenova su instalirani u zemljama EU, ne samo u Nemačkoj već i u većim gradovima u Austriji, Mađarskoj, Holandiji, Belgiji, Češkoj Republici, Poljskoj, Italiji. Prvi kamenovi sećanja ugrađeni su u Kelnu i Berlinu u Nemačkoj 1996. Srbija je prihvatila 2022. ovaj projekat komemorativne transformacije urbanog prostora u svoja dva grada Beogradu i Zrenjaninu.

Sadržina

Grafit nije samo nosilac nekog teksta ili slike, kao jedan od načina na koji se ta slika ili tekst prezentiraju svetu, oni su takođe način na koji grafit šalje samog sebe u komunikacioni prostor i opticaj, predstavljajući specifičnu, dobro prepoznatljivu vrstu javnog obraćanja (Mršević, 2014: 52). I štolperštajn ukazuje na postojanje organizovanog delovanja nacističke družave, kao i da to nasilje nije obično nasilje, jer je bilo institucionalno, sistematsko, efikasno organizovano, sa ciljem potpune eliminacije nepoželjnih grupa građana.

Dok grafiti ne retko sadržinski predstavljaju govor mržnje, stumbling stones doprinose suprotstavljanju mržnji i ontologizovanju nasilja kao manifestacije onoga „što jeste", neprikosnovenog i nepromenljivog u svojoj datosti. Time postaju intelektualni koncepti koji imaju moć delegitimizacije zla, odbijajući svojim postojanjem i dugotrajnošću Adornov stav da je u društvu zapravo zlo to koje je nadmoćno (Adorno, 1979: 21-38). Oni takođe, moguće, smanjuju strah od masovnog državnog nasilja, ukratko strah od mogućnosti sopstvene viktimiziranosti, i to ne samo kod specifičnih grupa konkretno ciljanih pretnjama i mržnjom već mnogo šire.

Svrha

Grafiti su, kao i stumbling stones komunikaciono-estetski doprinos oplemenjavanju onoga što se naziva „džunglom gradova" (Biringer, 2005: 191). Dok grafiti pripadaju velikoj sadašnjosti mladosti sa svojim zahtevima i pravilima, *stumbling stones* su univerzalnog, vangeneracijskog karaktera.

I jedni i drugi označavaju tragove nečije prisutnosti, kao znakovni način obeležavanja mesta. Predstavljaju i način prevazilaženja onoga što istoričari umetnosti nazivaju horror vacuit, strah od praznog prostora, strah od praznine (Sulima, 2005:115), usled koga postoji tendencija da se svaki slobodan prostor ispuni figurama, predmetima, ornamentima, porukama prihvatanja ili odbacivanja, dakle onim sadržajima koji nedostaju u stvarnosti55.

Osećaj praznine intenzivira potrebu potvrde sopstvenog postojanja kod grafita a kod stumbling stones nendoknadivu prazninu nestanka žrtava Holokausta. Kao takvi, željom svojih autora da budu viđeni i čuti i ulični grafiti i stumbling stones se uklapaju u Debordovo shvatanje društva spektakla u kome sve „ono što se vidi je dobro a ono što je dobro - vidi se" (Debord, 2003: 20).

Mnogi grafiti su vizuelno i sadržinski prijatni, inovativni i stimulativni, što je karakteristika i celog projekta stumbling stones. Intervencije oba tipa doprinose ambijentalnom oplemenjavanju celog prostora, i u likovnom smislu i u socijalno odgovornom smislu. Grafitna estetika svojom likovnošću osvežava urbano sivilo, njegovu monotonu uniformnost i repetitivnost. Oni oživljavaju beskrajnu

jednoličnu monohromatiku estetski nisko validirane arhitekture. Stumblig stones su diskretni do nevidljivost ali i tako doprinost podizanju vizuelnog kvaliteta svoje okoline.

U prirodi je naše ljudske vrste inače, da stvarnošću ovladavamo simboličnim načinom. I grafiti i stumbling stones su takvo simboličko ovladavanje prostorom, po svom značenju, a ne samo po svom vizuelno likovnom izrazu.

Oba su psihički odbrambeni mehanizmi tipa kulture, u smislu u kome Rohajm definiše kulturu kao psihički odbrambeni mehanizam. Naime, sistemi odbrane od straha su građa od koje se po Rohajmu stvara kultura (Rohajm 1976: 20-21). Grafiti i štolperštajni su način izražavanja koji spada u kulturu koja ujedinjuje ljudska bića zajedničkim lukavim sredstvima koje je čovek (i dete) usvojio da ne bi ostao sam. Oba pripadaju komunikaciji koja se zasniva na zajedničkim vrednostima koju Dirkem naziva spontanom socijabilošću.

Autori i mesto

Štolperštajn je projekat urbane intervencije koji je koncipirao i inicirao nemački umetnik Ginter Demnig u nameri da memorijalizuje pojedine žrtve nacizma, na tačno onom mestu njihovog poslednjeg stanovanja pre nego su pali kao žrtve nacističkog terora.

Ulični grafiti su uglavnom dela anonimnih maloletnih autora, kako se stereotipno veruje. Možda su autentično maksimalni produkt onoga ko zapravo ne može da osmisli politički govor ili program, novinski ili naučni članak, radio ili tv emisiju, knjigu, izložbu ili pozorišni komad, čak i kada bi bilo moguće da ih adekvatno javno plasira. Ali i kada su poznati, priznati i nagrađivani, grafiteri i dalje najčešće biraju anonimnost i diskretan rad pod okriljem noći. U tome se štolperštajn razlikuje od grafita, jer je njihov autor poznat kao i naručioci, oni koji odobravaju i plaćaju njihovo postavljanje.

Većina grafita se nalazi u vertikalnom položaju. Ipak, ima i grafita koji su horizontalni jer su napisani/naslikani na trotoaru. Oni svojim likovno sadržinskim karakteristikama nisu potpuno isti kao oni vertikalni, pošto su prilagođeni položaju podloge, tj. načinu na koji se posmatraju, dakle od gore, kao i štolperštajn. Znatno su manjih dimenzija od vertikalnih natpisa i obično ne prelaze tridesetak centimetara širine, dok štolperštajn ne prelazi 10 cm. Mesta su po pravilu uvek trotoari ispred nekih posebnih, odabranih mesta, institucija, fakulteta, mesta gde se okupljaju mladi, kulturnih centara, kafića, centralnih pešačkih zona, dakle onih mesta na kojima se očekuje da svakako budu primećeni pošto se već nalaze van uobičajene vizure jer je potrebno posebno i spustiti pogled i zastati da bi se uočili. Štolperštajn kamenovi su ugrađeni u trotoar i to ne bilo gde, već ispred kućnih adresa poslednjeg dobrovoljnog boravka žrtava nacizma koje komemorišu.

Tipični „trodimenzionalni“ trotoarski grafit, „rupa“ u koju se ne propada. Motiv horizontalnih grafita su poznate „rupe“ na trotoaru, slike koje fingiraju trodimenzionalnost, tj. opasnost „upadanja“ u nepostojeću dubinu treće dimenzije. Početnu inspiraciju nalaz npr. u radovima Kurta Vinera (Wiener, 2012:London Underground), jednog od pionira trodimenzionalne ulične, trotoarske umetnosti. Štolperštajn kamenovi su nasuprot tome, blago reljefno ispupčenje, izbočina, izdignuće iznad površine trotorara koja fingira (nerealizovanu) mogućnost stubolikog izdizanja. Nepoznat je izvor početne inspiracije ali nije isključeno da su baš horizontalni grafiti bili taj kreativni, inicijatorski „okidač“.

Grafiti kao horizontalna dela trodimenzionalne ulične umetnosti, ne nastaju tajno i nisu dela anonimnih autora, već njihovo oslikavanje uglavnom predstavlja javni događaj. Za horizontalne grafite je neophodna dozvoljenost površina u javnom gradskom prostoru na kojima se slikaju, ugovorenost celog posla i jasno autorstvo nastalih dela. To je takođe slučaj sa štolperštajn sa kojima postoji potpuna podudarnost u tim elementima.

Grafitni reljefi su seledeći tip grafita koji su pored horizontalnih grafita najbliži srodnici štolperštajnu. Kao izraz želje da se svetu trajno pošalje određena poruka, predoči nečiji određen stav, ili obezbedi određena dekoracija na fasadi neke zgrade, nastali su trajni grafiti, natpisi prerasli u reljef/bareljef ugrađen u zid zgrade. Oni su po svom pravnom statusu uvek dozvoljeni, odnosno legalno ugovoreni i poručeni od vlasnika zgrade na kojoj se nalaze. U sadržinskom i likovnom pogledu predstavljaju odraz stavova vlasnika zgrade mnogo pre nego stavova autora koji praktično nestaju pred dominantnim vlasnikovim pravima da naruči i plati šta će se urezati u zid njegove zgrade. Primer se nalazi na ulazu u Jevrejski kulturni centar u Beogradu kao reljef koji sadrži jedan stih iz 71. psalma, „Ne odbaci me pred starost kad me izda snaga, ne ostavi me“.

Otpori

Iako se teoretski i grafiti i štolperštajn pozitivno vrednuju i čak visoko kotiraju po kriterijumima demokratičnosti i političke prihvatljivosti, u praksi to nije uvek i svuda slučaj. Grafiti se i dalje u većini slučajeva smatraju vrstom vandalizma, komunalnog nereda, poput razbijenih uličnih svetijki i prozora koje niko ne popravlja, ruina napuštenih zgrada bivših fabrika, polomljenog parkovskog mobilijara, hrpa smeća koje se retko odnosi. Gradske vlasti se protiv takvih pojava uglavnom svuda u svetu energično bore, npr. grafiti se skidaju, prebojavaju, zabranjuju i sl.

Štolperštajn ne nailazi takvu vrstu protivljenja kada su već postavljeni, jer su bili prethodno predmet odobrenja. Ali potrebno je pitati se zašto je bilo potrebno pedeset godina da počne njihovo postavljanje (očigledno usled otpora), i zašto postoje i dalje gradovi koji ih nisu prihvatili, poput Minhena i Frankfurta.

U Minhenu je ugradnja ovih kamenova zabranjena, i mnogi već napravljeni, našli su se umesto na trotoarima spred kuća, u njihovim podrumima (Contested Histories Initiative, 2022). Vlasti smatraju da je hodanje pešaka preko štolperštajna odraz nedostatka poštovanja prema osobama čija imena se nalazi na njima, i da bi sećanje na mesta njihovog boravka trebalo obeležiti tablama na zidovima zgrada u kojima su živeli. Što se do sada nije uradilo (Nowotny, 2018: 11.12). U Franfurtu pak (DomRadio.De, 2018: 23.10), gradske vlasti nisu odobrile štolperštajn na javnim, gradskim prostorima ako ih sadašnji (potencijalno uznemireni) stanari zgrada ispred kojih se planiralo njihovo postavljanje ne bi sami finansirali i ako se ne bi obavezali da će da ih održavaju, dakle ako su se time, višestruko saglasili. Iniciranje i finansiranje od strane porodica žrtava Holokausta i jevrejskih udruženja se ne smatra prihvatljivim. Ali se u tom gradu štolperštajni ipak nalaze na privatnim posedima, privatno finansiranim od strane vlasnika tih mesta, porodica nestalih osoba i zainteresovanih jevrejskih udruženja.

Evropa, Štolperštajn i grad

Grad je svuda mesto izgradnje urbanog identiteta kroz spajanje, sažimanje pluraliteta neurbanih identiteta. Razni su aspekti na koje urbana sredina može da se posmatra kao mesto formiranja identiteta, jevrejskog takođe, jer su gradovi najbolje mesto i za univerziteske studije, i skrivanje i profit, kulturu i kulturnu razmenu. Evropski gradovi su mesta identiteta, života i rada, evropskih Jevreja i nisu to prestali da budu ni posle Holokausta. Projekat Stolperstejn je samo simbolično potvrdio tu identitesku povezanost.

Krajem 19. i početkom 20. veka veliki gradovi u nacionalnim državama na Balkanu vidno menjaju svoj izgled. Glavni gradovi su postajali specifična faza nacionalne države. I hrišćansko i jevrejsko stanovništvo imalo je aktivnu ulogu u njegovom formiranju. Tu su koncentrisani glavni napori i finansijska sredstva za modernizaciju da se afirmiše izabrani evropski put razvoja. Glavni faktori za ovaj proces bili su progresivni rast unutarbalkanske trgovine. Modernizacija i evropeizacije balkanskih gradova je počela kada se oni više nisu delili na kvartove po etničkoj pripadnosti, već po imovini. Uništavanje džamija je bilo samo deo procesa demonstrativne emancipacije ili deorijentalizacije. Planska struktura grada, njegova arhitektura, organizacija i urbani život bili su najvidljiviji izraz promena. Ideja o naciji se širila među svim prosvećenim elitama, koje su je prenele u mase i otelotvorile u književnosti, arhitekturi, operi, pozorištu i likovnoj umetnosti.

Oni su služili i kao jasna politička i kulturna poruka celom narodu o svrsi i evropskim pravcima budućeg razvoja. I Srbi i Jevreji su finansijski saučestvovali u izgradnji pozorišta, ministarstava, skupštinskih zgrada, vladinih institucija, univerzitetskih zdanja, biblioteka, hotela, banaka, kazina i privatnih kuća prefinjene arhitekture, najčešće u neoklasičnom stilu koji je u to vreme dominirao.

Železničke stanice postale su deo gradskog pejzaža (Preshlenova, 2021: 17) Tako je, kao rezultat političkih, arhitektonskih i tehničkih mera, stvorena nova slika grada na Balkanu koja je bila raznovrsna (Preshlenova, 2021: 20). Pojavili su se potpuno novi urbani elementi kao što su bulevari, gasno i električno osvetljenje, javni prevoz. Izgradnja bulevara i ulica je zakonski regulisana, a njihovo imenovanje označava početak specifičnih javnih politika i kulture.

Značajan deo izmena su bili javni radovi. Počela je realizacija velikih infrastrukturnih projekata: izgrađen je vodovod u Beogradu 1892, proširen 1894 i 1906/7, uvedena je kanalizacija u Beogradu 1905. Elektrifikacija je počela u glavnim gradovima i u nekim većim gradovima, u Beogradu 1880. i 1894. Neke od centralnih ulica u većim gradovima su popločane. osnovne urbanističke šeme sa koncentričnim pravougaonim ili kružnim zonama. Centar grada je formiran oko jezgra reprezentativnih javnih zgrada, parkova, palata, a oko njih su izgrađene kuće društvenih elita. Ideja o nacionalnoj pripadnosti se širila među svim prosvećenim elitama, jevrejeskom takođe, i otelotvorile se u književnosti, arhitekturi, operi, pozorištu i likovnoj umetnosti (Stojanović, 2008).

Glavni kanali preko kojih su u balkanska društva spolja prodirali snažni impulsi za promene bili su: intenzivniji trgovinski odnosi sa centralnom i zapadnom Evropom i obrazovanje mladih u evropskim školama i univerzitetima. Ideje tadašnjeg modernog liberalizma su nesumnjivo imale dugoročne uticaje na politički, ekonomski i kulturni život (Spasov, 2015).

Štolperštajn i prošlost

Projekat Štolperštajn je dobra polazna osnova za razmišljanje o tome šta je izgubljeno. Takođe, memorijalizacija Holokausta znači i veru u ideju da sadašnjost može da uči iz prošlosti, da se Holokaust nikada više neće i ne može ponovo desiti. Kamenovi spoticanja donose svest o prošlosti a ta svest donosi znanje, kako o dotičnoj prošlosti individualne osobe, tako i o sadašnjosti jevrejske zajednice kojoj je nekada pripadala. To je znanje koje stvara norme i legitimiše postupke, jača individualne, komunalne i nacionalne identitete. Projekat Štolperštajn afirmišući prvo nestale pojedince, afirmiše opominjući i podsećajući time na nestanak porodice, zajednice i cele jedne višemilionske evropske nacije. Štolperštajn omogućava sadašnjim evropskim Jevrejima da ne budu „oni lišeni lokaliteta predaka“, kamenovi spoticanja su značajan elemenat u procesu nacionalne identifikacije kroz označavanje mesta poslednjeg doberovoljnog boravka žrtava nacističkog progona.

Štolperštajn je nastojanje da prošlost afirmiše, možda naivno, staro dobro verovanje u napredak, odnosno veru da se sadašnjost može promeniti, pa čak i poboljšati. Štolperštajn sadrži sećanje kojim se spasava pojedinačna, individualna egzistencija od zaborava, dakle druge smrti, smrti zaborava koja dolazi posle one

fizičke. Za stare Grke, na primer, a verovatno i za druge narode antike, zaborav na prošlost se izjednačavao sa smrću, jer gubitak sećanja uništava ličnost, lišavajući život smisla. Slično je i kod Jevreja, jer Talmud opominje da je neko umro tek kada mu je ime zaboravljeno.

Svaka smrt prirodno briše bezbroj sećanja, ali je kolektivno pamćenje kao memorisanje osnovnih podataka, kao i istorija, potencijalno besmrtno. Svaka pojedinačna kocka štolperštajna, kamena sa imenom ubijenog Jevrejina, je tačka preseka između individualnog prebrisanog postojanja i toka istorije, Sećanje često pretvara veliku istoriju u lična sećanja i priče, ali, s druge strane, ova lična sećanja i priče zaista funkcionišu kao gradivni blokovi za istoriju. Projekat Štolperštajn je doveo da progovori mnoštvo glasova, zaboravljenih od istorije, ali rekonstruisani savremenim memorijalizacijskim aktivnostima. U tom smislu, može se govoriti o mikroistoriji, jer projekat Štolperštajn zaista spada u domen tzv. mikroistorije. Mikroistorijski pristup uključuje i takozvane ego-dokumente (Spasov, 2021: 201), sa ciljem da se proizvede narativ, što potpuniji, trodimenzionalan i analitičan, u kojem se, uz apstraktne sile, i velike događaje formiraju stvarna ljudska bića.

Rešavanje malih narativa nestalih Jevreja može da se u ljudskom životu shvata kao sredstvo za proučavanje kulture uopšte. Koliko god bio jedinstven ili banalan život čoveka, vrednost njegovog proučavanja leži u tumačenju kao alegorije kulture u celini (Čupić, 2023: 34). U projektu Štolperštajn postoji još jedna u nizu analogija između pojedinca i društva. Naime, da bi se razumela celinu, trebalo bi da se razumeju delovi, a da bi se razumeli delovi, trebalo bi razumeti celinu. Da su mogli da se čuju, verovatno bi mnogi glasovi imali šta da kažu, a istorija bi zvučala drugačije.

Evropeizacija i projekat Štolperštajn

Holokaust se desio u Evropi, koncipirali su ga i u delo sproveli Evropljani nad evropskim Jevrejima. Uništenje evropskih Jevreja bilo je transnacionalno po svojoj koncepciji, izvršenju i svakako po svojim posledicama. Postavlja se pitanje onda da li evropeizacija nameće obavezu sećanja na Holokaust, i ako da, ko je tačno vezan ovom obavezom pamćenja? Očigledno, pre svega Evropljani (mada ne samo stanovnici i građani Evrope). Postavlja se i pitanje šta je u tom sećanju na Holokaust evropeizirajuće i da li već i samo poštovanje te obaveze, ili je možda potrebno i konkretno praktikovanje rituala memorijalizacije, što sve čini evropskijima narode, države, udruženja, pojedince, od onih koji nemaju te prakse.

Smatramo da svako sećanje na genocid ima evropeizatorsku dimenziju, dok su neevropeizatorski divergentni procesi marginalizacije sećanja na Holokaust u npr. u nekim segmentima nemačke političke kulture (Grunwald, 2010: 253), u poljskom negiranju uloge u sprovođenju Holokausta jer su se logori smrti „samo“

nalazili na njenoj teritoriji[8] dok njeni stanovnici o tome „nisu ništa znali“, austrijskoj samopercepciji kao „primarnih žrtava nacizma“ a ne njegovih saučenika (Grunwald, 2010: 256).

Postoji jasna potreba za nijansiranijim i istorijski svesnijim pristupom evropeizaciji, ne sa idejom diskvalifikacije nekih pojava sa spiska evropeizacijskih pojava, već sa idejom analize njihovih evropeizacijskih mehanizama. Zadatak istoričara je sve češće da otkriju načine na koji je oznaka evropeizacije postala vezana za određene pojave, a ne za druge, razloge zašto su neki takvi procesi ili događaji postali konstitutivni za evropeizaciju, čime se neizbežno postavlja pitanje selekcije. Projekat Kamenovi spoticanja – Štolperštajn – nesumnjivo ima evropeizacijski karakter. Iako sećanje na Holokaust ni u jednoj svojoj formi nikako nije bilo pokretač direktnog, jednosmernog procesa evropeizacije ali sigurno jeste jedan od elemenata evropeizacijske kulture. Pitanje je da li je evropeizacija kroz svoje kulturne sadržaje i projekte memorijalizacije Holokausta doprinela ideji i koncipiranja štolperštajna ili je štolperštajn svojim nenametljivim ali ipak uticajnim, ponegde čak ekspanzivnim prisustvom, doprineo jačanju kulturne evropeizacije zamalja i sredina u kojima se nalazi. Oba odgovora su tačna, uzajamno se dopunjujući i prožimajući, i zato je potrebno sagledati kamenove spoticanja i kroz tu evropeizacijsku prizmu.

Kako se Evropa vremenom menjala, tako se nužno menjala i evropeizacija. Nisu evropske integracije druge polovine dvadesetog veka proizvele evropsko društvo (Delanty, 2015), ono se postepeno stvaralo tokom proteklih vekova evropske istorije. Evropeizacija je inherentno koncept pluralnog karaktera, koji je, kao deo istorijskog procesa evoluirao tokom vremena, pa i kroz ratove koji su vodili Evropljani. Nije ni tokom dvadesetog veka bila jedinstvena pojava, jer se menjala, rasla ili opadala kao odgovor na različite faktore, pojavljujući se u različitim različitim oblicima. Može se zato govoriti o raznim „evropeizacijama“ pre nego o evropeizaciji u jednini. Veći deo svoje istorije Evropa se oblikovala kao nehotičan i krajnje konfliktan prostor, tako da se u različitim momentima radilo o sasvim drugačijim oblicima evropeizacije, da bi tek možda kroz organizacione strukture Evropske unije dobila sve standarizovanije pravne, političke, ekonomske i kulturne obrise. Kamenovi spoticanja, programski spadaju u oblast kulturnih sadržaja memorijalizacije Holokausta koji je takođe transnacionalnog karaktera. Kultura svojom transnacionalom prirodom predstavlja doprinos olakšavanju procesa evropskih integracija kao sredstvo za stimulisanje evropskih vrednosti, društveno političke kohezije i standardizacije, slabljenom ograničavajućih uticaja nacionalnih podeljenosti, postepenu difuziju preko različitih regionalnih zajedničkih struktura i načina društvene organizacije. Evropeizacija je oblikovana

8 U Poljskoj se nalazilo devet koncentracionih logora i logora smrti, od kojih i najveći Auschwitz-Birkenau,ali i drugi Kulmhof, Treblinka, Sobibor, Stutthof, Bełžec, Majdanek, Varšava, Groß-Rosen, što je njihova najbrojnija koncentracija posle Nemačke gde ih je bilo 20, od koji su najpoznatiji Bergen-Belsen, Buchenwald, Dachau, Ravensbrück i dr.

interaktivnim kulturnim procesima ne samo unutar i među državama članicama, već i u odnosima sa trećim zemljama, pa se tako i štolperštajn javlja kao evropeizujući faktor, doprinoseći da se evropeizacija širi i izvan spoljnih granica EU (Moiso, 2012: 754).

Takođe, sa svoje strane, reforma kulturnih politika u državama kandidatkinjama olakšava transnacionalnu saradnju kroz tzv. „meke uticaje" (Vos, 2017: 685) dok je njihovim građanima omogućeno da menjaju svoje kulturne sektore na način odozdo prema gore (Vos, 2017: 686), slično delovanju kamenova spoticanja.

Zaključne napomene

Štolperštajn je još jedan podsetnik da Evropa u 21. veku nije imuna na nove masovne zločine kada se Holokaust zaboravi, umanji, ili na drugi način iskrivi. Banaliziranje, umanjivanje i zloupotreba Holokausta ne samo da umanjuje patnju njegovih žrtava, već i ometa našu sposobnost da razumemo uzroke genocida i sprečimo da se ponovi. Širenjem dezinformacija podriva poverenje i poštovanje među ljudima, a samim tim i kvalitet demokratskog učešća. (OSCE, 2023: 27 januar). Štolperštajn ima za cilj da se ne zaboravi Holokaust iako sećanje na njega može da baca senku na verovanje da je Evropa „najcivilizovaniji i najbolje vođen od svih regiona sveta" (Moiso, 2012: 747). Ali i Štolperštajn potvrđuje da je Evropa jedan od najfascinantnijih primera transnacionalnog entiteta, umova, kreatora politike, kulture i naroda od Dablina do Lublina, transnacionalna istorija koja se ne zaustavlja na granicama nacija. Uloga ideja i kulture kao pokretača „evropeizacije" takođe daje značajan doprinos (Mitter Iriye, 2010: 9). Zato je potrebno podržati znanje mladih o tragediji Holokausta jer ono opada u vreme kada je sve manje preživelih da pričaju o svojim iskustvima. Istovremeno, poricanje i iskrivljavanje holokausta sve više dopiru do političkog mejnstrima, sa objavama na društvenim mrežama koje opravdavaju, minimiziraju ili lažno predstavljaju poznati istorijski zapis o Holokaustu. „Mržnja danas ne poznaje granice", rekla je specijalna predstavnica SAD za borbu protiv antisemitizma Debora Lipstat (Deborah Lipstadt). „Svaka antisemitska propaganda u jednoj zemlji može izazvati nasilje širom sveta, kao što se svaki incident u jednoj zemlji može veoma lako oponašati u drugoj" (Germany today, 2023, 30.01).

Potrebna je veća međunarodna saradnja u borbi protiv poricanja i iskrivljavanja holokausta, ne samo za borbu protiv ideologija mržnje, već i za odbranu demokratije (OSCE, 2023: 27 januar)[9]. Potrebne su strategije za pomoć mladima da nauče o poštovanju različitosti i rešavanju netolerancije i mržnje jer su raznolika i inkluzivna društva bolje u stanju da uče od svih koji u njima žive, a istovremeno su otpornija tokom perioda krize. Netolerancia se može prevazići

9 Sve zemlje OEBS-a su nedvosmisleno osudile netoleranciju i antisemitizam i obavezale se da će promovisati efikasne mere usmerene na njihovo iskorenjivanje.

zajedničkim radom u izgradnji jakih društava u kojima svaki pojedinac može napredovati (OSCE, 2023, 26 jun). Cilj nemačke strategije protiv antisemitizma je snažnija zaštita od predrasuda i mržnje, kao i jačanje pozicije Jevreja u zemlji, od policije i pravosuđa do škola i sportskih klubova (Germany today, 2023, 30.01).

Evropeizacija je postala ključni koncept u razumevanju kako je Evropska unija (EU) transformisala donošenje politika (Bieber, 2019: 237), a procesi u oblasti kulture, npr. memorijalizacije tragedije Holokausta ugrađuju evropeizaciju u evropski širi istorijski kontekst Bieber 2019: 245).

Literatura

Adorno Teodor, 1979. *Негативна дијалектика*. Београд: БИГЗ. 21-38

Bieber, Florian, 2019, Conclusion: Rethinking Europeanisation In: Jelena Džankić · Soeren Keil Marko Kmezić Editors, *The Europeanisation of the Western Balkans A Failure of EU Conditionality.* Palgrave Macmillan, pp. 237-246

Бирингер Ј, 2005. "Постмодерни перформанс и технологија", у Копицл В. (прир), *Врата паника*. Нови Сад: Orpheus, Едиција Транс. 191

Contested Histories Initiative, 2022, Stumbling Stones in Munich Germany, 2022-09-01 https://contestedhistories.org/resources/case-studies/stumbling-stones-in-munich/

Čupić, Čedomir, 2023, Đuro Šušnjić: Mislilac za sva vremena, u: Mitrović Veselin, *Život za ideju – misao i delo Dura Šušnjića.* Beograd: Institut društvenih nauka, str 16-37.

Claske, Vos, 2017, European integration through 'soft conditionality'. The contribution of culture to EU enlargement in Southeast Europe, *International Journal of Cultural Policy,* 23:6, 675-689, DOI: 10.1080/10286632.2016.1276577

To link to this article: https://doi.org/10.1080/10286632.2016.1276577

Деборд Гij, 2003. *Друштво спектакла*. Београд: Анархија. 20.

Don Mitchel, 2003. *The Right to the City, Social Justice and the Fight for Public Space*. New York, London: the Guilford Press.

Germany Today, 30.01.2023 Evropa i SAD jačaju borbu protiv antisemitizma, Germany Today

Grunwald, Henning, 2010, Nothing more cosmopolitan than the camps?' Holocaust Remembrance and (de-)Europeanization, In: Conway, Martin & Patel Kiran Klaus, *Europeanization in the Twentieth Century Historical Approaches,* New York: Palgrave Macmillan. pp. 253-270-

Delanty, Gerard, 2015, The making of European society: contesting methodological nationalism.

Innovation: *The European Journal of Social Science Research,* 29 (1). pp. 3-15. This version is available from Sussex Research Online:http://sro.sussex.ac.uk/id/eprint/57510/

Iveson Kurt, 2007. *Publics and the city*. Hoboken, New Jersey: Blackwell Publishing.

Мишић Милан, (2012, 11.02). „Ремонт запада по Фукујами". Beograd: *Политика, Културни додатак.*

Mitter, Rana & Iriye, Akira, 2010, Foreword: 'Europeanization', in: *Europeanization in the Twentieth Century Historical Approaches* Edited by Martin Conway and Kiran Klaus Patel, New York & London: Palgrave Macmillan Transnational History Series 9-10.

Moisio, Sami et al 2012. Mapping the political geographies of Europeanization: National discourses, external perceptions and the question of popular culture, *Progress in Human Geography Sage Journals* 37(6) 737–761 DOI: 10.1177/0309132512472093

Mršević, Zorica, 2014, Zločin mržnje, govor mržnje i grafiti mržnje – razumevanje povezanosti i odgovori na pretnje. str 167. Beograd: Kancelarija za ljudska i manjinska prava. Office for Human and Minority Rights, http://zoricamrsevic.in.rs/knjige/knjiga_grafiti.pdf

OSCE, 2023, 27 January, Greater efforts to counter Holocaust distortion needed to combat hate and protect democracy, on International Holocaust Remembrance Day. SKOPJE/WARSAW/WASHINGTON, 2023

OSCE, 2023, 26 jun, Greater collaboration needed to strengthen our diverse societies and counter hatred, OSCE leaders say VIENNA.

Preshlenova Roumiana, 2021, From the Balkan city to the city in the Balkans: transformations in late 19th and early 20th century, in: Preshlenova, Roumiana, *Cities in the Balkan Spaces, Faces, Memories,* Sofia: Bulgarian Academy of Scienses Institute of Balkan Studies with Centre of Thracology, str 11-21.

Rohajm Geza, (1976*). Настанак и функција културе*. Београд: Београдски издавачко-графички завод.

Старчински Крстец Стева, 2008. *Графити, мала антологија графита*. Београд: Беокњига.

Стојановић, Дубравка, 2008, Калдрма и асфалт. Урбанизација и европеизација Београда 1890 -1914. Београд, Удружење за друштвену историју.

Spasov, Malamir, 2021, On the Past, Memory, Recollections and History of the Bulgarians in "Simvasilevusa" , in: Preshlenova, Roumiana, *Cities in the Balkan Spaces, Faces, Memories,* Sofia: Bulgarian Academy of Scienses Institute of Balkan Studies with Centre of Thracology, str. 177- 205.

Сулима Рох, 2005. *Антропологија свакодневице*. Београд: Двадесети век. 115.

Internetski izvori

DomRadio.de (2018, 23.10). 70.000. Stolperstein wird in Frankfurt verlegt. „Das sind bewegende Momente". Frankfurt: *DOMRADIO NACHRICHTEN*.
https://www.domradio.de/artikel/70000-stolperstein-wird-frankfurt-verlegt

Jevrejska opština Beograd, 2023, 28. januar. Jevrejski omladinski klub obeležava Međunarodni dan sećanja na žrtve Holokausta. https://jobeograd.org/post/510.

Murrins Misiukas, Jennifer, (2021, 9. July), Verkaufsbücher and Stolpersteine. ArcGIS Knowledge use-case.. https://storymaps.arcgis.com/stories/614f2ca4c6214b83b7f7842c087bdbf2

Nova ekonomija (2022, 30.06). Postavljanje prvih spomen obeležja „Kamen spoticanja" 5. jula.. *Nova ekonomija*
https://novaekonomija.rs/vesti-iz-zemlje/postavljanje-prvih-spomen-obelezja-kamen-spoticanja-5-jula

Nowotny Thomas, (2018, 11.12). STUMBLING BLOCKS AND MEMORIALS IN MUNICH 11/12/2018 – Laying of 32 new stumbling blocks in Munich. Rosenheim. 11.12.

https://www.stolpersteine-rosenheim.de/stolpersteine-und-erinnerungszeichen-in-muenchen/

Sabadoš, Robert, (2022, 5. jul). Obraćanje predsednika SJOS, "Kamen spoticanja"-"Stolpersteine". Beograd - https://www.youtube.com/watch?v=tSDVHE0JcNo

Stojanović, Milica, (2022, 5 Juli). „Kamen spoticanja" postavljen ispred domova žrtava Holokausta u Beogradu. Beograd: BIRN
https://balkaninsight.com/sr/2022/07/05/kamen-spoticanja-postavljen-ispred-domova-zrtava-holokausta-u-beogradu/

Wiener, Kurt (2012, 20.12). Don't fall into it, London Underground, Picadilly circus station, 3D pastel drawing
https://m.facebook.com/BayEasyDAB/photos/dont-fall-in-artist-kurt-weiner-creates-another-amazingly-realistic-3d-pastel-dr/524857360858157/

Rosić, Staša, (2021, 14.08). „Kamen spoticanja": Na ulicama Beograda i Zrenjanina delovi najvećeg spomenika stradalima u Holokaustu. *Euronews Srbija.*
https://www.euronews.rs/tema/23186/kamen-spoticanja

ZORICA MRŠEVIĆ[10]

STOLPERSTEIN – STUMBLING STONES – MEMORY OF THE VICTIMS OF THE HOLOCAUST

Summary

The Stoplestein project is an urban intervention of memorializing individual Jewish and other victims of Nazism. Stones with names are placed in front of the houses where the victims of Nazi persecution last lived. The first stone built into the sidewalk was in Berlin in 1996. The difference between the Stolperstein and all other Holocaust monuments is that this monument marks an individual, and thus symbolically marks a collective that suffered from Nazism. This also prevents the forgetting of the names of the victims because, as the Talmud says, dies only the one whose name is forgotten. It is also important that, with modest dimensions and appearance, they do not visually change the architectural integrity of the places where they are located, so that they do not cause anti-Semitic reactions of resistance, rather tolerance, empathy, piety. The main thematic questions of this text are focused on the symbolic, metaphorical, substantive and visual meaning of the Stolperstein urban intervention, its morphological similarity and difference compared to street graffiti, its europeanizing influence, i.e. mutual connection of urban spaces inside and outside the EU, possibly under the influence of urban interventions from the EU.

Keywords: *Stolperstein project, memorialization of Holocaust victims, street graffiti and Stolperstein, processes of europeanization and Stolperstein*

10 Fakultet za evropske pravno-političke studije, Beograd, zorica.mrsevic@gmail.com

СНЕЖАНА ДАЧИЋ[1]

ЧИТАЊЕ СПОМЕНИКА ЈАСЕНОВАЧКИМ ЖРТВАМА – ОД ЗНАЊА О ЗЛУ ДО ПОВРАТКА ВЕРЕ У ЖИВОТ

Резиме

Јавни споменици преносе друштвено сећање. Настају у одређеном друштвено-историјском контексту и под утицајем прокламоване политике којом се усмерава колективно сећање. У таквој атмосфери је настао и Споменик јасеновачким жртвама шездесетих година двадесетог века. Тадашњи државни врх, за уређење меморијалног комплекса Јасеновац на левој обали Саве, прихватио је идејно решење архитекте Богдана Богдановића. Централно место овог комплекса припада споменику који личи на цвет. Наша пажња је усмерена на овај споменик, Камени цвет. У намери да упознамо биографију овог споменика, применили смо поступак читања споменика тако што смо направили осврт на друштвено-историјски контекст у коме је настао као и на факторе који су утицали на коначно идејно решење. Посебну пажњу усмерили смо на ауторов однос према теми и како је разрешио да споменик, који сведочи и преноси сећање о злу, не буде споменик злу него повратка животу.

Кључне речи: *јавни споменик, читање споменика, јасеновачке жртве, Богдан Богдановић*

Јавност је иманентна споменику. Јавност је сврха коју споменик отеловљује јер преноси поруку, преноси друштвено сећање. Комуникацијски потенцијал јавних споменика је подразумевано и неисцрпно својство које увек и у сваком трену може да се покрене у дијалог. Невидљивост и заборављеност многих јавних споменика не умањује нити потире њихову способност трансфера сећања. Искоришћеност овог потенцијала зависи од корисника који се упусти у читање споменика – појединац, локална средина или читаво друштво.

Настанак јавног споменика је процес који му даје суштински идентитет чинећи га јединственим и непоновљивим (споменик-личност). Трансфер друштвеног сећања путем споменика као медија, утолико је квалитетнији ако познајемо „биографију споменика“ (Horvatinčić, 2017: 2). На овом трагу је и наше читање Споменика јасеновачким жртвама.

1 Гимназија, Параћин, snezana.pargim@gmail.com

Концентрациони логор Јасеновац – камен спотицања колективног сећања

„Свагдје се граде разни споменици, а у Јасеновцу, гдје је пало највише нашег народа нема неког видног споменика, гдје би се могло макар положити вијенац...“
Иницијативни одбор за градњу споменика жртвама фашизма Јасеновац (1952. г)
(Karge, 2014: 203)

Концентрациони логор Јасеновац формирала је усташка власт у Независној држави Хрватској (НДХ) 1941. године. Био је то систем логора који се увећавао током ратних година и обхватао подручје поред истоименог места на левој обали Саве али и на десној, у подручју Градина. Као и остали концентрациони логори по Европи, био је део административног система новоуспостављене власти и као такав државни пројекат. „За отварање и административно управљање логором, који је 1942. године нарастао до највећег фашистичког логорског система у НДХ, само су хрватске усташе биле одговорне. Логор Јасеновац при том није био само у просторном смислу највећи на територији Југославије, већ је био највећи у погледу укупног броја логораша и жртава које су од 1941. до 1945. године у њему убијене и умрле. Осим тога, то је био једини логор у Европи у време Трећег рајха у коме су масовна погубљења извођена без директног учешћа немачких окупационих снага“ (Karge, 2014: 194).

Геноцид над Јеврејима и Ромима у НДХ био је озакоњен на исти начин како је то урадила нацистичка Немачка расним законима. У своје расно законодавство НДХ је придодала и одреднице које се односе на Србе чиме је убијање српског становништва постало државни пројекат.

У послератном периоду градња јавних споменика била је веома интензивна. Произилазила је из потребе чувања живог сећања на појединце и догађаје везане за рат. Политика колективног сећања формулисана је, контролисана и усмеравана од стране КПЈ/СКЈ и СУБНОРА[2]. Званични наратив, који је утицао на целокупну материјалну и духовну продукцију, величао је антифашистичку борбу „наших народа и народности“ као и изградњу новог, праведнијег друштва. Проблем су, међутим, она места сећања и они догађаји који припадају Другом светском рату али се не уклапају у званични идеолошки наратив. Места за која важи нека друга терминологија и неки другачији вредносни оквир. Такво место, у односу на званично пропагиран модел пожељног друштвеног сећања, јесте Јасеновац. „Јасеновац је место чија се историја не може надовезати на централне елементе званичног дискурса о прошлости, на ’братство и јединство’, па чак ни на успешну

2 Комунистичка партија Југославије (КПЈ) касније Савез комуниста Југославије (СКЈ) и Савез удружења бораца Народноослободилачког рата (СУБНОР)

партизанску борбу. Ту нема прича о партизанском херојству које треба памтити, о партизанима који су погинули са пушком у руци, као што нема ни прича чија је главна тема заједничка борба југословенских народа против окупатора. Логор је, као логор хрватске усташке државе, био сведочанство масовних злочина над Србима, Јеврејима, Ромима и другима – он је у послератној Југославији постао место чија се стварна историја опирала централним елементима званично пропагираног дискурса прошлости" (подвукла С.Д.) (Karge, 2014: 226).

Сасвим је било извесно да ово место страдања мора бити обележено али није било консензуса, не само око форме обележја него, још важније, око начина интерпретације Јасеновца. „Свако замишљено решење за споменик нужно је морало да тематизује два конкретна питања: најпре питање на кога се на том месту заправо мисли (ово се питање, дакле, непосредно односи на проблем идентитета и броја жртава) а затими ко је за те жртве одговоран. Политичко руководство земље је у наредној деценији себи постављало управо ова два конкретна питања; дугачка потрага за одговорима на њих довела је до одлагања реализације споменичког пројекта све до почетка шездесетих година" (Karge, 2014: 2003). Крајем педесетих и почетком шездесетих година, све више се чуо глас преживелих логораша у чијем сећању су живеле страхоте Јасеновца као и глас родбине која се сећала где су настрадали њихови најмилији. Такође, постојали су и одговорни људи који су, руковођени моралним обрасцима људскости, изнад и изван сваке политике и идеологије, указивали на потребу адекватног обележавања места непојмљивог људског страдања. Тако је у самом месту Јасеновац 1952. године „основан Иницијални одбор за градњу споменика жртвама фашизма" (Karge, 2014: 196).

Од те године, па током наредне деценије, питање Јасеновца било је актуелно како на локалном, на републичком тако и на највишем савезном нивоу политичке власти и Савеза бораца. „Њихови напори да се пронађе одговарајућа форма сећања – у виду споменика и у виду интерпретације – показују се пре свега као различите стратегије дискурзивног укључивања Јасеновца у општији дискурс прошлости. Анализом ових стратегија, захваљујући којима је настао званичан интерпретативни оквир за Јасеновац, могуће је показати колико је политика памћења у Југославији била кадра да врши контролу" (Karge, 2014: 196).

Како представити Јасеновац?

„Бит таквог мог ангажирања била је у томе што сам схватио да је помоћу класичног приступа и фигуративног изражавања немогуће обухватити и изразити опсег тог страдања“
Душан Џамоња, Споменик просиначким жртвама (Horvatinčić, 2017: 49)

Настанак јавног споменика је процес у којем се појављује неколико актера а утицај сваког од њих морамо узети у обзир приликом анализе. Хорватинчић наводи четири актера у процесу настанка јавних споменика: наручилац, аутор, корисник и критичар (Horvatinčić, 2017: 46-48). У случају Јасеновца, „без (регуларне) натјечајне процедуре, политички врх државе прихватио је као оптимално рјешење за обиљежавање највећег стратишта Другог свјетског рата на тлу Југославије“ (Horvatinčić, 2017: 244) пројекат београдског архитекте Богдана Богдановића. Уместо јавног конкурса, државни врх је упутио позив тројици уметника. „Чињеница је да су поред мог предлога постојала још два пројекта врло угледних хрватских скулптора, у оно време фигуралаца *par excellance*, који су драстично подсећали на ужасе злочина...“ (Bogdanović, 2011: 161). Покретачка снага и извор Богдановићевог идејног решења био је у императиву којим се руководио – не „приказивањем чина насилне смрти и натуралистичким, готово садистичким приказима жртве“ (Bogdanović, 2011: 160). „Садистичке појединости су ме гушиле, заустављале дах, разбијале концентрацију“ (Bogdanović, 2011: 141).

Тежак задатак, јер зло има моћ непрекидне трансформације и мимикрије а знање о злу опседа ум човеков терајући га да ствара представе истог тог зла. Тако нам злочин не дозвољава да одемо од њега, тако нас затвара у круг у коме човеково знање о истом постаје слуга који се труди да створи што верније представе самог зла јер „нажалост, питагорејска кружна формула живот→смрт→живот увек се може читати и обрнуто: смрт→живот→смрт“ (Bogdanović, 2011: 146).

Јасеновац и поимање Јасеновца неодвојиво је од материјалних доказа који документују да је усташка администрација одабрала „Јасеновац за свој гала театар ужаса“ у коме је „перверзија злочина“ (Bogdanović, 2011: 141) бестијално испољила најмрачнију креативност зла у људском обличју. „Уосталом, знао сам већ да инспирацију нећу ни тражити ни наћи у физичким евокацијама зла. Наслућивао сам да се врхунац ужаса налазио негде са друге стране кама, батова, пробијених лобања, раскомаданих лешева, негде дубоко у отровним талозима људске душе“ (Bogdanović, 2011: 141-142).

Комплексност јасеновачког синдрома тражи и додатне изворе инспирације. Осим свести о обиму и неизрецивости трагедије, Јасеновац је и један општи мук, прећуткивана и заташкавана истина. „Оклевало се да се стварно каже и фактографски докаже шта је Јасеновац био. Инфантилни покушај да

се концлагер приброји злочинима хитлероваца (шифра 'злочини окупатора и њихових сарадника' била је више но омиљена) није био претерано виспрен јер Хрватска није била окупирана... Произилази, дакле, да се са спомеником оклевало и зато што би његово подизање и откривање уједно значило и признање да је у питању национални логор уништења" (Bogdanović, 2011: 159). Истину, као инспирацију, додатно гуши калкулисање бројем јасеновачких жртава. Ово је сенка која је постојала над Јасеновцем тада као и данас, а која обезвређује сваки напор поштовања жртава.

Знање о неизрецивом злу, знање о истини Јасеновца која је сувишна и непожељна у званичном политичком и идеолошком контексту, политички врх државе који тражи и наручује идејно решење које ће да помири званични наратив а да не банализује страдање цивилног становништва, уметник који се опредељује за кружни ток у коме побеђује живот, који не подилази некрофилији и реалистичним представама страдања... Ово је замршено клупко из ког је требао да настане јавни споменик који ће да обележи место бившег концентрационог логора и место најстрашнијих злочина на тлу Југославије у Другом светском рату.

Цвет обећане наде

„Перверзија злочина се често открива баш у намерном или, што је можда још горе, „ненамерном", дакле подсвесном одабирању идиличне сценографије и чедних предела које ће злочин оскрнавити" (Bogdanović, 2011: 141)

Споменик јасеновачким жртвама, од настанка па до данас, никога не оставља равнодушним. Препознатљив, монументалан, загонетан, провокативан, контраверзан... За његово разумевање, као и за сваку другу појавност, није довољна само импресија. Зато је наш фокус у овом раду управо усмерен ка ономе што је почетак, што је инспирација која је успела да ауторово знање о злу сублимира и претвори у цвет који није цвет, у поруку која није једнозначна али која даје наду и гледа у будућност. Најбољи „саговорник" у овом подухвату нам је сам аутор.

На страницама аутобиографског дела „Уклети неимар", упечатљиво је Богдановићево ламентирање над генезом јасеновачког Цвета. Снажан утисак који је на аутора оставио крајолик Јасеновца почетак је и крај онога што је уткано у изглед споменика. „Рајски пејзаж Јаеновца прикривао је и једну паклену природну замку која се на први поглед није могла видети. Водени чвор у који се, на релативно малом простору, уплићу три реке – Сава, Уна, Струг – подсећа на змијско гнездо... Из авиона се дало видети колико ћудљиво Сава, као свака равничарска река, вијуга. Она се око Јасеновца свија у дословну омчу и скреће од правца запад – исток скоро ¾ круга.

У тренутку прелетања било је видљиво, као на длану, да и друге две реке, са рукавцима и адама праве још и своје омче и омчице, па се одједном открила геометријска формула готово безизлазног лавиринта“ (Bogdanović, 2011: 142-143).

„Присећам се првих скица за споменик у Јасеновцу. Присећам се збуњујуће множине исцртаних лавиринта које сам, један за другим, слагао на гомилу. Ноћима и ноћима треперили су ми пред замореним очима преплети змијоликих шанчева испуњених водом и земљаних насипа који су подсећали на репове Луциферових мрачних анђела“ (Bogdanović, 2011: 144).

Народна изрека каже да се „слично сличном радује“. И у случају Јасеновца, зло у људима препознало је у гео-морфолошким одликама тла исконску симболику зла - змијолику конфигурацију која у природи оставља утисак лепоте. „Злочин и кич! Не знам колико је појмовни пар уопште могућ и до које је мере данас проучен, али је више но јасно да је у случају Јасеновца закрвављена свест намерно потражила и пронашла најљупкији могући оквир“ (Bogdanović, 2011: 141).

Како изаћи из лавиринта зла, како га евоцирати а да то не буде фигуративни приказ којим се тежи да што више личи на само зло? Како створити меморијал који почива на знању о злу, који преноси сећање али и поруку наде, поруку да излаз из зла постоји и да је симболика те вере у будућност оно што доминира? Покушавајући да дође до коначног идејног решења а на трагу наведених дилема, у Богдановићевим скицама појавила се „необична прошупљена ротонда[3] која је више подсећала на обрнуту оријенталну куполу но на чашицу сагрђеног цвета. Назвао сам је, ипак, Цветом обећане наде. Другим речима, жртвама које су морале страдати само због етничког, расног, конфесионалног или политичко-филозофског предзнака обећао сам мистични повратак у вечити круг живота. Да бих своју ’магијску жељу’ што боље објаснио друговима наручиоцима, цртежима сам придодао неку врсту трактата о премоћи начела постојања над начелом ништавила“ (Bogdanović, 2011: 146).

Управо „обрнута оријентална купола“ која не поклапа и симболично не затвара прекинути живот него му својом „обрнутошћу“ отвара пут изражавајући веру у будућност спајањем земље и бескраја неба, постаје коначно решење. „Тежина латица сабирала се у идеалну вертикалну осовину која се кроз петељке спуштала у крипту, па је кроз њен средишњи стуб, баш као код мегалитских толоса, продирала у бетонски корен грађевине. Споља видљиве симболичке алузије преносиле су се на невидљиву унутрашњу структуру ’космичке’ биљке која својом круницом ’дотиче небо’ а кореном допире ’до доњег света’“ (Bogdanović, 2011: 166-167).

3 **Ротонда** (из лат; „rotundus” са значењем кружан) је тип грађевине изведене на централној кружној основи и често покривене куполом; https://sr.wikipedia.org/wiki/Ротонда_(архитектура)

Камени цвет – простор и облик

„Међузависност и корелација облика и простора јест таква
да облик одређује простор и простор одређује облик“
(Pasinović, 1966:27)

Разрадивши у својој докторској дисертацији детаљну типологију споменика из раздобља социјализма у Хрватској, Хорватинчић је Спомен подручје Јасеновац сврстала у групу коју је назвала „Скулптурално-архитекстонска категорија“. Ауторка наводи да је за ову категорију „кључно обиљежје присутност средишњег пластичког елемента који се – унаточ наглашеној монументалности – одликује израженим скулптуралним квалитетима те је, као такав, главни носитељ симболичког значења и поруке цијелог спомен комплекса“ (Horvatinčić, 2017: 242). Ослањајући се на архиву Спомен подручја Јасеновац, Хајке Карге наводи да је на једном састанку Савета меморијалног подручја Јасеновац 1986. године, Богдан Богдановић и двадесет година после изградње Каменог цвета као „средишњег пластичког елемента“, поновио идеју (поруку) која стоји у основи овог меморијалног комплекса: „Исказана је мисао која није исказана нигдје на стратиштима у Југославији – вјера у будућност“ (Karge, 2014: 241). А будућност је у тесној спрези са животом јер једно друго условљавају. И ту је та тако једноставна а тако суштинска, људска димензија споменика – не покорити се смрти него је превладати. Сећањем на оне који су живели. „Не никоше споменици тек из перцепције пролазности или неког у мировању успостављеног односа према њој. Никоше они из грчевите дјелотворности човјекове као стваралачка и активна антитеза смрти. Никоше из јетка крика људског. И тамо је положен њихов битно људски садржај“ (Pasinović, 1966: 26). У том контексту, Пасиновић говори о „егзистенцијалној функционалности сваког споменовања“ о „споменичности споменика“ која осим егзистенијалне функционалности подразумева и друштвено-историјски контекст који формулише „тематичност споменика“.

У јасеновачки Цвет, видели смо, с једне стране уграђен је ауторов однос према теми који је свакако неодвојив од друштвено-историјског контекста али и израз његовог знања о злу о коме су сведочила документа, филмски и фото материјал, аутентични предмети, сведочења преживелих. Са друге стране, уграђена је трансформација утисака које је на аутора оставило змијолико кривудање река које окружују подручје Јасеновца. Њихове лавиринте и кривине преточио је у саму форму споменика уобличивши га као цвет. Простор на којем се дешавало велико људско страдање, обележен је иновативно и симболички не као ода злу и смрти него као вера у будућност и наставак живота који су предуслов преношења сећања јер „споменичка

цјелина побуди специфичан вид имагинације код посјетитеља и тиме оствари динамичан трансфер сјећања ослобођен патетике и наметнутих тумачења прошлости“ (Horvatinčić, 2017: 278).

Спомен подручје Јасеновац, Хорватинчић смешта у групу најуспешнијих споменичких решења која „управо захваљујући својим иновативним типолошким карактеристикама остварују трајну вриједност те и данас дјелују сугестивно на посјетитеље који често нису упознати с повијесним значењем споменика. Стога је за разумијевање формално-стилске генезе споменика овог типа кључно настојање да се споменичка форма прилагоди аутентичној локацији а својом формом истовремено искаже сингуларност (конкретно повијесно искуство) и универзалност догађаја (идеја којом је повијесна епизода уоквирена)“ (Horvatinčić, 2017: 278-9).

Осим што су у сам споменик уткане гео-морфолошке карактеристике терена који окружује подручје на којем се налазио концентрациони логор, овај споменички комплекс, као и остали малобројни меморијали који припадају скулптурално-архитектонској категорији, приступа „моделирању затеченог крајолика како би се успоставила његова коресподенција са спомеником а крајолик постао саставним дјелом симболичког програма и уметничке концепције меморијалног комплекса“ (Horvatinčić, 2017: 244). С обзиром да је сам комплекс логора био уништен „састав обиљежавања некадашњег размештаја логорских објеката и гробница у коначном споменичком пројекту сведен је на употребу земљаних хумки, чиме је споменичка цјелина остварена смјелим обликовањем крајолика“ (Horvatinčić, 2017: 245).

У коначном облику, Споменик јасеновачким жртвама (Камени цвет/ Цвет обећане наде) уткао је у себе простор на којем се током Другог светског рата дешавао монструозан злочин. Такође, овај споменик је постао и „вертикала“ у односу на коју је преобликован простор чинећи са њим јединство и потврђујући да „из претпоставке просторног јединства као проблемског попришта просторних односа, заснива се мјера, примјереност и сумерљивост сваке пластичке акције и просторног стваралаштва у цјелини“ (Pasinović, 1966: 29).

Закључно разматрање

Наш приступ Споменику јасеновачким жртвама јесте покушај примене метода који смо означили као „читање споменика“. Читање споменика, као и свако друго читање било ког уметничког дела, није једнозначно и коначно. У овом раду, читање Каменог цвета ишло је ка покушају да упознамо „биографију споменика“, да пронађемо шта је претходило и где је корен инспирације која је уобличила споменик који је тако препознатљив, тако провокативан и увек отворен за дијалог.

Шездесетих година прошлог века, када се приступило обележавању највећег стратишта на тлу Југославије, пројекат архитекте Богдана Богдановића дао је јасеновачким жртвама повратак у вечити круг живота. Знање о злу почињеном у Јасеновцу, није преточено у споменик који фигуративно изражава страдање него споменик који својом симболиком отвара пут животу кроз веру у будућност. Аманет генерацијама остаје сећање, стално и поновно спомињање (споменовање) на које сам споменик подстиче и обавезује.

Савременом симболичком формом, без идеолошких обележја, овај споменик је окренут будућности, генерацијама које су тек пристизале и које немају личног сећања и искуства везаног за Други светски рат. Камени цвет интригира посматрача, телесно и мисаоно, па као такав захтева посматрачево ангажовање да критички размишља, да поставља питања и да тражи одговоре.

Када је истина о Јасеновцу у питању, критички приступ сваког ко промишља Јасеновац је драгоцен јер консензус око њега још увек не постоји. То се види у полемикама око треће музејске поставке Меморијалног музеја Спомен подручја – Јасеновац (видети Kršinić Lozica, RIPU, 35/2011, 297-308), то се види у калкулисању бројем јасеновачких жртава, то се види у вишедеценијском односу према подручју Градина, на десној обали Саве, где је убијен највећи број жртава...

Сећање на јасеновачке жртве и друштвено – историјски и идеолошки контекст њиховог страдања могуће је сачувати, између осталог, применом метода читања споменика чиме би се, посебно младима школског узраста, дао погодан инструмент стицања знања на коме сећање једино и може да почива.

Литература

Bogdanović, B. (2011). *Ukleti neimar*. Mediterran Publishing: Novi Sad

Karge, H. (2014). *Sećanje u kamenu-okamenjeno sećanje*. Biblioteka XX vek: Beograd

Kršinić Lozica, A. (2011). *Između memorije i zaborava: Jasenovac kao dvostruko posredovana trauma.* Radovi Instituta za povijest umjetnosti 35 (279-308): Zagreb

Pasinović, A. (1966). *Prostorna analiza spomenika*. Život umjetnosti 2 (25-26). Matica hrvatska: Zagreb

Horvatinčić, S. (2017). *Spomenici iz razdoblja socijalizma u Hrvatskoj – prijedlog tipologije.* Doktorska disertacija. Sveučilište u Zadru

SNEŽANA DAČIĆ[4]

READING OF THE MONUMENT TO THE VICTIMS OF JASENOVAC – FROM THE KNOWLEDGE OF EVIL TO THE RETURN OF FAITH IN LIFE

Summary

Public monuments convey social memory. They arise in a certain socio-historical context and under the influence of the proclaimed policy that directs the collective memory. In such an atmosphere, the Memorial to the Jasenovic victims of the sixties of the twentieth century was created. The state leadership at the time, for the arrangement of the Jasenovac memorial complex on the left bank of the Sava, accepted the conceptual solution of the architect Bogdan Bogdanović. The central place of this complex belongs to a monument that looks like a flower. Our attention is focused on this monument, the Stone Flower. In order to get to know the biography of this monument, we applied the procedure of reading the monument by reviewing the socio-historical context in which it was created as well as the factors that influenced the final conceptual solution. We focused special attention on the author's attitude towards the subject and how he resolved that the monument, which bears witness and conveys the memory of evil, should not be a monument to evil but to a return to life.

Keywords: *public monument, reading the monument, Jasenovac victims, Bogdan Bogdanović*

4 Gymnasium, Paraćin, snezana.pargim@gmail.com

GEORGE R. WILKES[1]

FAITH, KNOWLEDGE AND DOUBT IN RELIGIOUS APPROACHES TO PEACEBUILDING

Summary

This contribution addresses some of the ways in which faith, knowledge and doubt appear in religious approaches to peacebuilding, as seen both from objectifying outsider perspectives and from deliberately subjective insider perspectives. The essay first indicates how outsider, or etic, perspectives risk polarising people, through the distance they assume to faith and knowledge and through the challenges faced in seeking to assess doubt with etic tools. The next section then examines how insider, or emic, perspectives provide access to material which fuel approaches to conflict and peacebuilding while also enabling a scholar to bring humility, moderation and embrace of the other to the fore. Because of this emic dimension, approaches to faith, to knowledge and to doubt are critical resources for building peace from within a conflict situation. Without careful attention to emic and etic dimensions, scholarly work on religiously sensitive peacebuilding may appear distant and unconvincing to participants who have a keen sense of the religious, social and political influences on a conflict.

Keywords*: Peacebuilding, religion, peace process, Bosnia and Herzegovina, Israel and Palestine.*

Introduction to the state of the question

The academic literature on religion, or faith, and peacebuilding has often sidelined questions about epistemology. This article explores what may be gained by a renewed focus on what we know, or what we think we know, about the role of religion in building peace, and specifically focusing on questions about faith and doubt: what do we know about the faith, and the doubts, of religious actors? In this first section, the state of the academic literature is examined. The essay then turns to examine two types of lens that academics apply to the study of religion, the first being approaches which seek objective knowledge, the second which focus on the subjective aspects of religious engagement in peacebuilding.

1 University of Edinburgh, Project on Religion and Ethics in the Making of War and Peace School of Divinity, Mound Place, Scotland, Edinburgh, United Kingdom, grw1000@gmail.com

It is characteristic of the practically-oriented research published and supported by CEIR that it does deliberately address both objectifying outsider approaches to the study of religion in peacebuilding, and also pays attention to the need to evaluate the insider's understanding, the subjective dimension of peacebuilding, religious and non-religious. This is often not matched in academic literature on the subject.

There is now a growing body of academic writing on religious peacebuilding (extensive enough to merit an *Oxford Handbook* (Appleby et al 2015), where before the 1990s there had been very little which focused deliberately on what made religious peacebuilding work, or even a concept worth examining in itself. In this literature, faith is often presented as intrinsically or naturally valuable, or socially and politically valuable. Faith based action is seen to add a range of distinctive forms of value, whether because of the authority that religious institutions command in general, or because of the compelling force of sincere faith in societies where other forms of value are perceived as degraded by political conflict and corruption, or because religion is a human force that is commonly involved in the ways in which humans experience conflict, and so is necessary for extricating divided populations from conflict.

The literature on religion, peace and conflict increasingly acknowledges that large parts of the secular world do not understand the approaches religious people take to conflict and to peacebuilding. Francis Davis (2022), for instance, has underlined that misunderstandings about the motivations of religious institutions may derive from simplistic assumptions, and that the meaning and impact of faith in a particular context requires a complex, contextual analysis. Davis observes that many of the common misapprehensions of highly educated state or international actors are errors which reveal the distance between them and the actors involved in religious communities which experience social and political conflict 'on the ground'. There is a need for both objective, outsider knowledge and subjective, insider experience in attempting to characterise the importance – or lack of importance – of faith for peacebuilding.

The literature written on religion and peacebuilding to date often does not offer this, and it is worth asking why. This may partly be because scholars take for granted that religious actors proceed from a clear faith. Where studies focus on religious or faith-based institutions, it can widely be seen that they posit these bodies have an established institutional position whose force is founded on a clear faith and on a functioning religious tradition. This tendency to assume the nature of faith is clear can also be seen as a feature of literature written from a denominational perspective, or written to persuade a wide readership of the importance of religion. As societies experiencing conflict also experience often-rapid social and political change, the meaning and force of religious institutions and belief cannot be taken for granted in this fashion.

The tendency of much of this body of scholarly literature to take the power and meaning of religion for granted is still evident in spite of the widespread acknowledgement in this same literature of academic work which foregrounds historic changes to religious social and political movements involved in conflict and peacebuilding, notably Scott Appleby's study *Ambivalence of the Sacred* (1999). Appleby highlights the importance of understanding that there have been extensive changes to the nature and meaning of religious action which reflect social and intellectual changes wrought by modernity. It is not the case that fundamentalist religious movements operate untouched by the social, political, intellectual and technological changes of the modern and postmodern periods, and indeed he shows that they often adopt modern secular forces into their responses to conflict. Appleby also shows that at a local level there are intensive pressures to adapt religion to new political conditions, meaning that religious actors engaged in conflict and peacebuilding should not be understood as separate from the political context in which they work, as much as their ideology or their attempts at self-definition position them in opposition to modern ideas. Appleby's comparative approach is irreplacable if scholarship is to refine our assumptions about the nature and operation of faith in conflict situations and in peacebuilding work in particularly. This comparative dimension is one of the most challenging aspects of the study of peacebuilding across societies in which religion and irreligion, faith and doubt, behave in very different ways. The gains to be made from more deliberate comparative scholarship would justify more focus than has been seen in the field to date.

Some of the more recent scholarship on religion and peacebuilding, with Atalia Omer (e.g. Omer 2015), seeks to open further questions about the relationship between religious actors and modern or postmodern conditions, seeking to reframe what we can say about religion and reconciliation through a contextual approach which lends less easy acceptance to the terms used to distinguish religious and secular factors in the theological traditions that religious actors have received. And yet, with all the work of a younger generation of scholars devoted to understanding the dynamics of religious peacebuilding initiatives, it remains the case that the impact of the limits of religious faith and knowledge in the practice of religious peacebuilding actors – an obvious concern – does not feature as a prominent subject, requiring scholarly care, by either scholars or practitioners of religious peacebuilding.

We may partly put this down to the distance between scholars and the religious communities they study, though this is not always the case. An additional factor may have been true in a period when the object most studied was the success or failure of high-level peace negotiations. In the 1990s, the successes of a series of peace processes, and the obstructions experienced by the Israeli-Palestinian peace process, helped to shape a good part of the work on religion and

peacebuilding (for a useful short work drawing different approaches together, see Smock 2006). The success of these processes seemed to beg the need for faith, in both religious and secular senses, and in many of the peace processes of the 1990s religious actors played prominent roles (see further in Wilkes 2021). By contrast, much more reflective work focused on the peacebuilder's subjective contribution has been inspired by the work on 'conflict transformation' of John Paul Lederach (e.g. Lederach 1998), in which faith-based approaches are treated as a feature of the peacebuilding movement as a whole. In this literature, too, faith is assumed as a resource which reflects the social contexts in which peace processes need to unfold, and questions about the nature of faith and doubt are widely not viewed as problems. The question of interest has been focused on when and how does faith move people to peace? Once questions are asked about the nature of faith and doubt for actors connecting faith and peacebuilding in societies in which common values do not translate into political settlements, those questions cannot be unseen. The resources offered by rich faith traditions add value not just because they are available and reliable, as much of the academic literature suggests, but also because they reflect the problems faced by people facing all manner of uncertainties, and not least challenges to their understanding of faith. We will see in the following discussion that the need for wider understanding of the operation of faith in peacebuilding derives not only from the fact that faith is one of the most validated angles on peacebuilding, certainly for some theological and religious movements. Faith and doubt also express themselves through an association with resilience, moderation, courage, perspective, and these associations are valued spiritual resources in the work of peacebuilders in many contexts.

Objectifying, outsider approaches

Objective analysis is of self-evident value in the study of conflicts which engage identities, whether these are religious or national, or combine the two. We may hope that objective representations of conflicting parties build trust and understanding across division. And yet objective perspectives are insufficient because of what they do not grasp easily. And what they lack also poses risks which can be seen in the treatment of conflicts by media and by outsiders for whom a clear analysis is represented primarily through the reduction of complexity, and the omission of doubt. Objectifying, outsider perspectives risk polarising people through the distance they assume to faith and knowledge, and through the challenges for assessing doubt with objectifying tools.

In the academic study of religion (McCutcheon 1999), the limits of these outside ('etic') approaches may be counterbalanced by – or counterpoised to – approaches which focus on 'emic' approaches, which describe religion from the inside. It will already be a step forward to lay out the limits of each type of

approach, etic and emic, to show the potential for harm in describing complex conflicts and peacebuilding processes through analytical tools which appeal for good reasons, but which also make a conflict-sensitive approach impossible, or which miss the ways in which religious approaches relate to other environmental influences. While insider approaches may be partisan, subjective, and limited in perspective, the notion of applying objectivity in the study of religion is inherently reductionist – in academic circles, it may be deliberately described as 'reductionist', reflecting a faith in the importance of objective approaches to the study and description of the real role that religion plays in society and in politics. Reductionist outsider approaches may focus on action, which must then be interpreted in relation to the comments made by actors, whether they are in conflict or engaged in peacebuilding. Outsider approaches to the use of religion in conflict and peacebuilding introduce a distance between analyst and the objects of their study. Where this leads to inappropriate approaches to the selection of data about what matters to religious populations in conflicts, or in designing peaceful political settlements, this distance can have a polarising effect. This may be seen not only in academic work, but in sensationalistic public media in which assumptions are made about the strength of opposing poles, based on selective evidence that seems objectively to highlight the strength and motivation of polarising actors.

A first problem will be seen in the selection of evidence based on actions. In a conflict setting, this introduces a bias towards the understanding of actors engaged in conflict. By contrast, many of the most important actions of peacebuilders will be less observable to the outsider. The strength or commitment of peacebuilders may be genuinely harder to represent than the strength of commitment of conflict mongers, announced in ferocious speeches or through acts of domination and contempt. We could attest to this in terms of the challenges Israeli religious peacebuilders have experienced in articulating their space in the public sphere, and in politics. Hardliners, by contrast, have increasingly shaped political debate in religious constituencies in Israel, benefitting from the communication tools which express simple messages about strong politics and strong religion, and benefitting from the hardening of attitudes towards the other and towards compromise in times of crisis. Even when the cycle of conflict is not at its height, reasonable or pacific community attitudes may be invisible to the outsider, or may appear overshadowed by the role of religious figures in protests and other acts of microaggression of low-level violence. Even in describing the attitudes of individuals in conflict, nuance may be hard to keep in focus. Church representatives, for instance, engage in protests with mixed motivations and multiple audiences in mind. In explaining what appears to be the role of religion in conflict, scholarly observers often use the same accounts of the motivations of contributors to violence presented in sensationalistic media, by journalists whose accounts are not based on a close observation or sympathetic understanding of the actors they describe. A devoted follower of peace becomes the object offurious denunciation

when they appeal to parties to a conflict. Their blessing is seen as sanctification of the worst acts of those parties. The reductionist approach is not fit for the evaluation of religious actions or speech which can be interpreted by the faithful in diverging ways. To an insider, an appeal based on church tradition may appear quite distinct from the political context in which it is made. To the reductionist scholar convinced that social and political conflicts *are* the real context for which religious speech and ritual is designed, the same appeal may appear obviously abusive of that same longstanding church tradition.

A second problem lies in the complexity needed to grasp what is at stake in describing religious actors, whether engaged in conflict or building peacebuilders. Francis Davis (Davis 2022) underlines the range of factors needed for understanding and embarking upon religious engagement in political affairs. In reviewing his experience with diplomats and other actors seeking to engage with religious communities, Davis underlines how difficult it is for busy outsiders to engage effectively with the knowledge needed to understand religious actors, to grasp the diversity of meanings that religious actors associate with their faith/knowledge, to appraise their sense of agency and their sense of self-doubt. He notes how often outsiders fail to explore religious dynamics beyond their own preset views of what is important in a religion. We may see the need to balance outsider and insider perspectives, as Davis notes, since it is essential to understand key features of traditions and communities in their own terms in order to assess how religious people will relate these to political events or wider social needs. Even remaining within an objective scholarly or journalistic framework, we may see the problem of describing how religious actors will relate the different priorities and external demands they face. Without tools to address this complexity, outsiders are doomed to simplify based on their impressions of what is strongest, or most compelling, and those simplifications may be found across the literature on religion, conflict and peacebuilding.

A third problem area lies in the relationship between religion and politics. This relationship will be contested even between reasonable observers at times of peace. Judgements about where religious motivation is appropriate in the political sphere will consequently also differ. Moreover, outsiders with reason may perceive religious peacebuilders responding more to the realities of politics than to realities which can properly be called religious, and dismiss the religious content of their appeal. In conflicts in which religious identity is mobilised, religious peacebuilders may be portrayed as less authentic, even as inauthentic: 'Lefties' using religion for the interests of abstract ideologies or distant political forces. Where religious peacebuilders focus their contributions on a religiously-compelling form of realism about human needs and motivations, they may nevertheless still be typed as idealists from an outsider perspective.

Where religious actors seek to promote understanding of complexity, or of uncertainty, outsider tools by themselves are not well placed to contextualise

either the motivation or intention of these actors, or the ways in which the speech and actions of individuals relates to the constituencies they address. An objectifying or a reductionist approach will need a sophisticated mechanism in order to attempt to assess doubts; even to identify doubts. This will be all the more important if an objective test is sought for assessing religious language about faith where that religious language relies on uncertainty in order to highlight the importance of religious values or commitments.

Three concluding notes about the challenges of analysing religious approaches to peacebuilding using an objectifying scholarly lens or method which arise from these reflections. First, objective approaches targeting what is deemed real in religious action naturally underplay the numbers within a religious population who are committed to peace, unless they all take public actions to demonstrate that they are peacebuilders. Secondly, an objectifying method will underplay the sophistication of religious peacebuilders, reckoning less on the complex dimensions of their responses to external realities and more on the straightforward idealism associated with their positions. Thirdly, it is entirely possible to turn insider language into an objective analytical tool, though this will not overcome the challenge of embracing the importance of the choices and experience of insiders. Some of the most impactful publications on religion and peacebuilding rely deliberately on the theological frameworks of particular denominations, or of religious people faced with an uncomprehending secular world. These theological approaches may seek to assert the primacy of the internal experience – of faith, for instance, in a Kierkegaardian fashion. They may also be objectifying at the same time. Religious motivation or commitment is intense more than it is extensive. Speaking about faith is not the same as relating the experience of a religious peacebuilder, or the consequences of encounters between different participants in a peacebuilding context.

Subjective, insider approaches

These gaps may be addressed by prioritising insider descriptions of the nature of religious peacebuilding, and emic perspectives to the scholar's challenge in contextualising the insider's self-representation. The benefits of an insider approach do not override the additional need for objective analysis, and these benefits also come with limitations that need to be understood carefully. Insider approaches do provide access to material which capture a wider range of motives for peacebuilding than objectifying approaches encourage.

Doubt is an integral part of the peacebuilder's toolkit in responding to assertions about the use and abuse of religion and also in responding to perceived threat. Using an approach which validates subjectivity, the peacebuilder may be seen to be serious about the importance of urging humility, moderation and embrace of

the other, language which an objective outsider may consider not to match the seriousness of a political or social conflict, and which they may therefore dismiss. In an unregulated conflict, humility is appropriate for practitioners and scholars alike. Equally, the importance of moderation in responding to the unpredictable is a standard feature of secular and religious wisdom traditions, applied to conflict and peacebuilding by many Muslims, for instance, as an authentic feature of Islamic thought and spirituality. Based in Jerusalem, Mohamed Dajani maintains that moderation is a key to the Islamic peacebuilder who seeks to withstand the political conflict which outsiders commonly represent as the Israel-Palestine conflict (his website, http://www.wasatiamovement.com/; presentations he has given may be found on many other sites). The conflict is also a conflict about human experience and values, and about service to religious values and aspirations, and in reflecting this Dajani and other local religious peacebuilders seek to find and build reconciliation within that conflict. In emphasising embrace of the other, Dajani also reflects a common motif in religious peacebuilding. This may seem to the outsider to be a leap of faith, an act of idealism. Peacebuilding practitioners may see this too, while also emphasising that the embrace of the other is essential to a common life; an act of realism, based on a perception of mutual dependence, mutual vulnerability. The insider's perspective is not as easily reduced to idealist or realist without the perspective of the distant objective observer. To capture this is to see the subjective dimension of a peacebuilder's reflective process, in which mixed motivations or mixed identities can be appreciated that disappear in the sharp lens of the scholar focused on what is most true at a generalisable level. Within a community, it may be clear that extreme religious literalists can also make sophisticated decisions about priorities and realities in their work as peacebuilders and humanitarians. To the reductionist, by contrast, the religious Jewish settler in the West Bank who devotes their time to peacebuilding, the Quaker who works to support young soldiers with their social and psychological needs in spite of their own pacifism, the Yezidi doctor who counsels Islamic extremists, is an anomaly, not a useful data point. To the degree that our education and media accustom us to simplifying conflicts through quick and compelling generalisations, the strengths and strategies in the countercultural peacebuilding work of religious people will be difficult to absorb without time spent in a face-to-face, personal setting.

A wide range of religious peacebuilders proceed from the faith that their scholastic traditions have value for moments of difficulty because and to the degree that they value doubt. The discourse used in the international community about faith-based actors does not capture this approach to peacebuilding. This speaks to the peacebuilding work of many Jesuits, of the Bosnian Franciscans, of Bosnian Muslims like Muhamed Jusic, for whom the wild gambits of conflict mongers are best opposed by a careful assessment of realities, and a resilience

strengthened by a real sense of religious responses to otherwise overwhelming real-world problems. A range of religious Israeli Jews have spoken of the role of religious peacebuilders in similar terms, underlining that the seriously faithful member of the community will not jump for 'peace now', nor despair because of the recognition that the march for peace is a long march; their sensitivity for a common space for learning and encounter across difference is fed by a moderation which opposes itself to egotism and idolatry (see further in Wilkes 2012, 56f). Similar justifications for steadfastness (*sumud*) have brought Muslims from around the world into religious peacebuilding initiatives.

On the flip side, while approaches to faith, to knowledge and to doubt are critical resources for building peace from within a conflict situation, an insider's account also risks becoming unconvincing for those who see them as distant from social and political influences on a conflict. An accommodation to a certain political reality can be dismissed by the unsympathetic objective outsider as a sign of the irrelevance of a religious contribution to building peace. Thus, Franciscans who contrast the need for a focus on the common people in the face of impersonal forces can be presented as repackaging socialist or nationalistic thought in religious garb. Desmond Tutu's charismatic presidency of the South African Truth and Reconciliation Commission relied on his sense that the imperative for reconciliation and forgiveness would be shared by victims and a wider cross-section of South African society, perhaps based on the importance of common Christian teachings. Critics (e.g. Giuliana Lund 2003) have argued that Tutu forced public spectacles of forgiveness on victims of state-backed crimes – and on their relatives – in a fashion which underlined his distance from the real people under his sway. A fair appraisal would require a careful engagement with those whose lives were touched on through the TRC, having in mind that neither etic nor emic approaches will transcend the political divides that inform competing interpretations of Tutu's contributions as a demonstratively religious actor.

What is at stake is more than a consequence of the insights of academic theology. The grand, the existential, the God-centred touches on the religious factors which move the faithful, the doubting, the deeply committed religious population. In a practical sense, the field in which we seek to understand and engage with the work of religious peacebuilders requires a more grounded experience of the communities in which they work. An emic approach to this serves scholar and practitioner alike, capturing a range of strategies and strengths deployed in religious peacebuilding. By itself, an emic approach risks appearing to avoid hard political realities, or gaping social divides. The emic can, on the other hand, provide a check on sweeping etic generalisations.

Conclusions

The opportunity identified in this essay represents a challenge for practitioners and scholarly specialists alike. Peacebuilding may have a religious dimension in religiously engaged and diverse societies, and in fluidly religious-secular societies. It relies on quiet actions by very different stakeholders. Their motivation and the quality of their impact easily escapes public attention. The specialist literature on religion and peacebuilding currently captures snapshots of the distinctive added value that religious peacebuilders can bring. It has yet to examine this systematically from the perspective of those peacebuilding practitioners. Scholars and practitioners need to address faith in a fuller sense than the literature offers at present. The study of faith implies an interest in different types of knowledge, and in the limits of that knowledge. In religious traditions, those limits have been fertile sources of responses to challenge, to personal difficulty, to division at collective level, and to the need for sensitivity in engaging with conflict. In every generation, these sources of general wisdom are refreshed, because the circumstances demand this. Where in the 1990s the study of religious approaches to peacebuilding appeared to assume the solidity of religious institutions and leadership, regretting that governments ignored this, now governments are eager to explore the use of religious or faith-based actors to address problems which appear too large for the other tools available to policy-makers. Scholars and practitioners no longer have to think primarily about proving that religion matters; now they must also provide a fuller sense of the factors which make religious actors effective, which join them to other parts of their societies, and which allow for the complexity which engaged religious peacebuilders can be seen to grasp.

Bibliography

R. Scott Appleby, *Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999).

R. Scott Appleby, Atalia Omer, and David Little, eds, *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2015).

Francis Davis, 'Diplomatic Leadership Development after the "Weaponization of Everything": Approaching Religion or Belief as a Professional Competence', *The Review of Faith & International Affairs*, 20:4 (2022), 68-79, DOI: 10.1080/15570274.2022.2139506.

John Paul Lederach, *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies* (Washington D.C.: United States Institute of Peace, 1998).

Giuliana Lund, '"Healing the Nation": Medicolonial Discourse and the State of Emergency from Apartheid to Truth and Reconciliation', *Cultural Critique* 54 (2003) 88-119.

Russell T. McCutcheon, ed. *The Insider / Outsider Problem in the Study of Religion* (London: Cassell Academic, 1999).

Atalia Omer, 'Religious Peacebuilding: The Exotic, the Good, and the Theatrical', in R. Scott Appleby, Atalia Omer, and David Little, eds, *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2015) pp. 3-32.

David Smock, ed., *Religious Contributions to Peacemaking: When Religion Brings Peace, Not War* (Washington D.C.: United States Institute of Peace, 2006).

George R. Wilkes, 'Peace and Conflict in the Jewish Tradition', in Lee Marsden, ed., *Ashgate Research Companion on Religion and Conflict Resolution* (Farnham: Ashgate Press, 2012), pp. 49-66.

George R. Wilkes, 'Religion and Reconciliation: Power, practice and rejections of the truth and reconciliation project in South African and Bosnian contexts', in Henry Redwood et al, eds, *Reconciliation After War: Historical Perspectives on Transitional Justice* (London: Routledge, 2021) pp. 165-179.

GEORGE R. WILKES[2]

VERA, ZNANJE I SUMNJA U RELIGIOZNIM PRISTUPIMA IZGRADNJI MIRA

Rezime

Ovaj prilog se bavi nekim od načina na koje se vera, znanje i sumnja pojavljuju u religioznim pristupima izgradnji mira, što je vidljivo iz objektivizirajućih perspektiva autsajdera, kao i iz namerno subjektivnih insajderskih perspektiva. Autor ukazuje kako autsajderske, etičke perspektive rizikuju polarizaciju ljudi, kroz distancu koju pretpostavljaju do vere i znanja i kroz izazove sa kojima se suočavaju u pokušaju da procene sumnju pomoću etičkih alata. Sledeći odeljak rada ispituje kako insajderske, ili emične, perspektive obezbeđuju uvid materijalu koji podstiče pristup sukobima i izgradnji mira, a istovremeno omogućava naučniku da u prvi plan stavi poniznost, umerenost i zagrljaj drugog. Zbog ove emične dimenzije, pristupi veri, znanju i sumnji su ključni resursi za izgradnju mira iz konfliktne situacije. Ako ne obratimo dovoljno pažnje na emijske i etičke dimenzije, naučni rad o religiozno osetljivoj izgradnji mira može izgledati neubedljivo čitaocima koji imaju istančan osećaj za verske, društvene i političke uticaje na sukob.

Ključne reči: *izgradnja mira, religija, proces pomirenja, Bosna i Hercegovina, Izrael, Palestina*

2 Univerzitet u Edinburgu, Projekat Religion and Ethics in the Making of War and Peace, Škotska, Edinburg, Velika Britanija, grw1000@gmail.com

SLOBODA MARTINOVIĆ[1]

ZAŠTO SUMNJAM

„Kamen koji odbaciše zidari, taj posta kamen ugaoni?
Svaki koji padne na taj kamen, razbiće se, a na koga on padne, satrće ga“
(Matej 21: 44)

Sumnjam, Bogu sam se obratio kroz bespomoćnost a ne ljubav.
Sumnjam, zbog masakra dece u Beogradu i okolini.
Sumnjam, zbog Srebrenice, Jasenovca.
Sumnjam, zbog zlog društva u kojem živim.
Sumnjam, zbog bolesti moje supruge.
Sumnjam, zato što sam dugotrajno nezaposlena osoba iako imam kvalitetno obrazovanje.
Sumnjam, zato što sam vernik u pokušaju.
Sumnjam, zato što često kalkulišem u komunikaciji sa bogom.
Sumnjam, zato što psujem, mrzim.
Sumnjam, zato što osećam strah.
Sumnjam, zato što su mi posekli šumu na udutu.
Sumnjam, zato što su mi obrali orah, dunju, šljive.
Sumnjam, zato što mi ostade livada nepokošena.
Sumnjam, zato što se vrtim u začaranom krugu iz koga ne mogu da izađem.
Sumnjam, nemam druga, nemam komšiju, nemam druge rođake, nemam kuma.
Sumnjam. Iz sumnje počeo sam da prepoznajem božiju volju i ljubav.

1 Argument, Prijepolje-Subotica; slobodanmartinovic66@gmail.com

BIOGRAFIJE AUTORA TEKSTOVA I PRIREĐIVAČA

AVDIĆ, ŠEJLA

Rođena 1997. godine. Osnovne akademske studije završila na Filozofskom fakultetu u Sarajevu gde se trenutno nalazi na doktorskim studijama. Asistent na Odseku za filozofiju, Filozofskog fakulteta u Sarajevu. Sekretar i projektni asistent Filozofskog društva *Theoria*. Učestvovala na više regionalnih i međunarodnih naučnih simpozija. Do sada objavila dvanaest radova u naučnim časopisima u Bosni i Hercegovini i Srbiji. Učestvovala u organizaciji nekoliko regionalnih simpozijuma Filozofskog društva *Theoria* i pripremi naučnoistraživačkih projekata.

BEUK, SERGEJ

Rođen 1972. u Beogradu. Diplomirani pedagog, master protestantske teologije i master kulturologije. Objavio je šest grupnih i samostalnih zbirki poezije, poeziju i prozu je publikovao u najeminentnijim stručnim časopisima i dnevnim novinama. Takođe, objavio je više desetina stručnih radova iz domena religiologije i savremene teologije u zemlji i inostranstvu, kao i dve knjige iz domena teologije i filozofije religije, kao i jednu iz oblasti kulturologije. Radeći na mestu Programskog urednika Doma omladine Beograda, realizovao je i organizovao veliki broj stručnih i naučnih konferencija, okruglih stolova i tribina na teme iz oblasti teologije, filozofije, umetnosti i pedagogije. Predsednik je Upravnog odbora Centra za istraživanje religije i politike iz Beograda i Predsednik Anglikanskog teološkog instituta.

BLAGOJEVIĆ, MILENA

Rođena 1996. godine u Lazarevcu. Završila osnovne akademske studije socijalne politike i socijalnog rada na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Beogradu, aktuelno studentkinja master akademskih studija socijalnog rada na pomenutom fakultetu, ujedno dve godine zaredom saradnica-demonstratorkinja za socio-psihološku i socio-medicinsku užu naučnu oblast. Učesnica mnogobrojnih konferencija, simpozijuma i tribina, stipendistkinja The Global Campus South East Europe - ERMA programa. Stručno se usavršavala, obavljala praksu i volontirala u mnogobrojnim državnim ustanovama i organizacijama civilnog društva. Prošla kroz Osnovnu obuku za posrednike i predavala komunikacijske veštine i rešavanje konflikta u Međunarodnom centru za razvoj i obrazovanje. Trenutno angažovana u nevladinoj organizaciji „Izlazak“ kao saradnica u rehabilitaciji i resocijalizaciji, koordinatorka multidisciplinarnih timova i regionalnog projekta „Biram oporavak“.

BOGOMILOVA, NONKA

Doktor nauka, profesor na Institutu za proučavanje društva i znanja - *Institute for the Study of Societies and Knowledge* / Institutu za filozofiju i sociologiju Bugarske akademije nauka - *Institute for Philosophy and Sociology to the Bulgarian Academy of Sciences* (2010-2020). Honorarni predavač na Jugozapadnom univerzitetu - *South-Western University* (Blagoevgrad, Bugarska), glavni i odgovorni urednik akademskog časopisa Filozofske alternative - *Philosophical Alternatives* (2004-2012). Istraživačka interesovanja u oblasti filozofske antropologije sa posebnim osvrtom na religijske studije. Objavila je sledeće pojedinačne knjige: *Longing for the Absolute* (1994), *Religion – Spirit and*

Institution (1999), *Religion, Law and Politics in the Balkans in the End of the 20th Century and the Beginning of the 21st Century* (2005), *Vitality (Philosophical-anthropological Analysis)* (2006), *Religious Diversity in the Contemporary European Culture (Debates, Phenomenology, Social-anthropological Dimensions)* (2010), *Religion and Human Essence. Classical Ideas* (2010), *Religion in a Secular Context: Balkan Projections* (2015), *(Non)Human (Philosophical-literature Dimensions)* (2018), *Religion Today: Between Theos and Anthropos* (2018), *The Balkans: Marked Roads* (1991-2016) (2021). Neki od njenih radova objavljeni su u međunarodnim časopisima u Belgiji, Engleskoj, Nemačkoj, Italiji, Crnoj Gori, Severnoj Makedoniji, Poljskoj, Rusiji, Srbiji, Slovačkoj, Švajcarskoj, Ukrajini, SAD. Stručni je evaluator Evropske komisije (2012 -). Dobitnica je Nacionalne nagrade „Hristo G. Danov" za doprinos u oblasti humanističkih nauka (2021).

BUTIGAN, MILICA

Rođena u Plaškom, Hrvatska. Medicinski fakultet i specijalizaciju iz neuropsihijatrije završila u Beogradu. Radila kao psihijatar u bolnici „dr Laza Lazarević". Poseduje sertifikat iz postspecijalističkih studija „Grupna psihoterapija". Učestvovala na svetskom psihijatrijskom kongresu o šizofreniji u Stavangeru (Norveška) sa radom „Psihoterapija šizofrenije u grupi". Na simpozijumu posvećenom izbeglištvu, koji je održan u Londonu, izlagala je rad „Problemi izbeglica dolaskom u drugu sredinu". Volontirala kao psihijatar u Pravoslavnom pastirsko-savetodavnom centru.

ĆUMURA, LJILJANA

Doktorand na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Beogradu, Katedra za Socijalnu politiku i socijalni rad. Završila master studije Sociologije (2014-2015) i Sociologije u socijalnoj zaštiti (2015-2016) na Univerzitetu u Novom Sadu. Usavršavala se u nekoliko oblasti: metodologija istraživanja i participativno akciono istraživanje, metodika nastave društvenih nauka, interkulturalno učenje, upravljanje projektima, te omladinski rad i razvoj zajednice. Radi u organizaciji „Terraforming" u Novom Sadu, kao viša projektna menadžerka. Saradnica i članica brojnih organizacija i institucija, među kojima su Matica srpska, Srpsko sociološko društvo, Sociološko naučno društvo Srbije, Viktimološko društvo Srbije, Centar za empirijska istraživanja religije, Malteška sociološka asocijacija itd. Stipendistkinja OEBS i CircleU programa. Poseduje više od 20 godina iskustva u vladinom i nevladinom sektoru. Niz godina radila kao stručna saradnica u Pokrajinskoj Vladi AP Vojvodine. (Ko)autorka je i koordinatorka preko stotinu domaćih i međunarodnih programa, projekata i istraživanja. Uređuje nekoliko naučnih časopisa i bavi se novinarstvom, lekturom i izdavaštvom. Dobitnica je više od deset nagrada u oblasti društvenih i humanističkih nauka. Drži obuke i predavanja širom Evrope.

DAČIĆ, SNEŽANA

Rođena 1964. godine. Završila Filozofski fakultet u Beogradu – katedra za sociologiju i Učiteljski fakultet u Somboru. Magistarske studije „Upravljanje nastavnim procesom i razvojem kadrova" završila na Učiteljskom fakultetu u Beogradu odbranom magistarskog rada „Proces profesionalizacije nastavničkog zanimanja u oblasti osnovnog i srednjeg obrazovanja Republike Srbije". Sa uvođenjem verske nastave u obrazovni sistem Republike Srbije angažovana od strane Eparhije braničevske u grupi prvih nastavnika verske nastave. Sa prof.dr Zoricom Kuburić koautor priručnika za nastavnike „Metodike

verske nastave“ i „Metodika nastave sociologije“. Oblast interesovanja: sociologija obrazovanja, sociologija profesije. Tokom trideset godina rada u prosveti radila u različitim osnovnim i srednjim školama kao nastavnik i direktor škole. Živi u Paraćinu i radi u Gimnaziji i Tehnološkoj školi kao nastavnik sociologije. Supruga Miroljuba (doktor veterinarskih nauka). Majka Predraga (arhitekta) i Dušana (pravnik, kartograf).

DIMITRIJEVIĆ, ALEKSANDRA

Osnovne studije psihologije i master studije kliničke psihologije završila na Filozofskom fakultetu na Kosovu i Metohiji. Psihološko iskustvo sticala u radu sa decom koja imaju smetnje u razvoju. Radi kao psihoterapeut pod supervizijom. Član je Društva grupnih analitičara u Beogradu i svoje psihoterapeutsko iskustvo stiče u radu sa decom na Odeljenju adolescentne psihijatrije u bolnici „Dragiša Mišović“. Učesnik međunarodnih i nacionalnih kongresa, simpozijuma i vebinara. Autor predstavljenog rada pod nazivom „Otkrivanje transpersonalnog u različitim psihoanalitičkim konceptima“ na Svetskom simpozijumu za grupnu analizi u Beogradu 2023. godine.

ĐURČIK, IGOR

Rođen je 14.6.1978. godine u Staroj Pazovi. Osnovne studije teologije završio je u Beogradu, zatim je najpre stekao magistrat nauka Sociologije religije a nekoliko godina kasnije i drugi magistrat iz oblasti Aplikativne teologije. Nakon toga, 2009. godine, krunisao je svoje obrazovanje te stekao diplomu doktora teoloških nauka (oblast - pedagoška psihologija religije). Dugi niz godina bavi se prosvetnim radom u svojstvu profesora na nekoliko visokoškolskih ustanova u zemlji i inostranstvu. Dekan je na Teološkoj akademiji „Sveti Timotej“ u Novom Sadu, ujedno obavlja i službu biskupa Jugoistočne evropske dijeceze pri Anglikanskoj ortodoksnoj crkvi u Srbiji. Iz njegovog pera do sada je izašlo 19 publikacija u koje se ubrajaju i dva udžbenika, dok je istovremeno publikovao veliki broj stručnih i naučnih istraživanja i članaka. Kao istraživač, pomno prati savremene trendove na području religiologije u oblasti transkulturalne religiologije, sociologije i psihologije religije.

GODINA, BOJAN

Redovni predavač psihologije, praktične teologije i etike na Adventističkom Univerzitetu u Fridenzauu (Nemačka) i Seminaru Bogoslovije i pedagogije Bogenhofen (Austrija). Nakon studija teologije u Jugoslaviji (Maruševec) i Nemačkoj (Darmstadt, Giesen), studije društvenih bihejvioralnih nauka, kliničke psihologije i opšte psihoterapije u Frojdenštatu, Fridenzau (Nemačka) i doktorat na Univerzitetu u Hajdelbergu (Nemačka). Kasnije specijalizacija iz psihosomatike i obuke autonomije (prof. Grossarth, Heidelberg). Rad na projektima: Razvoj višestruko nagrađivanog projekta medijske prevencije: „Medienscout“ i „Naturecode“, „Pilot crkve relevantne za kulturu“. Od 2008. rukovodstvo Instituta za kulturno relevantnu komunikaciju i formiranje vrednosti (Universitet Friedensau). Glavne oblasti istraživanja: medijsko-subliminalna manipulacija, duboka religijska struktura, formiranje savesti, medijska etika, medijsko obrazovanje i medijska kompetencija, sistemska finalna inteligencija, opšta integrativna evangelizacija. Gostujuća predavanja na brojnim univerzitetima, institucijama i crkvama u Nemačkoj, evropskim zemljama i SAD.

GORDIĆ PETKOVIĆ, VLADISLAVA

Redovna profesorka engleske i američke književnosti na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu. Magistrirala je na prozi Rejmonda Karvera 1994, a doktorirala 1998. na temi „Priča i pripovedanje u kratkoj prozi Ernesta Hemingveja“. U zvanje redovnog profesora izabrana je 2008. U periodu 2009-2015 bila je šef Odseka za anglistiku Filozofskog fakulteta u Novom Sadu. Od 2016. do 2022. bila je koordinatorka Centra za rodne studije Univerziteta u Novom Sadu. Bila je gostujući profesor na Filološkom fakultetu u Beogradu (2002-2009). Predavanja po pozivu držala je u Ljubljani, Budimpešti, Pečuju i Ploeštiju. Objavila je monografske studije Sintaksa tišine: poetika Rejmonda Karvera (1995) i Hemingvej: poetika kratke priče (2000), zbirke naučnih studija i eseja: Korespondencija: tokovi i likovi postmoderne proze (2000), Na ženskom kontinentu (2007) i Mistika i mehanika (2010). Književne kritike i eseji sabrani su u knjigama Virtuelna književnost (2004), Virtuelna književnost 2: književnost, tehnologija, ideologija (2007), Književnost i svakodnevica (2007) i Formatiranje (2009). Članica je Udruženja književnih prevodilaca Srbije i PEN-a. U periodu od 2009. do 2012. godine bila je umetnička direktorka Beogradskog sajma knjiga. Za prevode proznih knjiga Entonija Berdžesa i Ernesta Hemingveja nagrađena je nagradom „Laza Kostić“ i nagradom Društva književnika Vojvodine. Za rukopis knjige Književnost i svakodnevica dobila je nagradu „Istok – Zapad“ i dobitnica je priznanja „Kapetan Miša Anastasijević“ za doprinos u oblasti književnosti, prevodilaštva i kulture 2019. Učestvovala je na velikom broju naučnih skupova u zemlji i inostranstvu.

GROSSARTH-MATICEK, RONALD FERDINAND

Akademik prof. Ronald Ferdinand Grossarth-Maticek (Dr.Med, Dr.Phil, Dr.Sci., Dr.h.c.) rođen je 1940. u Budimpešti. Diploma srednje škole 1960. u Somboru, Jugoslavija. U periodu 1969-1973 stipendista doktorskih studija Evangelisches Studienverk Villigst. Tokom 1973. dobio zvanje Dr.Phil. na Univerzitetu u Hajdelbergu na predmetu „Motivacione strukture, ideologije i faktori diferencijacije kod politički opredeljenih studenata“. Od 1973-1974. naučni radnik na Institutu za socijalnu medicinu Univerziteta u Hajdelbergu. U periodu 1973-1978: „Hajdelberška prospektivna studija“ sa istraživanjem 18.000 domaćinstava u Hajdelbergu; uključeno do 250 studentskih asistenata. Rukovodilac istraživačkog projekta „Društveno-naučna onkologija”, finansiranog od strane Nemačke istraživačke fondacije i Fondacije za obrazovanje i promociju invalida u Štutgartu (1975-1982). Rukovodilac međunarodnog istraživačkog programa „Prospektivna epidemiologija i preventivna bihejvioralna medicina“ u bliskoj saradnji sa londonskim psihologom prof. H.-J. Eisenck (1982-1990). Više od 30 zajedničkih naučnih međunarodnih publikacija. Godine 1991. stekao zvanje doktor medicinskih nauka na Medicinskom fakultetu Univerziteta u Beogradu na temu „Mogućnosti prevencije hroničnih bolesti na primeru karcinoma bronha i infarkta miokarda“. Direktor Instituta za preventivnu medicinu, političku, ekonomsku i zdravstvenu psihologiju u Hajdelbergu (1990-2006). Od 1997. član Srpske akademije nauka. Od 2007. direktor ECPD međuvladinog programa za multidisciplinarne studije.

HALILOVIĆ, AMRA

Teolog i master profesor jezika i književnosti. Rođena je 1990. godine u Sarajevu. Nakon završene gimnazije odlazi u Iran gde završava magistarske studije o islamskoj

jurisprudenciji, na renomiranom Univerzitetu „Al Mustafa“. Tokom boravka u Iranu pohađala je i dodatni kurs za profesore persijskog jezika na istom univerzitetu. Nakon povratka iz Irana završila je master studije i na Filološkom fakultetu Univerziteta u Beogradu, na Katedri za orijentalistiku, gde je s najvišom ocenom odbranila master rad pod naslovom „Savremena persijska poezija u delima Nime Jušiđa i njegovih sledbenika“ i gde nastavlja svoje doktorske studije. Piše i objavljuje na srpskom i persijskom jeziku. Do sada je objavila nekolicinu naučnih radova u različitim nacionalnim i međunarodnim naučnim časopisima. U prethodnom periodu, objavljeni su i njeni mnogobrojni analitički tekstovi na raznim međunarodnim portalima, kao i knjiga „Na krilima feniksa“ 2019. godine u Beogradu.

HRNJAKOVIĆ, TEODORA

Rođena 1994. godine u Novom Sadu. Završila osnovne akademske studije socijalne politike i socijalnog rada na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Beogradu, aktuelno studentkinja druge godine doktorskih akademskih studija na pomenutom fakultetu. Tokom dosadašnjeg akademskog i profesionalnog razvoja učestvovala je na brojnim seminarima, konferencijama i obukama, a interesovanje joj je posebno usmereno na održanje porodičnih sistema i socijalni rad sa starijima. Stekla je međunarodno iskustvo kroz studentsku razmenu na Univerzitetu u Helsinkiju i dobitnica je stipendije za magistarske studije na Univerzitetu u Moskvi. Do sada je napisala nekoliko radova inspirisana uslugom Povremeni porodični smeštaj. Članica je organizacionog odbora Gerontološkog društva Srbije i posebno se zalaže za razvoj gerontološke misli i prakse u Srbiji.

IGRUTINOVIĆ, DANICA

Rođena 1982. godine. U svom radu bavi se presekom religije, politike, seksualnosti i roda, kako u kontekstu analize književnosti, tako i u kontekstu analize medijskog diskursa. Stekavši akademska zvanja i u oblasti književnosti i u oblasti interdisciplinarnih studija religije, u ovim poljima aktivno objavljuje radove i učestvuje u naučnim konferencijama. Radi u zvanju docentkinje na Fakultetu za medije i komunikacije u Beogradu.

JANKOVIĆ, SVETLANA

Magistar nauka iz oblasti odbrane, bezbednosti i zaštite, potpukovnica u penziji. Doktorandkinja Fakulteta za inženjerski menadžment u Beogradu. Autorka je preko 50 naučnih članaka i dva rada monografske prirode samostalno i u koautorstvu. Dobitnica Nagrade Anđelka Milić za 2018. Pri misiji OEBS-a u Srbiji radila je u Koordinacionom telu za rodnu ravnopravnost Vlade Republike Srbije kao konsultant za rod i bezbednost (2018, 2019). Dva puta (2010-2015, 2016-2020) je bila članica radnog tima Vlade Republike Srbije za izradu Nacionalnog akcionog plana za implementaciju Rezolucije „Žene, mir, bezbednost“ 1325 SB UN; članica posebne radne grupe Vlade za izradu Srategije za rodnu ravnopravnost 2021-2030. i Akcionog plana za primenu Strategije 2021-2023. Bila je asistent na predmetu „Bezbednost i zaštita“ na Univerzitetu odbrane, trener za predmet „Liderstvo“, od 2017. gostujuća predavačica na Studijama roda na Fakultetu političkih nauka na smeru Međunarodna bezbednost i rod. Sada je aktivistkinja Fonda socijaldemokratske inicijative Beograd i saradnica Beogradskog centra za bezbednosnu politiku, Mreže OCD – Žene, mir, bezbednost u Republici Srbiji, Centra za nenasilnu akciju Beograd-Sarajevo i Global analitike iz Sarajeva; predsednica Centra za podsticanje dijaloga

i tolerancije Čačak i članica UO Crvenog krsta Čačak. Stipendistkinja programa *Women Peace Security* vašingtonske organizacije *Vital Voice*, 2021/2022. Posebno fokusirana na probleme rodne ravnopravnosti u oružanim snagama, položaj žena u vojsci, agendu Žene mir bezbednost, uticaj feminističke teorije i aktivizma na promene javnih politika u svetu i Srbiji, pitanja inkluzivne bezbednosti, rodnih aspekata prirodnih katastrofa, digitalne bezbednosti, migracija, diskriminacije žena itd.

JOVANOVIĆ, BOJAN

Rođen 1950. godine u Nišu. Diplomirao je, magistrirao i doktorirao etnologiju na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Radeći u Balkanološkom institutu SANU, stekao je zvanje naučnog savetnika. Javni nastupi i tekstovi u svim važnijim listovima i časopisima obeležavaju njegovo višedecenijsko prisustvo u našoj kulturi. Učestvovao je u brojnim razgovorima povodom knjiga, tematskih tribina i održao više predavanja u našim najznačajnijim institucijama, a kritičke tekstove, komentare i kolumne objavljivao je u najuglednijim domaćim listovima i nedeljnicima. Glavne teme Jovanovićevog naučnog interesovanja su: tradicionalna duhovna kultura Srba i balkanskih Slovena, pagansko nasleđe, magijska praksa, predstave o smrti, etnopsihologija, teorija obreda, urbana antropologija, antropološko proučavanje zla, istraživanje snova i prevrednovanje dosadašnjeg etnološkog i antropološkog nasleđa. Rezultati njegovih istraživanja ugrađeni su u pristupe savremenih naučnih proučavanja. Osim naučne, Jovanović se bavi i književnom i filmskom aktivnošću, objavivši dvanaest zbirki poezije i snimivši preko četrdeset alternativnih filmova. Zastupljen je u više antologija. Pokrenuo je i uređivao edicije „Otkrivanja“, „Treći milenijum“, „Duša i kultura“ i „Slovenska riznica“. Bio je član redakcija *Književnog lista* i časopisa *Gradina, Kultura i Istočnik*. Redaktor je *Srpske enciklopedije* za oblast etnologije i antropologije.

JOVANOVIĆ, MILOŠ

Rođen 1977. godine. Docent na Departmanu za sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Nišu i istraživač u Centru za empirijske studije kulture Jugoistočne Evrope. Istraživačka interesovanja: simboličke borbe, sociološko proučavanje zdravog razuma i doksičkog znanja, neheteroseksualnost i religija, neformalnost u jugoistočnoj Evropi. Teorijska interesovanja: društveni konstruktivizam, i interpretativne sociologije. Objavljene knjige: *Identitet, religioznost, seksualnost: problem identiteta religioznih LGBT osoba u Srbiji* (2016) i *Simbolički sukobi oko pričešća u Srbiji tokom pandemije* (2022). Priredio svesku časopisa za društvene nauke *Teme* posvećenu sociologiji queer identiteta (2009) i zbornik radova: *Mogućnosti i dometi socijalnog učenja Pravoslavlja i Pravoslavne Crkve* (u saradnji sa Dragoljubom B. Đorđevićem, 2010). Urednik je časopisa *Godišnjak za sociologiju*.

JOVANOVIĆ, VUK

Rođen 1980. u Beogradu. Tokom 1999. završio beogradsku Filološku gimnaziju, smer klasičnih jezika. Na Bogoslovskom fakultetu SPC diplomirao 2008 (diplomski rad Hrišćanstvo i ljudska prava), a 2016. postao MA religiolog, završivši master program Rektorata UB Religija u društvu, kulturi i evropskim integracijama (tema master rada: Komunikološki aspekti uvođenja u tajnu: Mistagogija Svetog Nikole Kavasile). Od 2009. član Medijskog tima AEM. Radi kao veroučitelj u Trinaestoj beogradskoj gimnaziji. Učestvovao

je u izradi novog Nastavnog plana i programa za pravoslavnu versku nastavu. Autor je udžbenika Pravoslavni katihizis za sedmi razred. Autor je koncepta i član organizacione grupe Smotre teološkog stvaralaštva srednjoškolaca Sedmica bogoslovlja, posebno zadužen za organizovanje i žiriranje Smotre besedništva, jednog od događaja u okviru Sedmice (2018). Tokom 2019. kao član radne grupe ZUOV-a učestvuje u osmišljavanju izbornog programa Religije i civilizacije. Član je Odbora za versku nastavu AEM i koordinator rada Strukovnog aktiva veroučitelja beogradskih osnovnih škola. Oženjen, otac troje dece.

JOKSIMOVIĆ, SNEŽANA

Psiholog, radila kao istraživač u Institutu društvenih nauka u Beogradu, bila je profesor u Višoj školi za socijalne radnike u Beogradu, kao i naučni savetnik u Institutu za pedagoška istraživanja u Beogradu. Oblasti profesionalnog interesovanja su socijalizacija, stavovi, vrednosti, interesovanja i slobodno vreme mladih, altruizam adolescenata, grupe vršnjaka i prijateljstva mladih, vaspitanje za demokratiju. Rukovodila je većim brojem naučno-istraživačkih projekata u oblasti socijalizacije i vrednosnih orijentacija mladih. Učestvovala je u međunarodnim projektima za pružanje psihosocijalne podrške. Bila je urednik časopisa Zbornik Instituta za pedagoška istraživanja. Priredila je knjige iz oblasti altruizma, verske nastave i vaspitanja za demokratiju. Objavila je veliki broj članaka u časopisima i poglavlja u knjigama. Autor je knjiga „Omladinske prijateljske grupe“ (1971) i „Mladi u društvu vršnjaka“ (1986); koautor knjiga „Psihološke osnove čovekoljublja“ (1990) i „Verska nastava i građansko vaspitanje u školama u Srbiji“ (2003). Saradnik je Centra za empirijska istraživanja religije.

KOJIĆ, JULIJANA

Teološko obrazovanje stekla na Bogoslovskom fakultetu u Beogradu, St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary i Union Theological Seminary u Njujorku. Titulu magistra teologije dobila je 2002. godine. Na Menhetnu je vodila nedenominacijsku hrišćansku zajednicu CityLights, a od povratka u Beograd 2013. godine predaje u školi English Immersion. Bavi se pisanjem, prevođenjem i obrazovanjem dece i odraslih. Njena interesovanja uključuju pitanja kulture, jezika, duhovnosti i filosofije sa posebnim naglaskom na njihov odnos prema feminizmu.

KUBURIĆ, ZORICA

Rođena 1954. godine u Kruševcu. Studirala je psihologiju na Filozofskom fakultetu u Beogradu, pedagogiju i psihologiju na Filozofskom fakultetu u Sarajevu. Diplomirala je s temom *Efekti ranog učenja u razvoju ličnosti*. Magistrirala je iz oblasti socijalne psihijatrije na Medicinskom fakultetu u Zagrebu s temom *Odnos između prihvaćenosti djece u obitelji i psihijatrijskih problema u adolescentnoj dobi* i stekla zvanje magistra medicinskih znanosti. Doktorsku disertaciju odbranila je na Filozofskom fakultetu u Beogradu s temom *Slika o sebi adolescenata u protestantskoj porodici*. Na Institutu za mentalno zdravlje u Beogradu završila je četvorogodišnju edukaciju iz sistemske porodične terapije. Zorica Kuburić je redovni profesor na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu, radila je na predmetima Sociologija religije i Metodika nastave sociologije i filozofije. Predsednik je Centra za empirijska istraživanja religije i glavni i odgovorni urednik časopisa *Religija i tolerancija*. Objavila je više od 300 naučnih radova, autor je odrednica o Srbiji i Crnoj Gori u Svetskoj enciklopediji religijske prakse. Neki od naslova objavljenih

knjiga su: *Porodica i psihičko zdravlje dece* (1994; 1999; 2001; 2009)*; Religija, porodica i mladi* (1996; 2008)*; Vera i sloboda; Verske zajednice u Jugoslaviji* (1999; 2001)*; Verske zajednice u Srbiji i verska distanca (2010); Filozofija teologije i univerzalne vrednosti (2018)*; *Religija i psihičko zdravlje vernika (2021); Negovani gen, efekti ranog učenja na razvoj ličnosti (2022).* U koautorstvu sa Snežanom Dačić napisala je knjige: *Metodika verske nastave* (2004) i *Metodika nastave sociologije* (2017). U braku je 45 godina. Ima dvoje dece i troje unučadi.

KUBURIĆ ZOTOVA, ANA

Rođena u Sarajevu 1984. godine. Doktorirala je na katedri za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Master i dodiplomske studije filozofije završila je na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu. Dodatnim obrazovanjem kvalifikovala se za poslove izvođenja i analize kvalitativnih i kvantitativnih istraživanja društvenih nauka. Stručnu praksu na poziciji mlađeg analitičara za istraživanja Balkana imala je u Galupovoj Organizaciji za Evropu u Belgiji. Dugi niz godina radila je kao statistički analitičar Centra za empirijska istraživanja religije (CEIR), Novi Sad - Sarajevo. Autor je radova iz oblasti filozofije i koautorskih istraživačkih radova iz sociologije i psihologije zasnovanih na rezultatima empirijskih istraživanja. Oblasti istraživanja: filozofija jezika, epistemologija, filozofija duha, psihologija, i filozofija obrazovanja.

LAPČEVIĆ, STEVO

Rođen 1985. godine. Doktorand na Fakultetu političkih nauka, politikološko odeljenje. Trenutno zaposlen u Muzeju Srema gde se bavi istraživanjem političke istorije Sremske Mitrovice sa naglaskom na međuratni period. Do dolaska u Muzej Srema radio u „Sremskim novinama“, za šta je dobio dve diplome međunarodnog festivala reportaže „Interfer“. Bavi se humanitarnim radom, pa je 2014. i 2018. dobio dve velike godišnje nagrade Udruženja novinara Srbije „Đoko Vještica“ za novinarsku humanost i angažovano pisanje. Učestvovao u velikom broju kulturnih dešavanja širom Srema i bio inicijator istih. Po ideološkom usmerenju je pravoslavni anarhista i nastoji da svakodnevnu životnu praksu u potpunosti uskladi sa sistemom vrednosti na kojem gradi sopstveni odnos prema svetu.

MARTINOVIĆ, SLOBODAN

Rođen 1966. godine. Diplomirani inženjer agronomije. Završio akademske master studije iz oblasti političke analitike i menadžmenta. Medijator. Predsednik Centra za istraživanje u politici „Argument“, Prijepolje (https://www.bitovik.org.rs/blog/). Neki od realizovanih projekata: *Demetropolizacija kulture*; *Okvirna konvencija za zaštitu nacionalnih manjina i mogućnosti za NVO*; *Multikonfesionalnost Prijepolja, bogatstvo razlika*; *Međuetnička tolerancija i saradnja građana i lokalne vlasti*; *Promocija institucije ombudsmana u multietničkim opštinama Prijepolje, Nova Varoš, Priboj, Sjenica, Tutin i Novi Pazar*; *Razvoj lokalne demokratije u Sandžaku*; *Poboljšanje dobre vladavine razvoj civilnog društva u jugozapadnoj Srbiji*; *Istraživačka zainteresovanost za upravljanje migracijama u jugozapadnoj Srbiji*; *Srbija u EU, Šta od toga imam Ja, Šta od toga ima Prijepolje*; *Razvoj lokalne demokratije u pograničnim regionima Srbije* (pilot projekat opština Prijepolje); *Saradnja briše granice* - IPA projekat; *Istraživanje etničke distance u jugozapadnom delu Srbije*; *Država–religija-modernost*...

MARTIN MATYK

Rođen 1983. godine u Kladnu, Češka. Magistrirao je 2010. godine iz oblasti nauke o sportu, sportske medicine i psihologije na Univerzitetu u Frankfurtu i doktorirao sportske nauke na Univerzitetu u Vircburgu 2018. godine. Sportski naučnik i lični trener, sa više od 20 godina iskustva i rada. U svom radu posvećuje se kvalitativnim aspektima treniranja, treninga i vežbanja kretanja. Na konceptualnom nivou polazi od interdisciplinarnog shvatanja u oblasti biopsihosocijalnog zdravlja. Bivši brzi klizač, vicešampion Evrope u sprintu na 500 metara, pobednik Svetskog kupa u polumaratonu. Promoviše holistički pristup i način života. Više na: https://www.matyk.de

MILIĆ, JASMIN

Rođen 28. decembra 1969. u Bijeljini, Bosna i Hercegovina. Studirao teologiju u Osijeku na Evanđeoskom teološkom fakultetu, u Beču na Evanđeoskom biblijskom institutu te na Protestantskom teološkom fakultetu u Novom Sadu. Na Evanđeoskom teološkom fakultetu u Osijeku diplomirao je 1994. godine, te obranio magistarski rad (Cum Laude) 1997. godine na temu: Povijesno-teološka analiza liturgije s kritičkim osvrtom na bogoštovnu praksu slobodnih evanđeoskih crkava u Republici Hrvatskoj. Od 1993. do 1998. godine uređivao je Hrišćanski radio program „Izvori vjere“, te predavao i vodio izvanredni studij na Evanđeoskom teološkom fakultetu u Osijeku. Utemeljitelj je Protestantskog teološkog učilišta „Mihael Starin“ sa sjedištem u Osijeku. Od 2013. do 2014. godine voditelj je izvanrednog studija teologije te predavač pri Visokom evanđeoskom teološkom učilištu u Osijeku. Do sada je objavio jedanaest knjiga: *Reformirana župa u Tordincima (prošlost i sadašnjost), Tko je bio Jean Calvin, Povijesno-pravni razvoj reformiranih crkvenih općina u Hrvatskoj, Protestantska reformirana kršćanska crkva u Republici Hrvatskoj (prikaz ustrojstva, vjerovanja i djelovanja), Kalvinizam u Hrvata, Kalvinski kanoni iz Kneževih Vinograda, Povijesni pregled liturgije, Kalvinizam na optuženičkoj klupi zbirku pjesama Ljubav si ti, Blagoslovljeno kraljevstvo njegovo* te *Povijest reformirane crkve u Hrvatskoj*. Također je objavio na desetine naučnih i stručnih članaka objavljenih u domaćim i stranim časopisima.

MRŠEVIĆ, ZORICA

Naučna savetnica Instituta društvenih nauka u Beogradu u penziji i profesorka Studija roda na Fakultetu za evropske pravno političke studije. Na Pravnom fakultetu Univerziteta u Beogradu doktorirala (1986). Kao savetnica za rodna pitanja u Misiji OEBS-a u Srbiji radila je od 2001. do 2008. godine. Od 2008. do 2010. godine bila je zamenica republičkog ombudsmana za rodnu ravnopravnost i prava osoba sa invaliditetom. Predavala je i Teoriju nasilja i ženska ljudska prava na Centralnoevropskom univerzitetu u Budimpešti (2002-2005) i isti predmet na Rosa Maireder koledžu u Beču, Komparativnu feminističku jurisprudenciju na Pravnom fakultetu Pravnog fakulteta Univerziteta u Ajovi 1996/97. Godine 2021. bila je angažovana u ekspertskoj grupi za izradu Zakona o rodnoj ravnopravnosti (za Vladu Srbije). Takođe je, iste godine, bila angažovana na sprovođenju istraživanja Stepen socijalne uključenosti LGBTI osoba za organizaciju Geten iz Beograda. Autorka je preko 20 monografija i preko 400 naučnih radova iz oblasti rodne ravnopravnosti, ljudskih prava, teorije nasilja i kriminologije. Više informacija na www.zoricamrsevic.in.rs i http://en.wikipedia.org/wiki/Zorica_Mrsevic.

PAVLICA, DRAŽEN

Sociolog, rođen u Dubrovniku 1971, živi u Zemunu. Diplomirao i doktorirao na beogradskom Filozofskom fakultetu, grupa za sociologiju. Autor knjiga *Odsutni Bog* i *Samočežnja hrišćanstva.*

PAPO, ELIEZER

Dr Papo je zaposlen kao redovni profesor na Katedri za hebrejsku književnost na Univerzitetu Ben-Gurion u Negevu, Izrael. Predsednik je Centra za ladino kulturu Moše David Gaon pri Univerzitetu Ben-Gurion. Glavni je urednik časopisa za sefardske studije *El Prezente*. Predsednik Društva za sefardske studije *Sefarad*. Predstavnik Izraelske akademije u Nacionalnom Savetu za ladino kulturu, gde je i član Izvršnog odbora. Naučni savetnik Centra za jevrejske studije Univerziteta u Vašingtonu, saradnik Centra za studije jevrejske umetnosti i kulture Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i gostujući predavač Centra za jevrejske studije na Univerzitetu Stenford. Član Španske kraljevske akademije (Académico correspondiente de la Real Academia). Njegova knjiga „And Thou Shall Jest with Your Son: Judeo-Spanish Parodies on the Passover Haggadah“, dobila je prestižnu *Ben-Tzvi* nagradu. Dr Papo je objavio oko 50 naučnih radova, na 10 različitih jezika, o različitim aspektima sefardske kulture i književnosti, kao i pet beletrističkih dela – jedno na ladinu i četiri na srpskom. Organizator je i učesnik brojnih naučnih konferencija.

PLAVŠIĆ, NENAD D.

Rođen 1982. godine. Završio je bogosloviju „Sveti Arsenije Sremac“ u Sremskim Karlovcima. Diplomirao je na Pravoslavnom bogoslovskom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Doktorand je na Pravoslavnom bogoslovskom fakultetu u Beogradu od 2020. godine. Objavljivao je naučne radove u časopisima *Teološki pogledi, Religija i tolerancija* i *Crkvene studije*. Od 2008. godine predaje veronauku u školama u Subotici i okolini. Živi na Paliću.

POPOVIĆ, SAŠA

Rođen je 30. marta 1966. godine u Beranama, Crna Gora. Završio je Ekonomski fakultet u Podgorici (1991). Magistrirao je na Ekonomskom fakultetu Univerziteta u Beogradu (1996), na temu „Matematičko-statistički modeli analize berzanskih transakcija“. Zvanje doktora nauka stekao je na Univerzitetu Crne Gore (1999), naziv disertacije: „Portfolio analiza - kvantitativni aspekti investiranja u hartije od vrijednosti“. Od 1992. godine stalno je zaposlen na Ekonomskom fakultetu Univerziteta Crne Gore. Predaje Finansijski menadžment, Portfolio menadžment i Analizu berzanskog poslovanja, Korporativne finansije. Dobitnik je nekoliko stipendija, od kojih i prestižne *Fulbright* stipendije (Columbia University, New York, 2001-2002). Sarađivao je sa značajnim institucijama, među kojima su: Cohig&Associates, Denver, CO, USA (1995) i Lazard Asset Management, New York, NY, USA (2002). Vanredni je član Svetske akademije nauka i umetnosti (WAAS). Bio je predsednik Saveza ekonomista Crne Gore u dva mandata. Bavi se fotografijom, mnogo čita, a ponekad uzme gitaru.

PRODIĆ, SLOBODAN

Rođen 1968. godine u Novom Sadu. Diplomirao na Bogoslovskom fakultetu Srpske Pravoslavne Crkve u Beogradu. Zvanje magistra istorijskih nauka stekao na Filo-

zofskom fakultetu Univerziteta u Istočnom Sarajevu, a zvanje doktora teologije na Bogoslovskom fakultetu Univerziteta u Prešovu (Republika Slovačka). Zvanje naučnog saradnika ostvario na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu. Predaje na Fakultetu za evropske pravno-političke studije u Beogradu. Autor je većeg broja monografskih publikacija, naučnih radova i prevoda svetootačke i bogoslovske literature (delimičan spisak objavljenih naslova (njih oko 250) dostupan je na COBISS Republike Srbije i Republike Srpske). Bavi se prevođenjem istorijskih izvora sa staroslovenskog i crkvenoslovenskog jezika kao na primer, „Sarajevski prepis Zakonopravila svetog Save Srpskog", „Nikodimov tipik iz 1319. godine"... Pored naučno-nastavnog rada uspešno se bavi slikarstvom.

RUPPERT, FRANZ

Rođen 1957. godine kao najstariji od petoro braće i sestara u Langensalahu/Bavarska (Langensallach/Bayern). Završio gimnaziju „Gabrieli" (Gabrieli-Gymnasium) u Ajhštetu (Eichstätt) 1976. godine. Od 1976. godine studirao psihologiju na Univerzitetu Ludvig Maksimilijan (Ludwigs-Maximilians-Universität) u Minhenu i diplomirao 1982. godine. Doktorirao na Tehničkom univerzitetu u Minhenu (Technische Universität München) kod Karla Grafa Hojosa (Carl Graf Hoyos) na Katedri za psihologiju i stekao zvanje dr fil (Dr. phil) 1985. godine. Godine 1992. imenovan za profesora psihologije na Katoličkom univerzitetu primenjenih nauka (Katholischen Stiftungshochschule München) u Minhenu. Od tada drži predavanja i seminare budućim socijalnim radnicima i dečjim vaspitačima. U braku sa Julianom fon Krauze (Juliane von Krause) od 1998. godine. Godine 1999. Bavarsko državno ministarstvo za rad i socijalna pitanja (Bayerisches Staatsministerium für Arbeit und Sozialordnung) dodelilo mu je aprobaciju kao psihološki psihoterapeut za dubinsku psihološku psihoterapiju. Svoju obuku kao psihoterapeut završio je na Minhenskoj Akademiji za psihoanalizu (Münchner Akademie für Psychoanalyse) i na Psihosomatskoj klinici u Bad Grenenbahu (Psychosomatische Klinik Bad Grönenbach). Od 2000. godine psihotraumatologija je postala glavni sadržaj njegovog nastavnog i istraživačkog rada. Ide ruku pod ruku sa razvojem inovativne metode traumaterapije za grupne i individualne postavke. Niz ličnih životnih iskustava predstavio je u svojim knjigama „Ko sam Ja u traumatizovanom društvu" („Wer bin Ich in einer traumatisierten Gesellschaft") i „Ljubav, želja & trauma" („Liebe, Lust & Trauma").

SANTRAČ, ALEKSANDAR

Rođen 1972. godine. Profesor filozofije, etike i religije. Doktorske studije iz Postmodernizma Bodrijara završio na Filozofskom fakultetu u Beogradu, dok je doktorske studije iz Dogmatske teologije ekumenskog pogleda na Sv. Pismo završio na North-West univerzitetu u Južnoj Africi. Trenutno radi na doktorskoj disertaciji iz visokog obrazovanja (etika afirmativne akcije) na univerzitetu Notr Dam u državi Merilend, SAD. Profesor extraordinarius za istraživanje dogmatike, religije i filozofije na North-West univerzitetu Južna Afrika i profesor etike i filozofije na Mount St. Mary univerzitetu u Merilend državi, SAD. Autor sedam knjiga iz oblasti religije, filozofije religije i etike kao i mnoštva članaka iz navedenih oblasti. Član je mnogih svetskih akademskih društava i aktivni promoter javnog dobra kroz recnik religije i filozofije. Pastor Hrišćanske Adventističke Crkve u državi Merilend, SAD.

STANKOVIĆ, OGNJEN

Rođen 1994. u Nišu. Master komunikolog. Osnovne i master akademske studije završio na Filozofskom fakultetu u Nišu (Departman za komuniciranje i odnose s javnošću). Masterirao na temi „Nikomahova etika i savremeni čovek mase“. Tokom osnovnih studija, kao koautor, objavio je priručnik o sufinansiranju medija, koji je podržao i OEBS, a predstavljen je kao međunarodni projekat u Media Centru u Nišu. Nakon školovanja u Nišu, školovanje je nastavio u Beogradu u vidu psiholoških aktivnosti i polaganja ispita na Fakultetu za medije i komunikaciju (uvod u psihologiju). Član je Društva grupnih analitičara Srbije, radi kao psihoterapeut pod supervizijom. Objavio je više naučnih radova i učestvovao na međunarodnim skupovima. Takođe, predstavio je par zbirki u kome su objavljene pesme (poezija).

STEPANOVIĆ, VANJA

Rođena 1972. godine u Beogradu, gde je završila osnovnu školu, Matematičku gimnaziju, kao i osnovne i magistarske studije na Matematičkom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Doktorat iz matematičkih nauka stekla je 2012. godine na Prirodno matematičkom fakultetu Univerziteta u Novom Sadu. Docent je na Poljoprivrednom fakultetu Univerziteta u Beogradu, gde radi 28 godina. Nastavlja tradiciju nekadašnjih naučnika i mislilaca koji su se pored matematike bavili i drugim oblastima saznanja (religijom, filozofijom i sl.). Preko 19 godina bavi se biblijskim istraživanjima na originalnim jezicima na kojima je pisana Biblija: hebrejskom i grčkom. Pravnim aspektima Biblije bavi se od 2004. godine, a istraživanjem pravne nauke od 2003. godine. Osim više radova iz oblasti matematičkih nauka (od kojih su 5 na SCI listi) i zbirke zadataka, autor je i više radova iz oblasti društveno-humanističkih nauka. Učestvovala je u objavljivanju petnaestak izdanja iz te oblasti, dela prevedenih sa engleskog jezika. Bavi se i edukativnim radom u toj oblasti. Učesnica je 6 međunarodnih naučnih konferencija CEIR. Instruktor je zdravlja i organizator više kampova zdravlja i zdravstvenih predavanja.

STEPANOVIĆ, ŽELJKO

Rođen 1969. godine u Podgorici, diplomirao je na Pravnom fakultetu Univerziteta u Beogradu, zvanje diplomirani pravnik. Autor je najboljeg rada iz rimskog prava „Suđenje Isusu – pravni aspekti“ na Konkursu Pravnog fakulteta Univerziteta u Beogradu 2004. godine, objavljenog u naučnom časopisu za istraživanje prošlosti „Hereticus“ 2005. godine, u izdanju Centra za unapređivanje pravnih studija iz Beograda. Autor je knjige „Suđenje Isusu-pravni aspekti“ u izdanju Pravnog fakulteta Univerziteta u Beogradu (tri izdanja). Autor je radova iz oblasti Rimskog prava/pravne istorije, Ustavnog prava, Ljudskih prava, Porodičnog prava, Ekološkog prava i Međunarodnih odnosa. Izdavač je i saradnik više izdavačkih kuća, učestvovao je u objavljivanju petnaestak knjiga iz društveno-humanističkih nauka i bavi se edukativnim radom u toj oblasti. Učesnik je 6 međunarodnih naučnih konferencija CEIR, Novi Sad. Instruktor je zdravlja i organizator više kampova zdravlja i predavanja iz te oblasti.

STOJANOVIĆ, MAJA

Rođena 1983. godine u Kovinu. Osnovnu školu „Miša Stojković“ završila u Gaju, a Gimnaziju „Branko Radičević“ u Kovinu. Diplomirala na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu 2016. na Katedri za srpsku književnost i jezik. Volontirala u organizaciji

„Adra“ sa romskom decom, član kluba „Život i zdravlje“, edukator tehnika za prevazilaženje stresa, drži obuke nenasilne komunikacije u vrtićima.

STOJANOVIĆ, DANIEL DRAGAN

Rođen u Nišu, gde je proveo 20 godina svog života. Posle odsluženog vojnog roka u Bosni, i studija u Hrvatskoj, odlazi u Francusku na dalje školovanje. Posle doktorskog programa Starozavetnih spisa, gde je radio na knjizi proroka Jeremije, u Strasbourgu se usmerio ka magistratu iz filozofije vaspitanja i muzikologije. Posle rada u Švajcarskoj (4 godina), Francuskoj (21 godinu), Austriji (3 godina), Sjedinjenim Američkim državama (5 godina) i Kanadi (13 godina), odlazi u Jerusalim, Izrael sa suprugom Slavicom, gde se nalazi od 2019. godine. Njihova deca, Sonja i David, žive u Sjedinjenim Američkim Državama. Tokom čitavog svog rada, promovisao je osmišljen život koji nastaje kada je celo naše biće, duh, duša, i telo, usmereno ka plemenitim vrednostima i kada čovek može proći kroz ovaj svet čineći dobro.

ŠUŠNJIĆ, ĐURO

Rođen je u ličkom selu Rudopolje 1934. godine. Posle Drugog svetskog rata doseljava se u Novo Selo kod Vinkovaca, gde je završio gimnaziju (1954). U Zagrebu je diplomirao na studijskoj grupi Filozofija i ruski jezik (1959). Doktorirao je na Katedri za sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu s temom „Pojam zakona u sociologiji“ (1965). U zvanje naučnog saradnika Instituta društvenih nauka izabran je u martu 1971. godine, a za vanrednog profesora Filozofskog fakulteta Univerziteta u Nišu izabran je u oktobra 1971. godine. Krajem 1977. godine gubi posao zbog političke nepodobnosti, posle čega odlazi u Zagreb gde radi kao naučni savetnik Instituta za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu. Za redovnog profesora na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zadru izabran je 1979. godine, gde je radio deset godina kao gostujući profesor. Godine 1989. dolazi u Novi Sad gde biva izabran ponovo za redovnog profesora, a nedugo potom, 1993. godine vraća se na Odeljenje za sociologiju Filozofskg fakulteta Univerziteta u Beogradu gde ostaje do penzije. Bogato radno iskustvo na brojnim univerzitetima i studijskim nivoima obogatilo je studente idejama kojima se zalaže za univerzalne vrednosti i dostojanstvo svake ličnosti bilo kog verskog, nacionalnog i rasnog pripadanja. Od objavljenih knjiga izdvajamo: *Otpori kritičkom mišljenju; Kritika sociološkog metoda; Ribari ljudskih duša; Cvetovi i tla; Znati i verovati; Dijalog i tolerancija; Religija I i II; Drama razumevanja; Žetva značenja; Nedovršen razgovor; Ogledi o skrivenoj strani stvari; Teorije kulture; Metodologija; Sjaj odlomka; Sećanje i zaboravljanje; Metode i pismo.*

TODORIĆ, GORDANA

Istraživač saradnik Centra Moše David Gaon, Univerziteta Ben Gurion u Negevu, Izrael. Završila Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu, Katedra za srpsku književnost. Magistarska teza: (2007, objavljena kao monografska studija 2012) *Poetičke odlike ranih drama Aleksandra Popovića.* Doktorska disertacija: (2015, objavljena kao monografska studija 2017) *Poetika postmodernizma u dramama Aleksandra Popovića (književni postupci, dekonstrukcija temeljnih obrazaca, novo čitanje tradicije)*. U zvanje naučnog saradnika Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu (Katedra za srpsku književnost) izabrana 2018. godine. Član Evropskog i Svetskog udruženja za

jevrejske studije. Oblasti istraživanja: Drama XX veka, Jevrejske teme u srpskoj/ jugoslovenskoj književnosti (u saradnji sa Moše David Gaon Centrom, Ben Gurion Univerziteta u Negevu), Predstavljanje Holokausta u književnosti. Sarađuje sa Centrom za empirijska istraživanja religije (CEIR), kao i Centrom za studije jevrejske umetnosti i kulture, Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Objavljeni radovi nalaze se na: https://independent.academia.edu/GordanaTodoric.

VELIČKOVIĆ, PETAR

Rođen 1973. godine u Bijelom Polju, Crna Gora. Završio osnovne i master studije na Fakultetu bezbednosti Univerziteta u Beogradu. Profesor civilne odbrane. Zaposlen u Upravi prihoda i carina u Bijelom Polju. Učestvovao u brojnim akcijama i programima humanitarnog karaktera. Dobrovoljni davalac krvi (preko 40 davanja). Dobitnik Arhipastirske gramate za dobročinstvo prema manastiru Sv. Arhangela Gavrila u Kumanici.

VESIĆ, ZORAN

Vanredni profesor na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Beogradu. Završio osnovne studije na Medicinskom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Specijalističke studije iz oblasti fizikalne medicine i rehabilitacije – Medicinski fakultet Univerziteta u Beogradu. Stekao doktorat na Fakultetu medicinskih nauka Univerziteta u Kragujevcu. Radno iskustvo na pozicijama u pokrajinskim i republičkim institucijama: Državni sekretar u Ministarstvu odbrane Republike Srbije, Pokrajinski sekretarijat za zdravstvo i socijalnu zaštitu AP Vojvodine, Fond zdravstvenog osiguranja Crne Gore, Republički fond za zdravstveno osiguranje Republike Srbije, Dom zdravlja Savski Venac itd. Redovno objavljuje naučne radove, udžbenike i publikacije na srpskom i engleskom jeziku. Glavni i odgovorni urednik časopisa „Socijalna politika“ koji izdaje Institut za političke studije. Autor je 8 knjiga. Maratonac i planinar. Istrčao je 4 maratona i popeo se na 4 planinska vrha nadmorske visine preko 5.000 metara.

VESIN, MILOŠ

Rođen 1956. u Novom Sadu. Paroh južnočikaški i profesor na Bogoslovskom fakultetu Srpske pravoslavne crkve u Libertivilu. Završio je Karlovačku Bogosloviju i Bogoslovski fakultet u Beogradu. Studije psihologije, studije muzike (odsek solo-pevanje i dirigovanje) i post-diplomske studije iz teologije završio je u Lucernu (Švajcarska). Prvi je dirigent svešteničkog hora Eparhije šumadijske „Sveti Sava“. Usavršavao je muziku i psihologiju u Lozani, Parizu i Kembridžu. Doktorirao je psihologiju u Londonu. Predavač na mnogim crkvenim tribinama i univerzitetima širom Amerike, Kanade i Evrope. Bavi se pastirskom psihologijom i službuje u Čikagu. Dva puta godišnje u maju i novembru dolazi u Beograd gde organizuje javna predavanja, gde sa pravoslavnog gledišta govori o duhovnom životu savremenog čoveka, po čemu je postao poznat među Srbima u svetu. Doktorska disertacija „Savetodavna psihologija i Sveta tajna ispovesti na raskršću između patološkog i zdravog osećaja krivice“ nastala je nakon višegodišnjih istraživanja (od ispitanika iz Srbije do ispitanika Istočne i Zapadne Amerike, sve do pravoslavnih zemalja Afrike) i potvrdila je autorovu početnu tezu o rasprostranjenosti doživljaja greha, krivice, stida, kajanja kod ljudi.

VUKASOVIĆ, DALIBORKA

Doktorand na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu, gde je završila osnovne i master studije. Autor je osam naučnih radova u okviru filozofije religije, filozofije obrazovanja, filozofije s decom. Radi kao profesor filozofije u gimnaziji „Petro Kuzmjak" u Ruskom Krsturu.

VUKAŠINOVIĆ, ŽELIMIR

Rođen u Sarajevu 1970. godine. U zvanju vanrednog profesora, na Seminaru za društvene nauke Filološkog fakulteta Univerziteta u Beogradu, predaje Uvod u filozofiju, Uvod u estetiku i Filozofiju književnosti. 1998. godine dobio stipendiju La Trobe University iz Melburna, gde je u toku doktorskih studija asistirao na predmetima Philosophy of Human Psychology; Psychoanalysis, Self and World; Theories of a Good Life. Predavao na Odseku za filozofiju Filozofskog fakulteta i Muzičkoj akademiji Univerziteta u Istočnom Sarajevu, te Filološko-umetničkom fakultetu Univerziteta u Kragujevcu. Uređivao je časopis *Diskursi - društvo, religija, kultura* (CEIR, Sarajevo). Od 2011. do 2020. godine angažovan na projektu 178018 *Društvene krize i savremena srpska književnost i kultura: nacionalni, regionalni, evropski i globalni okvir* koji je finansiralo Ministarstvo za nauku i tehnološki razvoj Republike Srbije. Tokom 2012. godine učestvovao u izradi knjige *Novi val i filozofija* (Jesenski&Turk, Zagreb). Objavio: dvoknjižje *Kompozicija filozofije: Po-etika pada* i *Genealogija istorije budućnosti* (2006), *Bivstvovanje, hermeneutika, subjekt* (2010), *Ne čitaj kako je napisano* (2016), knjige poezije *Lirika predaje* (2002), *Gravitacija duše* (2006), *Otpad* (2014), *14* (2016), *Fitilj* (2016), *Histerion* (2016), *Ljubav ili prije nego što pomislim na smrt* (2017) i filozofem *Grafiti* (2018).

ŽABARAC, DAVOR

Rođen 1981. godine. Osnovne i master studije završio na Pravoslavno bogoslovskom fakultetu Univerziteta u Beogradu gde se trenutno nalazi na doktorskim studijama na Katedri za filozofiju. Do sada je objavio tri rada od kojih su dva citirana u Srbiji i inostranstvu. Tokom osnovnih i master akademskih studija naročitu pažnju posvetio je izučavanju: Starog i Novog zaveta (biblistike uopšte), filosofije, patrologije, teološke epistemologije, hermeneutike (erminevtike), istorije (opšte, crkvene i sa istorijom religija), biblijske i hrišćanske antropologije, sve u cilju što kvalitetnijeg razmevanja i prenošenja hrišćanske poruke.

WILKES, R. GEORGE

Osnivač i direktor projekta „Religija i etika u stvaranju rata i mira" (the Religion and Ethics in the Making of War and Peace Project). Gostujući istraživač na Školi za bezbednosne studije, Kings College London, saradnik Cadbury centra za javno razumevanje religije na Univerzitetu u Birmingemu i član savetodavnog odbora CTPI, New College, Univerziteta u Edinburgu. Od 2005. do 2010. bio je saradnik na St. Edmund's College u Kembridžu, od 2010. do 2018. istraživač u Školi teologije na Univerzitetu u Edinburgu, a u periodu od 2021. do 2022. predavač na Univerzitetu u Glazgovu, na Katedri za teologiju i religijske studije. Predavao je na univerzitetima u Kembridžu, Edinburgu, Glazgovu, Luvenu i Birmingemu. Član je upravne grupe Faith and English Identity Project, Univerziteta u Sautemptonu. Takođe je član sledećih organizacija: International Society for Military Ethics in Europe (Euro-ISME); UK Network, Professional Ethics and Problems

with the Use of Force; Joint Learning Initiative for Religion and Development; Network of International Humanitarian Law Lecturers and Researchers. Dugo je bio uključen u postkonfliktni dijalog i borbu za ljudska prava. Suosnivač je Rene Cassina, bio je rukovodilac istraživanja i član međunarodnog odbora za pomoć i pomirenje za Siriju. Član je Savetodavnog odbora Solutions Not Sides i poverenik Mreže za zaštitu javnog zdravlja Kurdistana. Fokus istraživanja su svi aspekti odnosa između etike i religije u ratu i izgradnji mira, preko judaizma i jevrejske istorije do aktuelnih pitanja u vezi sa arapsko-izraelskim sukobom i mirovnim procesom.

Zbornici sa konferencija
Centra za empirijska istraživanja religije (CEIR)

Filozofija, problemski pristup (2001)
*
Dijalog i dogma (2002)
*
Religija, veronauka, tolerancija (2002)
*
Religion and Pluralism in Education (2006)
*
Images of the Religious Other (2008)
*
Konverzija i kontekst (2009)
*
Religijska imaginacija i savremeni mediji (2010)
*
Humanitarni rad verskih zajednica (2014)
*
Istraživanje uloge religije u procesu izgradnje povjerenja i pomirenja (2015)
*
Socijalni problemi krivice (2015)
*
Sećanje i zaborav (2016)
*
Lica i naličja društvene i lične slobode (2017)
*
Mir i pomirenje I (2018)
*
Mir i pomirenje II (2018)
*
Opraštanje i/ili zaboravljanje (2019)
*
Mesto stida i ponosa u religiji, filosofiji i umetnosti (2020)
*
Ljubav i strah u fokusu interdisciplinarnih istraživanja (2021)
*
Individualnost i kolektivitet iz perspektive intedisciplinarnih istraživanja (2022)
*
Vera, znanje, sumnja (2023)
*
Kultura hodočašća (najava konferencije za 2024)

S A D R Ž A J

BESEDE

Šušnjić Đ. SEĆAM SE
Popović S. TIHOVANJA ĐURA ŠUŠNJIĆA – IDEJA ZA ŽIVOT
Papo E. BESJEDA O ČOVJEKU KAO BOŽANSKOM EKSPERIMENTU...

NAUČNI TEKSTOVI

Весин М. ВЕРУЈЕМ ГОСПОДЕ, ПОМОЗИ МОМЕ НЕВЕРЈУ (Мк. 9,24)
Јовановић Б. СУМЊА КАО ЧИНИЛАЦ ОСПОРАВАЊА И ПОТВРЂИВАЊА...
Stojanović D. D. ISUS, TOMA I SUMNJA
Pavlica D. KJERKEGOROV FIDEIZAM I ŽRTVOVANJE ISAKA
Santrač A. KJERKEGOROVA SUBJEKTIVNOST VERE I ISTINE
Јовановић В. ОБРАЗАЦ ЗА ВЕРУ ИЛИ НЕШТО ДРУГО?...
Милић Ј., Беук С. *SOLA FIDE*...
Kuburić Z. BOGOMOLJAČKI POKRET - AUTENTIČNA VERA
Stepanović V. OPRAVDANI VEROM ILI OPRAVDANI HRISTOM
Жабарц Д. ИЗВЕСНОСТ У ХРИШЋАНСТВУ
Stepanović Ž. BOG ILI KREDO
Лапчевић С. СУМЊА У ЕФИКАСНОСТ...
Prodić S. SUMNJA KAO ELEMENT U ODNOSU RELIGIJE I POLITIKE...
Bogomilova N. THE UNKNOWABLE RELIGION: F. SCHLEIERMACHER AND R. OTTO
Avdić Š. EROS I OZBILJENJE DUŠE
Stojanović M. VERA KOJA SPASAVA U ONOG KOJI SE NE UKLAPA U KALUPE
Вукасовић Д. МИСАО О БОГУ У ФИЛОЗОФИЈИ КАНТА И АРИСТОТЕЛА
Halilović A. ODNOS VERE I RAZUMA U ISLAMU...
Stanković O. SUMNJA I VERA U LJUDSKU AGRESIJU...
Grossarth-Maticek R. F., Godina B., Matyk M. AUTONOMY AND IMAGINATION...
Joksimović S. NEPOTPUNO ZNANJE I NEOSNOVANA UVERENJA...
Butigan M. SINHRONICITET IZMEĐU VERE I SUMNJE
Димитријевић А. ПРИКАЗ ПУТА ПРОМЕНЕ У ПСИХОТЕРАПИЈИ...
Blagojević M., Hrnjaković T. PORODIČNA LOJALNOST...
Godina B. IDENTICAL ESSENCE STRUCTURES ABOUT GOD...
Petković V. G. UPOZNATI EVROPU: VERA, (SA)ZNANJE I SUMNJA...
Todorić G. *JUDA*, ROMAN AMOSA OZA
Janković S. VERA I SUMNJA U OPUSU KSENIJE ATANASIJEVIĆ
Плавшић Н. Д. ПИТАЊЕ БОЖИЈЕ ЕГЗИСТЕНЦИЈЕ У РОМАНУ *БРАЋА КАРАМАЗОВИ*
Kojić J. THE HERMENEUTICS OF SUSPICION...
Mršević Z. ŠTOLPERŠTAJN – KAMENOVI SPOTICANJA...
Дачић С. ЧИТАЊЕ СПОМЕНИКА ЈАСЕНОВАЧКИМ ЖРТВАМА...
Wilkes G. R. FAITH, KNOWLEDGE AND DOUBT IN RELIGIOUS...
Martinović S. ZAŠTO SUMNJAM

CEIR
CENTAR ZA EMPIRIJSKA ISTRAŽIVANJA RELIGIJE

PORODIČNI RAZGOVORI

9 788684 111519