

СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ

ПРОТЕСТАНТИЗАМ

Уређивачки одбор

- Радомир Томић, редовни професор (декан)
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
Др Милош Ковачевић, редовни професор
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
Др Драган Бошковић, редовни професор
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
Др Бранка Радовић, редовни професор
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
Др Јелена Атанасијевић, доцент
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
Др Анђелка Пејовић, редовни професор
Филолошки факултет, Београд
Др Владимир Поломац, ванредни професор
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
Др Никола Бубања, ванредни професор
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
Др Часлав Николић, ванредни професор
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
Др Мирјана Мишковић Луковић, редовни професор
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
Др Катарина Мелић, ванредни професор
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
Др Персида Лазаревић ди Ђакомо, редовни професор
Универзитет „Г. д Анунцио”, Пескара, Италија
Др Ала Татаренко, ванредни професор
Филолошки факултет Универзитета „Иван Франко”, Лавов, Украјин
Др Зринка Блажевић, ванредни професор
Филозофски факултет, Загреб, Хрватска
Др Миланка Бабић, редовни професор
Филозофски факултет, Универзитет Источно Сарајево, Босна и Херцеговина
Др Михај Радан, редовни професор
Факултет за историју, филологију и теологију, Темнишвар, Румунија
Др Димка Савова, редовни професор
Факултет за словенску филологију, Софија, Бугарска
Др Јелица Стојановић, редовни професор
Филозофски факултет, Никшић, Црна Гора

Уредници

- Др Драган Бошковић, редовни професор (одговорни уредник)
Др Часлав Николић, ванредни професор

Рецензенти

- Др Душан Иванић, редовни професор (Београд)
Др Александар Јерков, редовни професор (Београд)
Др Драган Бошковић, редовни професор (Крагујевац)
Др Богуслав Зиелински, редовни професор (Познањ, Пољска)
Др Душан Маринковић, редовни професор (Загреб, Хрватска)
Др Роберт Ходел, редовни професор (Хамбург, Немачка)
Др Ала Татаренко, ванредни професор (Лавов, Украјина)

СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ
Зборник радова са XII међународног научног скупа
одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу
(27–28. X 2017)

Књига II

ПРОТЕСТАНТИЗАМ

Крагујевац, 2018.

XII МЕЂУНАРОДНИ НАУЧНИ СКУП СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ

На Филолошко-уметничком факултету Универзитета у Крагујевцу 27-28. октобра 2017. године одржан је XII међународни научни скуп *Српски језик, књижевност, уметност*. Скуп је имао четири тематске целине: лингвистичку, књижевноантрополошку и две уметничке: теорија музике и примењена/ликовна уметност.

На научном скупу је са рефератима учествовало 158 учесника, и то 140 из земље и 28 из иностранства (Бугарске, Хрватске, БиХ, Румуније, Италије, Словеније, Украјине, Немачке, Француске, Црне Горе).

Скуп је радио у пленарној и тематским секцијама. Првога дана скупа, 27. 10. 2017. године, одржана је пленарна секција са три реферата из три тематске области скупа: лингвистике, књижевности и уметности (музике). Истог дана, као и наредног, паралелно се радило у четири тематске секције, и то: тематској секцији из лингвистике, тематској секцији из књижевности, тематској секцији из теорије музике и тематској секцији из примењене и ликовне уметности. Скуп је 28. 10. 2017. затворен пленарном седницом.

Реферати са XII међународног научног скупа *Српски језик, књижевност, уметност* штампани су у три тома, три свеске зборника, у првome тому штампани су резултати лингвистичког дела скупа, у другоме тому – резултати књижевноантрополошког дела скупа, а у трећем тому резултати из уметности (музике и примењене и ликовне уметности).

Крагујевац, септембар 2018. године

Уредништво

*Нистѣ одговорни само за оно што говорите,
већ и за оно што нистѣ рекли.*

*Она стара: „око за око”,
на крају ће нас све учинити слепим.*

Мартин Лутер

О КЊИЖЕВНОКУЛТУРОЛОШКОЈ КЊИЗИ ЗБОРНИКА СА XII МЕЂУНАРОДНОГ НАУЧНОГ СКУПА СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ

Петстогодишњица протестантизма је заиста велики јубилеј. Пре, дакле, пет векова Запад је кренуо потпуно новим путем, и то не само „реформисани” Запад него и онај други, „противреформаторски”. Одговорити на Лутеров позив било је скоро ултимативно. А све оно „за” и „против” остало је у сенци рађања модерног доба, и тако новог, а старог, хришћанског Бога, а самим тим и новог човека, и новог концепта друштва, политике, економије, науке, смисла књижевности и културе. Овај зборник је мали прилог културолошке самосвести о „папи из Витенберга” и последицама његове реформе Цркве и космоса.

Текстови окупљени између ових корица, њих двадесет и пет, настали су из реферата поднесених на Дванаестом међународном научном скупу *Српски језик, књижевност, уметност*, одржаном 27–28. октобра 2017. године (Лутер је, подсетио се, својих 95 теза закуцао на врата цркве Свих Светих у Витенбергу 31. октобра 1517). Још петнаест учесника поднело је реферате у оквиру књижевно-културолошког дела скупа, чија је тема била ПРОТЕСТАНТИЗАМ, а Филолошко-уметнички факултет је тако једини у нашој земљи обележио овај јубилеј. Ово је, опет, обимом до сада најскромнија књижевнокултуролошка свеска зборника, али не мање значајнија од свих претходних.

Захвални ауторима који су приложили своје радове, и тако показали да масовност научних скупова никада није била пресудна, колико да је то истрајност и одговорност у мишљењу неотворених, актуелних и деликатних тема. Мислити, дакле, питања/проблеме прописане темом и подтемама – *Пет векова протестантизма: 1517–2017; Протестантизам: много више од конфесије!; Протестантизам и рађање антропоцентризма; Судбина модерног субјекта: од Лућера до Хамлеја; Протестантизам и модернизација европске културе и уметности; Како разумети текст: протестантизам, читање, тумачење, херменеутика; Реформација и противреформација, протестантизам и католицизам, књижевност и култура; Протестантизам и (српска) књижевност; Знамо ли шта је протестантизам?* – било је и храбро и далекосежно, и у научном смислу пресудно битно.

Остављајући научној памети наше земље да мисли своје стереотипе, књижевнокултуролошки део скупа *Српски језик, књижевност, уметност* одлази тамо где је од свог оснивања већ отишао: у мишљење, у актуелно, у свет.

САДРЖАЈ

XII МЕЂУНАРОДНИ НАУЧНИ СКУП
СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ / 5

О КЊИЖЕВНОКУЛТУРОЛОШКОЈ КЊИЗИ ЗБОРНИКА
СА XII МЕЂУНАРОДНОГ НАУЧНОГ СКУПА
СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ / 7

Саша М. РАДОЈЧИЋ
ИСТОРИЈСКИ КОНТЕКСТ РАНОПРОТЕСТАНТСКЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ / 13

Дражан Б. БОШКОВИЋ
ЛУТЕР VS. ТЕРЕЗА АВИЛСКА:
РАЗДИРУЋЕ НАСТАЈАЊЕ МОДЕРНИТЕТА / 25

Saša Ž. RADOVANOVIĆ
PROTESTANTIZAM I RAĐANJE MODERNE SVESTI / 33

Јасмина М. АХМЕТАГИЋ
КЈЕРКЕГОРОВА КРИТИКА ПРОТЕСТАНТИЗМА:
ПОЈАМ ЛИЧНОСТИ / 39

Александра М. УТРЕНОВИЋ
ПРОТЕСТАНТИЗАМ МАРТИНА ХАЈДЕГЕРА / 49

Predrag R. MILIDRAG
HEGELOVO TUMAČENJE REFORMACIJE / 59

Јелена Н. АРСЕНИЈЕВИЋ МИТРИЋ
Јелена М. ТОДОРОВИЋ
КРИТИКА ДРУШТВА И ОДНОС ПРЕМА ЛУТЕРУ
У ПОХВАЛИ ЛУДОСТИ ЕРАЗМА РОТЕРДАМСКОГ / 67

Танја S. SVETKOVIĆ
PROTESTANTIZAM I USPON KOSMOPOLITIZMA
U MODERNOJ EVROPI / 79

Никола М. БУБАЊА
МИЛТОН, САМСОН И КВАЛИФИКОВАЊЕ
САМОУБИЛАЧКОГ ТЕРОРИЗМА / 89

Марија В. ЛОЈАНИЦА
PERSONAL JESUS:
ПРОТЕСТАНТСКА АМЕРИКА
И ТРИЈУМФ ИНДИВИДУАЛИЗМА / 95

Стиванислав М. ТОМИЋ
ПРОТЕСТАНТИЗАМ И КРИТИКА
АНТРОПОЦЕНТРИЧНОГ ХУМАНИЗМА
У ФИЛОСОФИЈИ СВЕТОГ ЈУСТИНА ЂЕЛИЈСКОГ / 103

Душан Р. ЖИВКОВИЋ
ОПШТЕ ОДЛИКЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ
МАТИЈЕ ВЛАЧИЋА ИЛИРИКА / 113

Бојана С. СТОЈАНОВИЋ ПАНТОВИЋ
ИНДИВИДУАЛИЗАМ И МОДЕРНИ СУБЈЕКТ:
РОМАН *ВИСОЧКА ХРОНИКА* ИВАНА ТАВЧАРА / 121

Ана С. ЖИВКОВИЋ
Анка Ж. СИМИЋ
МОРАЛНА ФИЛОЗОФИЈА ДОСИТЕЈА ОБРАДОВИЋА
И ГЕОРГА ЈОАКИМА ЦОЛИКОФЕРА / 131

Сања В. ГОЛИЈАНИН ЕЛЕЗ
ПОЕТИКА АМБИВАЛЕНТНОСТИ КАО ПАРАДИГМА ХЕРМЕНЕУТИЧКЕ
ПРОЦЕСУАЛНОСТИ – ДОСИТЕЈЕВ КОД СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ
ИЗМЕЂУ ПРОТЕСТАНТСКОГ ФЕНОМЕНА „SPLENDID ISOLATION”
И САБОРНОСТИ ВИЗАНТИЈСКОГ КАНОНА / 141

Часлав В. НИКОЛИЋ
ПРОЗОР И ГИЉОТИНА: ПРОТЕСТАНТСКА ТЕОЛОГИЈА
И РОМАН *О ЛОНДОНУ* МИЛОША ЦРЊАНСКОГ / 161

Ђорђе Р. РАДОВАНОВИЋ
ПРОТЕСТАНТСКА ЕТИКА И САМОУБИСТВО / 201

Ђорђе М. ЂУРЂЕВИЋ
Свејлана М. РАЈИЧИЋ ПЕРИЋ
ЛАЖНО ПУРИТАНСТВО, СЛИКА СВЕТА КРОЗ ПРОТЕСТАНТСКУ
ИСТОРИЈУ У ЦРЊАНСКОЈ „ЛЕГЕНДИ” / 213

Александар Б. НЕДЕЉКОВИЋ
МОГУЋНОСТ ФОРМУЛИСАЊА ОБЈЕКТИВНЕ
НАУЧНО ЗАСНОВАНЕ ЕТИКЕ ПРИХВАТЉИВЕ
И ЗА ВЕШТАЧКУ ИНТЕЛИГЕНЦИЈУ / 223

Павле Ђ. БОТИЋ
ХАМЛЕТ ЗЛИ ВИНОГРАДАР / 235

Биљана Р. ВЛАШКОВИЋ ИЛИЋ
ПРОТЕСТАНТИ И/ИЛИ АНАРХИСТИ / 243

Tomislav M. PAVLOVIĆ
ANGLOKATOLICIZAM KAO INTEGRALNA RELIGIJA
TOMASA STERNZA ELIOTA / 253

Новица И. ПЕТРОВИЋ
ПРОТЕСТАНТСКИ КОРЕНИ РОКЕНРОЛА / 265

Никола М. ПОПОВИЋ
МУЗИКА КАО ИЗРАЗ ПОБУНЕ
У КЊИЗИ *TEFTERI* ВИНИЧА КАПОСЕЛЕ / 273

Драган М. ТОДОРОВИЋ
МЕСТО И УЛОГА МУЗИЧКИХ САДРЖАЈА
У ВЕРСКОМ ЖИВОТУ РОМА ПРОТЕСТАНАТА
У ЈУГОИСТОЧНОЈ СРБИЈИ / 281

Саша М. РАДОЈЧИЋ¹
 Универзитет уметности у Београду
 Факултет ликовних уметности

ИСТОРИЈСКИ КОНТЕКСТ РАНОПРОТЕСТАНТСКЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ

У овом огледу се Лутерово начело *sola scriptura* посматра као моменат у дуготрајном спору око два типа тумачења текста као повлашћеног херменеутичког предмета. Једна страна сматра да се интерпретација темељи на дијалогу са предањем, а друга да интерпретацији није потребан други темељ осим самог текста. Прво схватање захтева интерпретацију текста у одређеном историјском и теоријском контексту, а друго постаља захтев за иманентном интерпретацијом. Становишта ранопротестантских херменеутичара (Меланхтон, Мајер, Хладни и, посебно, Влацић) припадају иманентистичком типу. Тек херменеутика Фридриха Шлајермахера обједињује поменута два типа интерпретације.

Кључне речи: херменеутика, интерпретација, иманентна интерпретација, предање, текст

Став о изузетном значају Мартина Лутера (Luther) за историју цркве и теологију може се пресликати и на поље херменеутике, јер је његова теологија Срца и Речи најуже повезана са тумачењем Светог писма. Основни принцип тог тумачења био је да се традицијом учвршћен ауторитет црквених отаца замени ауторитетом самог Светог писма. Принцип *sola scriptura* није, методолошки посматрано, био потпуна новост, већ обнова поступака које је познавала још патристика. У огледу настојим да Лутеров херменеутички приступ двоструко историјски ситуирам: са једне стране у контекст спора између граматичке и алегоријске интерпретације, а са друге у контекст захтева за иманентном интерпретацијом. Теоријска добит од таквог покушаја састоји се у сагледавању развоја појмова које користимо, често несвесни њиховог порекла.

1.

Вилхелм Дилтај (Dilthey) у спису „Настанак херменеутике” (Дилтај 1980: 94–118; уп. такође Гадамер 1993; Гронден 2001; Сонди 1975) одређује појмове разумевања, тумачења и херменеутике. За њега је *разумевање* поступак којим на основу чулних знакова сазнајемо живот, односно дух, чија су то испољавања. Други дух нам је „дат споља, преко чулних чињеница, гестова и радњи” (Дилтај 1980: 94), а поновном изградњом тих података ми „допуњавамо” испољавање другог духа. То допуњавање уопште је могуће зато што познајемо одговарајуће процесе код нас самих. Предмет разумевања је, дакле, израз човековог духа; уколико је тај израз фиксиран, можемо му приступити помоћу методски контролисане вештине – *тумачења*. Најважнији међу разумевајућим односима је тумачење писаних сведочанстава, јер духовни живот потпуни и објективно разумљив израз налази

1 sasa.radojic@gmail.com

у језику. *Текст*, фиксирани језички израз, повлашћени је предмет тумачења. Током развоја вештине тумачења, појавила се потреба да се њена пракса уреди, и тако је настала *херменеутика* као „учење о вештини тумачења писаних споменика” (исто: 97). Она се не задржава на посебним правилима тумачења, већ се усмерава и ка разматрању могућности и граница општеважећег сазнања до којег допире тумачење, чиме пружа сазнајнотеоријски основ за духовне науке.

Да се уопште појави потреба за тумачењем, мора бити нечега што није разумљиво. Тамо где су изрази духа сами по себи разумљиви, тумачење је непотребно, осим као педагошка техника афирмације предања. По Х.-Г. Гадамеру, овакво искуство неразумевања се појавило у доба софистике, када је херојски свет Хомеровог епа и мита уопште изгубио највише вредносно место у животу Грка, и када почиње да се развија алегоријска интерпретација (Гадамер 1990: 94). То је интерпретација по којој иза дословног смисла предмета тумачења стоји неки други, дубљи смисао. Практику таквог тумачења, алегорезу, касније ће проширити стоичка школа. Али упоредо са алегоријским, од почетка је постојала и тежња ка тумачењу које ће настојати да допре до дословног (граматичког) смисла говора, и које извор има у уочавању преображаја у језику, због чега више нису разумљиви текстови који долазе из прошлости. Читаву рану историју херменеутике обележило је супротстављање двеју концепција тумачења, *граматичке* и *алегоријске* (уп. Сонди 1975: 14–25).

Објашњење алегоријског тумачења је код стоика било утемељено на разликовању изреченог и унутрашњег говора, говора душе (λόγος προφορικός односно λόγος ἐνδιάθετος; Гронден 2001: 37. и даље), а то разликовање садржи и значењско поље глагола ἑρμηνεύειν. Овај глагол има више значења: исказати, тумачити, преводити... Из њега изведене речи срећемо и код Платона (песници као тумачи богова; Ion 534e) и Аристотела.

Потреба за тумачењем је добила нови подстрек од духовног универзума Библије. Хришћанско учење је плодносно преузело елементе грчке филозофске традиције, а то није било могуће без рада на интерпретацији Светог писма са једне, и хеленског књижевног и филозофског наслеђа са друге стране. Алегорији слично тумачење налазимо и у самом библијском тексту. Једно такво место изазвало је полемику међу егзегетима. Свети Павле у *Посланици Галаћанима* (4, 22–31) тумачи епизоду из Старог завета о Авраму и његовим синовима помоћу паралела: два сина, два савеза, два Јерусалима... У тексту Павлове *Посланице* (4, 24) стоји: ἀτινά ἐστὶν ἀλληγορούμενα (те ствари су алегоризоване). Око тог израза развила се полемика између припадника школа у Александрији, који су се држали тезе о алегорији, и Антиохији, који су били мишљења да Павле користи реч „алегорија” а мисли на „тип” (како стоји у *Првој посланици Коринћанима* 10, 11). У сваком случају, Павлова намера је јасна: он нуди христолошко тумачење Старог завета и утолико је ближи крилу алегоријског тумачења.

Усвајање чинилаца хеленске културе било је праћено њиховом реинтерпретацијом, као што чини Филон из Александрије. Он спаја утицаје хеленске филозофије са традицијом рабинистичког тумачења Старог завета. Филон је користио своја филозофска знања за објашњење библијског *Пешокњижја*, са намером да свете списе помири са филозофијом. Његово тумачење ослања се на разликовање дословног и алегоријског смисла, и то тако да у исти мах уважи и дословни и алегоријски (виши) смисао. Подстицај за алегоријско тумачење налази се у самом библијском тексту, тамо где се појављују несагласности, противречја или сличне тешкоће, које не могу да се помире са схватањем о непогрешивости Бога

и његове објаве. Филон познаје и етимолошко алегоријско тумачење, које је систематски примењивао у четири корака: навод хебрејске речи уз библијски цитат, њен превод на грчки, објашњење симболизма речи односно превода и коначно алегоријско образложење (Руниа 2004).

Ориген из Александрије у складу са поделом човекових снага на тело, душу и дух, разликује соматски (дословни, историјско-граматички), психички (морални) и пнеуматски (духовни, односно алегоријско-мистични) смисао Библије и три различита адресата – од простих и необразованих, способних да допру само до дословног смисла Светог писма, преко оних који су узнапредовали у вери и могу да разумеју и његов морални смисао, до савршених, способних да докуче и духовни смисао, оних пред којима се отварају мистерије божанске мудрости скривене у речима Светог писма (Сонди 1975: 20–21; Грубачић 2006: 62–63; Гронден 2001: 47). Ова три смисла је, према Оригену, сам Бог одредио како би хришћанима олакшао напредовање ка највишим мистеријама које се спајају са божјим духом. Тако и интерпретација која иза дословног смисла тражи скривено (алегоријско) значење, није никада предузета произвољно, него зато да би се очувао континуитет учења, па тиме и кохерентност дословног смисла. Према Оригену, нису само поједина „тамна“, нејасна места у Светом писму подложна интерпретацији која ће тражити њихов дубљи, морални, односно духовни смисао, већ читаву Библију треба и на тај начин тумачити. Упркос критици са становишта захтева граматичке интерпретације која је долазила од представника антиохијске школе, Оригеново учење ће у каснијој патристици, код Касијана и Јеронима, бити фиксирано у схватању о четири смисла Светог писма, дословном (*historia*), пренесеном (*allegoria*), моралном (*topologia*) и коначном или највишем смислу (*anagogia*, узвисивање). Тако се, на пример, може говорити о четири смисла Јерусалима: дословно, то је историјски град, престоница јеврејске државе, алегоријски, Христова црква, у моралном смислу, душа човекова, и у анагошком, небески град Божји.

Од посебног значаја за овај историјски преглед је Аурелије Августин, који се, тумачећи мистерију Тројице, став вере утврђен на Сабору у Никеји 325, служи аналогијом са односом између говора и мишљења, односно, стичким вокабуларом речено, односом између спољашњег и унутрашњег логоса. Августин овде следи пролог *Јеванђеља по Јовану* (1, 14): „И Логос постаде тело и настани се међу нама, и видесмо славу његову, славу као Јединороднога од Оца”. Тај „постанак” не би требало да се разуме као да Логос који је постао тело, постаје тиме уједно једна од „ствари” у свету, да губи свој божански карактер, да Син престаје да буде истоврстан са Оцем. Традиционално платонистичко раздвајање духовног и материјалног овде је морало да буде напуштено, како би се омогућило да Христ буде спознат не тек у својој људској, већ и божанској природи. Али како је уопште могуће доспевање ванвременог божанског Логоса у време? Чудо инкарнације Августин у спису *De Trinitate*, који је писао пуних двадесет година (399–419), тумачи по аналогији са тајном језика. Изворна, првобитна реч је реч срца, односно мисли, унутрашња реч (*verbum cordis, mentis, interius*), која нема чулни облик, нити се може изједначити са речју ма којег постојећег језика. Насупрот томе, спољашња реч се увек појављује у својој чулној и историјској одређености. У спољашњој речи је исказана и отеловљена унутрашња реч, али сама унутрашња реч је независна од такве појаве. Када чујемо реч изречену одређеним језиком, оно што настојимо да разумемо није њен спољашњи, чулни лик, већ унутрашња реч мишљења коју тај чулни лик отеловљује. Аналогија са

односом између унутрашње и спољашње речи допушта Августину да тврди како разлику, тако и једнакост Логоса отеловљеног у времену са вечном Божјом речју. Ова реч претходи земаљској појави Христа, као што унутрашња реч срца претходи спољашњој речи.

Допринос развоју херменеутичке мисли Августин је дао и списом *De doctrina christiana*. Овде он истиче везу између онога што треба разумети и бриге за проналажење животне истине. Процес разумевања Светог писма није неутралан, чисто епистемолошки процес, већ животни процес створања које немирно тежи смислу. За разлику од Оригена, који мисли да је читаво Свето писмо подложно алегоријском тумачењу, по Августину је тумачење потребно само његовим „тамним местима”. Он говори о начину на који се треба опходити са таквим местима, и поступци које предлаже личе на најаву историјске и текстуалне критике. Августин наговештава и читав миленијум касније развијени протестантски принцип да успех тумачења зависи од духовне диспозиције тумача; ако овај Светом писму приступа са љубављу и вером, ако се добро упозна са садржајем Светог писма и постане му близак његов језик и начин изражавања, лакше ће тамна места разумети уз помоћ оних која су му јасна, без потребе да приликом тумачења призива у помоћ нешто чега у Светом писму нема. Познавање грчког и хебрејског језика, као и историјског контекста, посебно у погледу Старог завета, за Августина су били неопходни предуслови тумачења. Такође, како би избегао опасност да стилске фигуре у библијском тексту схвати дословно и тиме крене погрешним путем, тумач мора познавати реторику и њена правила. Формулисани почетком петог века, Августинови захтеви су и данас прихватљиви. Иако је у средњем веку тумачење Библије било једно од главних поља деловања учених схоластичара, до нових и другачијих увида дошло се тек са појавом протестантизма. Разлог за ово лежи у томе што је схоластика нормативну сагласност око интерпретације Светог писма темељила на ауторитету светих отаца, а Црква се опирала довођењу у питање тог ауторитета. За њу, једном утврђена и прихваћена тумачења остају заувек меродавна.

2.

Обрат ранопротестантске херменеутике састојао се у томе што меродавно постаје само Свето писмо. Начело *sola scriptura* и теза о принципијелној разумљивости текста Светог писма, иако нису Лутеров оригинални изум, обележили су његов херменеутички приступ. Лутер тврди да нема јасније писане књиге од Библије. Смисао Светог писма је до те мере недељив и јасан да му никакво додатно тумачење није потребно, а свети списи сами себе тумаче (*scriptura sacra sui ipsius interpret*). Није потребно познавање традиције тумачења да би се оно правилно схватило, јер се то схватање може стећи на основу његовог дословног смисла. Штавише, Свето писмо, поготово Стари завет, и мора да буде схваћено дословно, без позивања на алегорију или учење о четвороструком смислу. Према Лутеру, исправно схваћен дословни смисао сам по себи садржи духовно значење. Дух није оностран у односу на реч, него се сусреће у верујућем испуњењу речи.

Принцип *sui ipsius interpret* сугерише да се приликом тумачења неког места које је представљало проблем за интерпретативну традицију, тумач може позвати на познавање целине смисла Светог писма. Истицање узајамног односа између целине и њених делова, по коме се разумевање целине ослања на

разумевање појединачних места, а ово опет изискује познавање целине, начело „херменеутичког круга”, познато из античке реторике, у исти мах указује на спорну догматску претпоставку ране протестантске херменеутике, да је Библија сама једно недељиво јединство.

Теза о јединствености и, поготово, о једнозначности Светог писма које само себе тумачи, била је уздрмана разликама у тумачењима која су настајала унутар протестантизма. Католичка противреформација је, указујући на апсурд у постојању различитих тумачења по претпоставци јасног и једнозначног библијског текста, инсистирала да се за расветљавање тамних места у помоћ призива традиција тумачења. Судбина ранопротестантског принципа да се текстови разумевају на основу себе самих, отвара питање – нема ли сам тај принцип чак и у својој најопштијој форми нешто што изискује прећутну допуну неком догматском тезом. Истини за вољу, сам Лутер није изградио целовиту херменеутичку теорију, већ се херменеутичка начела изводе из његових тумачења Библије. Тек следећа генерација реформаторских мислилаца настојаће да, као оружје у борби против моћи Римске цркве, уобличи учење о тумачењу и његовим правилима. Код Лутера срећемо настојања да се средствима историјске и филолошке критике извора омогући боље разумевање светих списа. Тиме је дат допринос увиду да су проблеми тумачења слични без обзира на то у којем пољу се појављују, као и приближавању теолошке и филолошке херменеутике (*hermeneutica sacra* и *hermeneutica profana*). Најподстицајнији допринос Лутеровог тумачења Библије састоји се, чини ми се, у истицању момента апликације: Свето писмо се актуелизује у живој речи проповеди и тек одатле добија аутентични смисао.

Даљи развој протестантске херменеутике био је условљен потребом да се ново учење ојача и учврсти и да се за њега изградe подесна појмовна и методска средства. Помоћ се тражи и од античких облика учености. Тако Филип Меланхтон захтева да се свети списи тумаче у складу са правилима античке реторике. Оживљавање интересовања за реторику, према његовом мишљењу, нема за циљ подстицање беседништва, него оспособљавање младих људи за исправно тумачење библијских текстова. Померање фокуса реторике са говора на писани текст оснажено је, са једне стране, ишчезавањем значаја беседништва за облике политичког живота, а са друге, открићем штампе покретним словима и омасовљењем културе приватног читања и писања.

Меланхтон акцентује појмове *scopus* (гlediште) и *loci communes* (општа места). Прво што тумач мора да уочи у једном тексту, јесте његова главна намера и гlediште; од суштинске важности за разумевање сваког појединачног места Светог писма је одговарајуће поимање његовог основног гlediшта. Са друге стране, као кључеви Библије појављују се „општа места”, као универзална учења о врлини, греху, милости итд.

Меланхтонов следбеник Матија Влачић аутор је *Кључа за Свето писмо* (*Clavis scripturae sacrae*), опсежног дела које за циљ има дешифровање тамних места Светог писма. Влачић је писао *Clavis* ослањајући се на своја богата филолошка знања. Борећи се против антиреформаторске тезе о начелној неразумљивости Библије, што изискује позивање на традицију тумачења, он је тврдио да су узроци тешкоћа у разумевању Светог писма пре свега у језичким компетенцијама тумача. Познавање грчког и хебрејског језика, граматики, логике и дијалектике, за Влачића су били неопходни предуслови за проучавање библијског текста. Свето писмо је дело Светог духа, али и људском руком писани текст, те за његово разумевање треба да буду коришћена иста средства која се користе

приликом разумевања било ког другог текста (Кордић 2005: 221–222). Влацић, преузимајући Лутерово *sola scriptura*, као и Меланхтонове појмове *scopus* и *loci communes*, развија схватање о тумачењу које бисмо данас назвали *иманентним*. Образлажући правило да се приликом тумачења ослањамо на паралелна места у тексту, Влацић се позива на ауторитет Августина и других раних црквених отаца, вероватно из полемичке побуде. Али, позивајући се на ауторитет старијих аутора, Влацић је морао да допусти и облике алегоријског тумачења, што указује на ограниченост филолошко-граматичке интерпретације.

Ширење штампе, књиге, образованости, читања и, сходно томе, тумачења, није могло да се ограничи само на религиозну сферу. Проучавање, превођење и нове едидије класичних аутора, довели су до оживљавања филолошких интересовања. Нова рецепција античких правних списа је налагала коришћење одговарајућих интерпретативних метода. Дуго сведена на подручје теолошке проблематике, херменеутика у новом веку задобија пуну предметну ширину, што је довело до настојања да се пронађу и заједничка обележја тумачења у области теолошког, филолошког и јуристичког поља, и да се крене ка изградњи једне опште теорије. Име за ту општу дисциплину – *херменеутика* – први пут се појављује код теолога Јохана Конрада Данхауера (Danhauer): у наслову књиге 1654, а као термин још 1629. Тек половином седамдесетих година прошлог века, нова истраживања су показала да Данхауер није само сковао једно име, већ је уз то име желео да изгради и једну универзалну дисциплину. Та *hermeneutica generalis* је требало да буде пропедеутичка дисциплина, паралела и допуна аристотеловској логици. Док је задатак логичке анализе утврђивање истинитости неког смисла, херменеутика би се бавила утврђивањем самог тог смисла, без обзира на то да ли је истинит или лажан. Данхауер се ту ослања на устаљено разликовање истинитости (*sententia*) и смисла (*sensus*) неког тврђења; новина је то што ово разликовање препушта херменеутици (Хасо Јегер: 56). Данхауеров програм опште херменеутике остао је на равни замисли, и зато је разумљиво што се уврежило мишљење да схватање херменеутике као општег учења о разумевању дугујемо тек Шлајермахеру (Schleiermacher).

Утемељењу опште херменеутичке теорије дали су допринос и Јохан Мартин Хладни (Chladny или Chladenius) и Георг Фридрих Мајер (Meier). Хладни у делу под насловом *Увођење у правилно излагање умних говора и сјиса* разликује сазнања која стичемо о сопственом уму, и она која се тичу излагања мишљења других. Прва обрађује „учење о уму”, а друга – „учење о излагању”, тј. херменеутика (исто: 81). Као и већина раних херменеутичара, Хладни сматра да предмет херменеутике чине тамна места говора и текстова, али као новину износи став да се херменеутика не бави свим тамним местима, него само неким њиховим видовима. Он разликује три врсте тамних места која *не улазе* у компетенције херменеутичара. Прва настају нарушавањем старих текстова, нпр. приликом приређивања издања. Порекло других је у недовољном познавању језика текста. Оба ова вида тамних места не тичу се херменеутике, него филолошке и граматичке критике. Трећа се састоје у двозначности; и док се код првих двеју врста тамних места могу формулисати правила критике за њихово решавање, двозначност која се налази у тексту тумач мора да прихвати као такву, не покушавајући да је сведе на само једно значење. Преостаје, међутим, још једна врста тамних места, и само она спада у домен херменеутике. То су места где употребљене речи и реченице нису довољне да помоћу њих читалац уобличи појам који је аутор имао на уму. Разлог томе је непознавање историјске или појмовне позадине текста (исто:

83–84; Сонди: 37–38). Овим се скреће пажња на искуство да чак и тривијалне исказе других не можемо да разумемо уколико не познајемо „позадину” тих исказа (контекст, околности изрицања и слично). За Хладног, задатак тумача је налажење појмова неопходних за исправно и потпуно разумевање таквих места (Сонди: 44. и даље), и он га илуструје дидактичком ситуацијом у којој учитељ саопштава ученику знања неопходна да разуме текст. До таквих знања можемо покушати и самостално да дођемо, и то увек чинимо приликом настојања да разумемо текстове, поготово оне који нам долазе из даље прошлости или страних култура. Занимљиво је како Хладни одређује разумевање говора или списка; ми неки говор разумемо када „при том мислимо све оно што речи могу да побуде у мислима, у складу са умом и правилима наше душе” (нав. према Сонди: 45). Он изричито одриче да се правилно разумевање тиче онога што је на уму имао аутор, јер речи могу значити и нешто што њихов аутор није хтео да каже или напише, и стога нема ничег необичног у томе да читалац на неком месту текста разуме више од самог аутора. Разумевање неког места у тексту за Хладног је исто што и сазнање ствари о којој је на том месту реч. Он такође усваја схватање о *scopis*, гледишту, појму који потиче из оптике и за који сам каже да га преузима од Лајбница. Гледиште Хладни описује као гледиште личности и сматра га неизбежним. Оно се односи на представу о некој ствари, а не на разумевање дословног значења текста. Овај перспективизам се не може поништити, и зато је потребно да се приликом излагања води рачуна о гледишту, уместо да се наивно верује како је могуће неко сасвим објективно излагање.

Мајеров *Оглед о ошћител умећу излагања* проширује примену умећа излагања са писаних сведочанстава на сва подручја знакова, укључујући ту и природне знакове. Ово учење он назива „карактеристиком”, а његов предмет види као проучавање односа између знакова. Стога, истина до које треба да се дође овде није ни логичка ни предметна, већ херменеутичка истина, која се тиче тачног значења говора, текста или других знакова. Притом је најмеродавније гледиште аутора, сматра Мајер, и свако је најбољи тумач сопствених речи (Гронден: 88–89). Мајер сматра да када тумачимо знакове треба да пођемо од претпоставке о њиховом најсавршенијем склопу – на пример, када тумачимо говоре и текстове других људи, кренућемо од претпоставке да су они истинити. И Хладни и Мајер су дошли до увида који су делатни и данас, у измењеном виду: померањем акцента појма *scopis* на гледиште личности, Хладни наговештава херменеутички појам предрасуде, док Мајеров семиотички приступ тражењу повезаности између знакова, антиципира схватања савременог структурализма и из њега изведених теоријских позиција.

3.

Изгледа да Шлајермахер, отац модерне херменеутике, није познавао ниједну општу херменеутичку теорију из периода просвећености, већ само теорије одељених предметних подручја (теолошко, филолошко, јуристичко). То је мотивисало оцену Петера Сондија да половина века која дели Г. Ф. Мајера и Шлајермахера, „представља једну од најмаркантнијих цезура у историји духа” (Сонди: 136). Утолико овде сме да се говори и о једном новом почетку, који је био можда инспирисан Кантовим раскидом са чисто рационалистичким приступом свету (Гронден: 100–101). Осим тога, романтизам, са својом склоношћу ка тамном, нејасном, оностраним, душевном, морао је да и на плану теоријског

артикулисања интерпретације доведе до нацрта различитих од картезијанских идеала *clare et distincte*. Да се тај „нови почетак” не садржи у спољашњим манифестацијама односа према претходницима, видимо по томе што Шлајермахер јединство херменеутике не тражи у збиру предметних подручја, нити у садржини предања, него – у *јединству Исусиуика*, истоветног без обзира на предметно подручје или начин на који је предање доступно (нпр. усмено или писано). Спор око алегоријског и граматичког тумачења он решава тако што прихвата, под нешто другачијим називима, оба становишта. Како је то било могуће?

По Шлајермахеру, циљ разумевања је – пронаћи смисао говора (текста), односно избећи његово погрешно разумевање. Погрешно разумевање нема извор у временској или језичкој дистанци између тумача и дела, већ у томе што је дело израз индивидуалности аутора. Погрешно разумевање није изузетак у иначе сигурном континууму разумевања, већ неизбежна појава. Шлајермахер разликује „лабавију” и „строжу” херменеутичку праксу: по првој, до разумевања долази само по себи, док друга полази од тога да само по себи долази до погрешног разумевања. Под лабавијом праксом се мисли на дотадашњу херменеутику ограничену на расветљавање „тамних места”, док строжа пракса тражи адекватно разумевање у свакој тачки говора или текста. Посао херменеутичара не почиње тек онда када његово разумевање постаје несигурно, већ од почетка настојања да се разуме (Гронден: 106).

Шлајермахер у својим раним радовима разликује „граматичку” (дословну; од грчког „*уράциа*”, слово) и „техничко-психолошку” интерпретацију, а касније унутар ове последње издваја „психолошку” интерпретацију у ужем смислу речи. Граматичка интерпретација тиче се наиндивидуалне употребе језика, значења речи и њихових склопова, за чије одређивање тумач користи утврђена правила: лексичка, синтаксичка или стилистичка. Техничка интерпретација односи се на дело као целину, на композиционо извођење идеје дела.

Грамаатичка и техничка интерпретација у акту тумачења увек иду заједно, нису једна без друге могућа, али њихово спровођење подразумева и узајамно апстраховање. Како то? Када се бави лексичким, синтаксичким или стилистичким аспектима дела које је пред њим, тумач привремено заборавља на уметнички смисао дела као целине; њему је тада стало само до утврђивања дословног значења текста. Али важи и обрнуто: када се окреће техничкој интерпретацији дела, тумач то чини не осврћући се на дословна значења појединачних речи и израза. Он их, додуше, мора добро познавати, и утолико техничка интерпретација подразумева граматичку и без ње није могућа. Исто тако, граматичка интерпретација мора да укључи представу о целини интерпретираног дела, а у не тако ретким случајевима, успех граматичке интерпретације зависи од решења која утврђује техничка интерпретација. Шлајермахер наглашава како разликовање, тако и међузависност граматичке и техничке интерпретације: „Грамаатичка: Човек са својом делатношћу ишчезава и указује се као орган језика. Техничка: Језик са својом одређујућом снагом ишчезава и указује се само као орган човека, у служби његове индивидуалности, онако као тамо личност у служби језика. (...) Грамаатичка. Није могућа без техничке. Техничка. Није могућа без граматичке. Јер одакле треба да познајем човека до само преко његовог говора, у најмању руку у односу на тај говор?” (нав. према Герик 1989: 27).

Уколико је уопште могуће да се формулишу општа правила тумачења, подручје њихове примене било би у домену граматичке интерпретације, и Шлајермахер је утврдио два канона граматичке интерпретације. Према првом канону,

све чему је потребно ближе одређење мора се одредити с обзиром на језичку област заједничку аутору и његовој првобитној публици. Други канон поставља захтев да смисао једне појединачне речи мора бити одређиван с обзиром на речи које је окружују у целини текста (Сонди: 173; уп. Гјесдал 2006: 137). Први канон нас упућује на један од начина да се изборимо са историјском дистанцом као извором несигурности у тумачењу, док нам други саветује да значења речи или језичких израза одредимо с обзиром на контекст у коме се појављују.

Најважнији аспект интерпретације је оно што Шлајермахер назива психолошком интерпретацијом, наиме одговор на питање под којим је околностима аутор дошао до одлуке да напише дело и како је ту одлуку остварио; дело је испољавање индивидуалности свога творца, а психолошка интерпретација је схваћена као „дивинација” (од латинског *divinatio*, погађање, предвиђање), обнављање стваралачког акта, репродукција везана за првобитну продукцију. Да бисмо разумели нпр. неки говор, да бисмо избегли опасности погрешног разумевања, морамо бити у стању да га у свим деловима реконструирамо, баш као да смо га сами изговорили. Да наше тумачење успе, морамо се „унети” у индивидуалност аутора. Морамо познавати целину његових животних односа, како бисмо могли да одредимо положај и значење дела које тумачимо унутар те целине. Психолошка интерпретација подразумева познавање језика којим је неко дело остварено (граматичку интерпретацију), као и познавање законитости жанра којем дело припада (техничку интерпретацију). Тек на тој основи тумач ће настојати да докучи индивидуалност аутора и ону његову „кључну одлуку” која у последњој линији заснива јединство дела. Шлајермахер задатак тумача одређује формулом по којој неко дело треба најпре разумети исто тако добро као и његов аутор – а потом и боље од аутора. Такав циљ је само оптималан захтев, као да се ради о бесконачном задатку, никада до краја достижном телосу херменеутичког настојања. Опасност погрешног разумевања остаје неизбежна.

Ако је чин тумачења схваћен реконструктивно, као свесна и методички контролисана ре-продукција првобитне продукције, онда ће таква репродукција учинити јасним понешто од онога што је аутору остало нејасно или несвесно. Шлајермахерово учење о несвесној продукцији и свесној репродукцији се ослања на једну варијанту романтичарске естетике генија. Дух аутора нам, при томе, остаје недоступан, ми можемо само да му се приближавамо, али не и да се поистоветимо с њим. Боље разумети од аутора не значи боље разумевање ствари о којој се у тексту говори, него боље разумети сам текст, оно што је аутор изразио. Из тог става такође следи да уметник никада није најмеродавнији тумач свога дела. Мерило тумачења је само оно што је смисаона садржина дела, оно што дело значи. Самоинтерпретација уметника је једна од могућих интерпретација.

Шлајермахерови ставови о језику делују као наговештаји неких касније развијених теоријских увида. То важи, рецимо, за његово схватање двоструке структуре језика. С једне стране се налази универзални ниво граматичких и семантичких конвенција, који чини објективну лингвистичку сферу, и тој сфери одговара граматичка интерпретација. Са друге, свако људско биће остварује ту објективну сферу у једној партикуларној форми, којој одговара техничко-психолошка интерпретација. Овим разликовањем Шлајермахер наговештава Соширово структуралистичко разликовање језика као *langue* и језика као *parole*, универзалних граматичких структура као могућности и живе реализације тих могућности у говору. Херменеутички задатак састоји се онда у сједињавању та два аспекта језика, у превазилажењу напетости која влада између општости и

идентитета правила и конвенција са једне, и индивидуалности и продуктивности индивидуалне употребе језика (ауторовог стила) са друге стране (Гадамер 1994: 363–365; Пфау 1990: 65–66). Постоје бројне нијансе у којима се ове две стране језика испољавају – од једноставног извештавања о стањима ствари, на пример, о временским приликама, па до исказа у некој лирској песми. Различите су и лингвистичке и жанровске конвенције које управљају различитим врстама текстова, и удео израза индивидуалности у њима је такође различит – у књижевном тексту је знатно већи него у неком новинском чланку. Уколико је већи удео индивидуалног, онога што припада стилу писца, утолико је потребније да се у тумачењу активирају средства техничко-психолошке интерпретације.

У стицању одговора на питање како неки писац користи језик на себи својствен, индивидуални начин, какав је, другим речима, његов стил, и поготово у чему се тај индивидуални стил разликује од стила неког другог аутора, често нисмо у могућности да се позовемо ни на каква општа правила или принципе. Можемо да побројимо стилска средства, али не и да обухватимо њихово јединство. Тумач је у таквим ситуацијама, када треба да докучи и артикулише нијансирања индивидуалног стила, често упућен ни на шта друго до на своју имагинативну способност – „дивинацију” или, неутрално формулисано, „прављење креативних хипотеза” (Гјесдал: 143). Опасност од западања у психологистичку представу о уживљавању можда не може довољно да се предупреди Шлајермахеровим инсистирањем на томе да се средства техничко-психолошке интерпретације у конкретним случајевима тумачења увек појављују напореда са средствима граматичке интерпретације, те да дивинација иде руку под руку са компарацијом, када се индивидуални учинак неког аутора и његов стил упоређују са учинком и стилем других сродних аутора, рецимо оних који припадају истом времену или стварају унутар истог жанра. Однос дивинације и компарације је такав да оне подупиру једна другу, али и указују међусобно на унутрашње лимите. Иако стил, као израз несводиве индивидуалности, не може бити без остатка појмовно освојен, ми можемо да постигнемо боље разумевање неког текста уколико увиде стечене поступком дивинације размотримо поредећи их са другим текстовима истог писца, или са делима других аутора. Замисао тзв. „компаративне књижевности”, као и њене границе, почивају управо на једној таквој могућности.

Границе Шлајермахеровог приступа најосетливије су у тачкама у којима му је било највише стало до успеха, у образлагању могућности тумачења Светог писма. Наиме, Свето писмо представља типичан случај код којег се средства психолошке интерпретације морају ставити у заграде, јер се налазимо пред текстом који нема аутора. Шлајермахеру је јасно да у случају анонимног мита није могуће ослањати се на психолошку интерпретацију. Важи ли то и за тумачење Библије? И да ли су му преостала средства историјске и филолошке критике текста довољна да из видокруга исклучи становиште теологије инспирације, спремне да се позове на учинак Светог духа?

Шлајермахерово окретање индивидуалности аутора и тврдња да је оно што је потребно постићи у чину разумевања – репродукција првобитне продукције, означило је раскид са представама дотадашње херменеутике, посебно оном из рационалистичког просветитељског доба, која се ограничавала на расветљавање тамних места у тексту не увиђајући универзални аспект разумевања. Потреба за херменеутичким напором је, следимо ли Шлајермахеров начин размишљања, трајна, јер недокучивост туђе индивидуалности, једног Ти које стоји иза сваког текста или говора, остаје непрекорачива граница.

Литература

- Дилтај 1980: Diltaj, V. *Zasnivanje duhovnih nauka*, Beograd: Prosveta.
- Дилтај 2004: Diltaj, V. *Doživljaj i pesništvo*, Novi Sad: Orpheus.
- Гадамер 1990: Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke* Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Гадамер 1993: Gadamer, H.-G. „Klassische und philosophische Hermeneutik“, *Gesammelte Werke* Bd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck, 93–117.
- Гадамер 1994: Gadamer, H.-G. „Das Problem der Sprache bei Schleiermacher“, *Gesammelte Werke* Bd. 4, Tübingen: Mohr Siebeck, 363–365.
- Герик 1989: Gerigk, H.-J. *Unterwegs zur Interpretation. Hinweise zu einer Theorie der Literatur in Auseinandersetzung mit Gadamer's „Wahrheit und Methode“*, Hürtgenwald: Presler.
- Гјесдал 2006: Gjesdal, K. „Hermeneutics and philology: A reconsideration of Gadamer's critique of Schleiermacher“, *British Journal for the History of Philosophy* 14/1, 133–156.
- Гронден 2001: Grondin, J. *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Грубачић 2006: Grubačić, S. *Aleksandrijski svetionik*, Sremski Karlovci / Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Кордић 2005: Kordić, I. „Croatian Philosophers IV: Matija Vlačić Ilirik – Matthias Flacius Illyricus (1520-1575)“, *Prolegomena* 4/2, 219–233.
- Пфау 1990: Pfau, T. „Immediacy and the text: Friedrich Schleiermacher's theory of style and interpretation“, *Journal of the History of Ideas* 51/1, 51–73.
- Руниа 2004: Runia, D. T. „Etymology as an Allegorical Technique in Philo of Alexandria“, *The Studia Philonica Annual* 16, 101–121.
- Сонди 1975: Szondi, P. *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Хачо Јереј 1974: Hasso Jaeger, H. E. „Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 18, 35–84.

THE HISTORICAL CONTEXT OF EARLY PROTESTANT HERMENEUTICS

Summary

In this paper Luther's principle of *sola scriptura* is regarded as a phase in the long-standing dispute over two types of interpretation of the text as a privileged hermeneutic object of study. One side is of the opinion that interpretation is based on a dialogue with tradition, while the other thinks that interpretation is based solely on the text itself. According to the first approach, a text must be interpreted within a particular historical and theoretical context, while the second views immanent interpretation as an imperative. The views of the early Protestant hermeneutists (Melancthon, Major, in particular, Vlačić) belong to the immanentist type. The hermeneutics of Friedrich Schleiermacher is the only one that combines these two types of interpretation.

Key words: hermeneutics, interpretation, immanent interpretation, tradition, text

Saša M. Radojčić

Драган Б. БОШКОВИЋ¹
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Одсек за филологију
Катедра за српску књижевност

ЛУТЕР VS. ТЕРЕЗА АВИЛСКА: РАЗДИРУЋЕ НАСТАЈАЊЕ МОДЕРНИТЕТА²

Рад отвара питање рађања модерног субјекта. Мартин Лутер и Тереза Авилска само су две стране бекства од колективног у индивидуално: у друштвено-духовни индивидуализам и у мистицизам. Кроз стварање новог, модерног субјекта испитујемо антагонистички однос католицизма и протестантизма, реформације и противреформације. Можда је овај рад тек мала лична апологија Свете Терезе Авилске и тако критика хуманизма из угла мистицизма.

Кључне речи: протестантизам, Лутер, Тереза Авилска, модернитет, мистицизам

*...да разумеш своја бледила
у раздирућем настајању светица.*

Емил Сиоран

Година 1517. је заиста незабораван датум у историји Запада. Година 1515, за Западну цркву такође незаборавна. И једна и друга година и више него симболичке. Те, 1517, са својих 95 теза које су, рекао би Жижек, „антисхоластички памфлет” (Жижек 2007: 123), Лутер креће путем „сола фиде”; 1515, рађа се Тереза Санчез Сепеда и Аумада. Лутер креће „расколом”, Тереза започиње живот, који ће опет бити осенчен, назовимо га такође „расколом”: повратку мистичном искуству цркве. Обоје као да чине баш то, раскол у цркви, можда политички коректније речено – реформу: обоје крећу путем Христа, обоје индивидуалним сустретом с Богом³. Лутер на путу реформације, Тереза на линији противреформације; он на путу личне, она на путу мистичне ортодоксије. О свему томе треба рећи неку реченицу, а не упасти у имаголошки „грех”, па тврдити да раздирање и насиље и агресија успостављања субјекта и друштва долазе са севера, из Немачке, као и да је Шпанија морала занесењаштво, еротику, оно дионизијско да избаци у плес. У насиље и плес текста. Јер, каже Тереза за два постојећа света: „један вечан, а други само сањан” (Тереза Авилска 2008: 36). Лутер се не би сложио са тим, али је његово деловање довело да су оба постала „ониричка”.

1 boskovicdragan@gmail.com

2 Рад је део истраживања на пројекту 178018: *Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир* Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

3 „Суочен са световњачким индивидуализмом, историчар мора да осветли други један индивидуализам: индивидуализам личне побожности (...) У свом најжешћем виду, овај начин доживљавања вере постајао је мистицизам” (Делимо 1998: 81).

Последице Лутерове реформе су далекосежне, да се не могу ни побројати, а захватиле су целокупан друштвени, политички и културни миље. Страх, онај страх Запада од другог, вишевековни панфобични страх од свега онога изван контроле, како тврди Делимо, постаје сада страх Запада од самога себе, па ће се сатанине слуге, јеретици, само умножавати, а међу њима ће Лутер и његови следбеници добијати све посебније место (Делимо 2003: 43). Онога момента када је у немачким земљама римско папство замењено „новим папом“, „папом од папира“, „папом из Витенберга“, очекивано је било да се заснивање новог „еванђеоског духа“ мора претворити у контролу друштвеног дискурса, у, рекао би Дерида, заснивачко насиље, у рат (в. Дерида 2001)⁴. Јер Лутера су интересовали власт (друштвена контрола) и универзитет (знање). Ако су противреформацијски позитивизам и реформацијска стерилна ортодоксија тек формализовани облици владања лишени мистичног, који дели свет на свето и секуларно (јер свето је приватно, секуларно објективно, оно друштвено реално), онда је биополитичка производња друштвеног реалног само друго име за реформаторску и противреформаторску модернизацију друштва. Јер страх политичко-верске власти од различитости нужно захтева селекцију, чисто друштво, верски холокауст, и против вештица, и против јеретика, јер се и

„протестантска власт понашала према доктринарним скретањима потпуно исто као и католичка власт. И једна и друга виде у њему врховну опасност коју треба мачем уништити“ (Делимо 2003: 559),

иза чега је, наравно, стајала племенита намера да се свет учини моралним, послушнијим, хришћанскијим, а заправо и „неочекивано“, само модерним. Не тако много пре Лутера, реформације и католичке противреформације, и њима истовремено, Запад је у уможеним расцепима (друштвено искључење жена, душевно оболелих, преступника; удаљавање „теолошког“ и „народног“ упражњавања вере; подела Римокатоличке цркве по линији хиљадугодишње расцепа на Север и Југ; открићем Америке подела света на „стари“ и „нови“), да би се не тако дуго након Лутера увелико спровела фукоовски схваћена савремена хигијена друштва, тако да већ у седамнаестом веку целокупни друштвени хоризонт постаје контролисан. Али, у исто време, као „лутерански производ“, већ Хамлет утеловљује оног нецеловитог модерног човека, тачније већ је Хамлет толико модеран да у њему самом можемо сагледати целокупан лук од рађања до смрти модерног субјекта и модернитета уопште.

Ако је Лутер утицао на (кон)фигурацију Хамлета, Света Тереза сигурно није. Ако су, како смо рекли, противреформацијски позитивизам и реформацијска стерилна ортодоксија тек формализовани облици владања лишени мистичног, онда за Терезу једноставно нема места у овим друштвеним дискурсима. Па, опет, она толико иде ка модерном, истовремено не дозвољавајући да модерно започне. Ако је Лутер оно демонско у очима Рима, Света Тереза је исто то. „Ја се особно више бојим оних који се панично плаше ђавла него сама ђавла, јер он ми не може нашкодити, док они уносе немир у душе, особито ако су исповједници“ (Тереза Авилска 2011б: 64). Јер, као и Лутер, и она, и то на основама личног искуства проживљених екстаза и мистичних Божјих објава, обликује нови приступ божанском плану спасења. Као реформаторка кармелићанског реда, у отпору

4 „Sa svoje strane kalvinizam je eprincipijelno poznao silu kao sredstvo za obranu vjere, dakle vjerski rat“ (Вебер 1999: 209).

према институционално протумаченом црквено-догматском праву, она „одбацује овлашћење стварности”, „чини преступ у односу на друштвену ’конвенцију’ која хоће да ’стварност’ буде закон” (Сарто 2009: 284), и ставља ауторитет свог унутрашњег открочења изнад оног Црквеног и подрива ауторитет црквене политике, те је нужно да буде под будним инквизицијским надзором. Жена, мистика, контемплација, оностраност, „ништавило, атопијско, револуционарно, ’поиетичко” (Сарто 2009: 284), непожељни су аспекти црквеног дискурса у њено време, јер традиционално црквено посматрано: симптом јереси је увек на линији ортодоксног аскетизма. Ако Еразмо Ротердамски подупире женску побожност, и женску херменеутику, и то, као и Еразмов антиклерикализам, али и растућа неповерљивост према новоформираним верским заједницама, подстакли су инквизицију на противреформацијски скептицизам према свим формама духовности. Свако опречно мишљење у односу на „званичну” теологију упућивало је на претеће индивидуалистичко јеретичко деловање. Будући да су били оптерећени противреформацијском обновом догматизма, раноновековни католичкоцрквени оци одбацивали су сваки алтернативни дискурс у корист регуларних верских облика и пракси. Тереза, опет, како тврди Сарто, макар „оквирно”⁵, али јасно инсистира на сопственој послушности заједници, цркви, духовном водству образованог клера: „А велика је ствар ученост, јер она поучава нас који мало знамо и даје светло, па, кад стигнемо до истина из Светога писма, чинимо оно што треба да чинимо” (Тереза Авилска 2011б: 74). Јер, за разлику од Лутера, за њу није препоручљиво да човек сам посегне за библијским текстом. Идеја Еразма Ротердамског, али не само њега, о враћању изворном Еванђељу и животу усаглашеном речима Светог писма подразумевала је превод Библије на народне језике, далекосежно мењајући стандарде теолошке херменеутике (в. Вебер 2006: 56–59; в. Делимо 1998: 92–94). А Тереза узвраћа: Господ „учи без буке речи”, јер у контемплацији Господ „чује онога ко му говори, а његова величина му одговара, заустављајући разум и пресецајући му мисао, узимајући му, како оно кажу, речи из уста, па и да хоће, не би могао да проговори, осим уз много муке” (Тереза Авилска 2008: 97). Два типа читања, два космоса текста, два Бога. Спознаја из речи или „спознаја без спознаје”, „славослов без речи”, како би рекао Григорије Богослов, или „немост” Дионисија Ареопагите (Аверинцев 1982: 208–210).

„Године пре протестантизма су године потиштености”, западни „dance macabre”, сусрет са „фигуром смрти”, како у *Усјону хришћанске Европe* оцењује Хју Тревор-Ропер (в. Тревор-Ропер 2009: 98) (исту оцену износи и Диби у *Времену катедрала* (в. Диби 2007: 330–335) и Делимо у *Страху на Западу* (в. Делимо 2003: 67). Ако је 15. век „јесен средњег века”, онда је 16. век „зима средњег века”, тврди исти аутор. „Поставите св. Терезу у Лондон. Њен немирни ентузијазам ће се претворити у лудило са примесама магије”, духовито је приметио енглески историчар Маколи, што и није само духовита опаска (Тревор-Ропер 2009: 191). И то није она лудост какву види Еразмо. Да, Тереза је „луда”, и не само као таква она је радикални критичар протестантизма и очекује, тврди Вилијам Џејмс, тријумф цркве над овом пошасту (Џејмс 1917: 348). Да ли су уводни делови њене аутобиографије посвећени лутеранима само залог компромиса са Римом, знак

5 „Оквир рада тако успостављају поредак који уводи (...) суд који разлучује припадност простору хришћанства.” (Сарто 2009: 276); „(...) да би се прилагодила ’Светој римској католичкој цркви’ (о чему сама не може да суди)”, она показује „своју решеност да остане подређена мишењу ’веома учених људи” (279).

њене послушности цркви и покушај избегавања ломаче, или мистик, да не кажемо Бог, заиста види тако. Њен текст је на моменте, имплицитно (о сакраментима, на пример) или експлицитно критички отклон према протестантизму. „У то доба”, када су до ње „допрле вести о штеточинствима и харању лутеранаца по Француској”, она посеже за истим аргументима којима је посезао и Лутер, за казном: „Заслужили (су) вечну ватру (...) Вала, нека им је, иако ми се због тога срце цепа” (Терези Авилска 2008: 12–13), каже Тереза, јер и она, у свом *Пути савршенства* артикулише тај, како је показао Делимо, свеопшти осећај доласка апокалипсе: „Свет је у пламену”, каже Тереза (Тереза Авилска 2008: 13), (додајмо уз овај навод: у лутеранском пламену), да би Лутер добао: „Последњи дан је пред вратима” (Делимо 2003: 123). И зато „Одмах, Господе, одмах. Учини да се ово море смири, да се брод Цркве не налази стално сред такве олује, и да нас избавиш, Господе, јер изгибосмо!” (Тереза Авилска 2008: 162). Док она оснива манастире, уточишта мистике, дотле Еразмо Ротердамски у *Похвали лудости*, рационалистичко-хуманистичком критиком исмева самостански живот (в. Еразмо 2012). Дакле, Тереза контра Лутер, уопштено говорећи, самостан против парохије, хијерархија насупрот личног искуства, мистика против разума, мистичка херменеутика насупрот рационалне. Али и сама Тереза против католичког догматизма и институцијализма.

Када се било која ствар извуче из свог онтолошког ореола, она се истовремено распада. Зато се културним, хуманистичким и историјским радом Лутеров, али не само Лутеров, већ и онај противреформаторски, „католички” разум и субјект претварају у просвећеност, у фрактале просвећености, а она у своју будућу „криву орбиту”, рекао би Слотердајк (в. Слотердајк 1992: 75), у симулакрум, рекао би Бодријар (в. Бодријар 1991). А тако и разумевање Терезиног мистицизма у еротiku, секс, дакле у - ништа. Оно што је за нас мистично, метафизичко, то контемплативно сједињење с Богом, посебно је занимљиво, у искуству Терезе Авилске је потпуно нормално, природно, разумно, чак можемо рећи разумније од разума. Одричући се мистичног рационализма, назовимо га тако, западна мисао, дакле, упада у еротизам. Батај, Фуко, Лакан само рационализују оно „преко” сваког искуства, свдећи га на „страх” од мистичног. А у субверзивне дискурсе, дискурсе страха, најделикатније се уклапа сексуалност. Уколико Запад није научио Терезину „математику”, како може да мисли и разуме Лаканову. Јер, од рационалне спознаје западна мисао је направили тајну, а од мистике једначину с једном, метафизички непознатом. „Идеја обједињавајуће целине људског живота, одувек ми је деловала као скандалозна лаж”, каже Лакан, додајући да је принцип анализе управо то да нико не разуме ништа од онога што се збива (Лакан 1988: 226). А да ли се мистика може сместити у целину људског живота или је морају видети чисто еротске, медиализујуће, сексолошке очи, како је учињено са Терезиним искуством од Бернинија до Лакана или Кристеве. За Лакана, ничеански, жена није целовита, а мистицизам је политика. Повезујући рационалност, маскулинитет, научни поглед са богом, женом и незнањем, он замењује мистицизам са ужитком, стављајући акценат на немогућност артикулације овог симболички некодираног ужитка. Можда и његов дискурс паги од фројдовског херменеутичког премештања, једног модернистичког расипања, у којем се светост склања у домен фрагмената, фантастике и еротике, али и обожава из даљине. Иако ерос јесте почетак мистичног искуства, сексуалност је сигурно његов крај. Или, лакановски речено, ужитак – то су једина врата неба. Светитељи, опет, нису асексуални, ни сексуални, већ транссексуални (в. Сиоран 1996: 45), њима једноставно

нису потребна сексуална „откровења”, а савремено поимање хуманитета развија се тако што се психологија и социологија и филозофија пресецају у више тачака и отимају једна од друге значења. У односу на средњи век, у којем је дијабелизација жене учињена њеним обешчашћењем, свођењем на сексуалност, савремено доба је обешчестило и тајну сексуалности. Мистицизам, близак лудилу, затвара се у кажњивост и посматра између реда и нереди (в. Делимо 2003: 43). А тај, Терезин трећи ниво успона душе јесте „једно славно безумље, једно небеско лудило, где се учи истинска мудрост” (Тереза, наведено према: Делимо 1998: 120), о чему су писали толики, од Дионисија Ареопагита до Мајстер Екарта. Зато он, као и жена, све, дакле, оно што нарушава меру, тврди Делимо, грешка је пре свега против доброг функционисања државе (Делимо 2003: 98). Католичке, протестантске.

Лутерово одбацивање монашких завета, па и завета девствености, кључно је за његову теологију „сола фиде”, каже Томас Мертон, католички монах, трапист (Мертон 1979: 67), али ово питање тек у другој половини 20. века постаје део опсежних расправа⁶, јер Лутер ипак није био жена, ни мистик. Зато је Тереза за Лакана пример особе која је искусила оно забрањено задовољство, „недокучиву ствар између живота и смрти која покрива читав постојећи спектар бола и задовољства овога света” (Лакан 1988: 225). Оно забрањено, оно ништа, за Лакана; Христ, за Терезу. Нема мишљења којем не припада биће, додајмо. Или, како би лаконски рекао Сиоран, упоређена с филозофијом, мистика је егзактна наука: она даје позитивне и тачне одговоре и на питања до којих филозофија нема храбрости да се уздигне (Сиоран 1996: 23). Да, космос светитеља је једнодимензионалан, и у том смислу Тереза проширује „осећај јединства” до распуштања граница између видљивог и невидљивог: „Мистично искуство се не може дефинисати”, тврди Мике Бал, „јер је, у том смислу, увек већ после ефекта. Оно долази после слома језика, и налази се у празнини, која захтева нови начин говора” (Бал 2003: 75)⁷. Тереза, с једне стране, остаје верна средњем веку, а, с друге, њен дискурс, дискурс ренесансе, аутобиографије, отвара је изнутра, модерним временима. Посматрање Терезе као родно потчињене, као родоначелнице феминизма и еротског дискурса, као студента родних студија и подривачице патријархалног система цркве и Бога, и ње у центру отварања искуства „женског Бога”, само је упорно исписивање у њену личност оног долазећег доба или данашњих аспирација: мистичне сензуалности, духовног ероса, заручништва са Богом било је вековима пре ње (в. Студит 1991), али, потискујући дубину средњег века у њој, савременост види нешто друго. Опет, подсећа нас Диби, „исповедна мистика је користила исти језик, тропику, као трубадурске шансоне, витешке љубавне песме: жар, искра, срце, пламен (...) Сакрална еротика се тако поклапа са профаном еротиком и доводи у сусрет витешку и свештену културу” (Диби 2007: 289). Ренесанса, поновимо са Делимоом, из позиције оностраног спаја неба и земљу – мистици их спајају из ононостраног (Делимо 1993: 65). На таласу баш те, витешке културе, конституисаће се и ренесанса, просветитељство, и романтизам, и модерно искуство, јер „Смрт, костури, тело, и сензуалност, прожимају се, секс и смрт, све се затвара у онострано”, па зато не само Тереза, већ и Лутер, у политичко-филозофско-историјском смислу остају читљиви само „с ове стране” (Диби 2007: 142).

6 Види теолошко и психоаналитичарско „за” и „против” Лутерове личности у: Делимо 1998: 323–337.

7 „Нема 'поређења', или екстазе, осим кад је напустимо” (Сарто 2009: 286).

Како Жижек закључује, „божанско у нама је оно због чега човек никада не може постати човеком” (Жижек 2007: 105). Зато је човек узрок Бога. Зато друштво после Лутера можемо посматрати као ренесансно пристojно друштво са примесима раблезијанског смеха. Ако је принцип мере и разборитости, као врлина од Лутера па кроз све етапе просветитељства, увек против аскетизма, још од Старих Грка смо научили да наличје смеха као средства ослобађања од патње (подсетимо се да је Лутер писао једноставне, врцаве и духовите текстове) јесте самоубиство (Аверинцев 1982: 82–88). Исто тако, иза Бернинијеве барокне фигурације Екстазе Свете Терезе можда се крије не само сексуалност као смрт, колико носталгија за мистицизмом. Јер, тврдиће Лакан, ко види Бернинијеву статуу, биће му „јасно да се суштинско сведочење мистика састоји у томе да су га они искусили, а да ништа о томе не знају” (Лакан 1975: 76). Али све то опет више говори о нама, нашим читањима, нашем незнању, о, поновимо опет Лакана, „ономе што се збива”. Не само о Лутеру, Терези, већ о њиховим културно-историјским „смештањима” у корист интерпретативне политике заједнице, која је учинила да од Лутера видимо само распаднути хумани субјект, а од Терезе врхунац еротике. Они би опет спадали, како то данас сартоовски види Гуњевић, у неку врсту гериле, у неки спој левице и теологије; била би то нека социјално-геолошка интервенција унутар капитализма (Жижек, Гуњевић 2008: 14; Гуњевић 2010: 201 и даље). Деветнаести век је прошао у научном потирању религије, док после Другог светског рата наука не може без религије. Зар нисмо од Лиотара, Левинаса, Слотердајка, Жижека и многих других појмили да филозофија краја двадесетог века себе спасава сопственом медиокритетства посредством псеудомистицизма и политике, што су два облика спознајног абортуса: псеудомистицизам је бег од спознаје, а политика спознаја без наде. Зато данас, помало комично, или трагично, и мистицизам и протестантизам остају тек део шире схваћених религијских или културолошких студија.

Неко би можда рекао да на крају крајева остаје текст. Можда, али ко га пише, тумачи? Ако је протестантизам историјски развијен у идеју да је Бог ван свемира, ван текста, а свет (текст) тек слепи механизам кога само читалачка/божја милост ремети, а Бог/читалац ту милост даје насумично, онда исто тако и библијски фундаментализам (текст има само једно, дословно значење) и „позитивистичко” поимање ауторитета (аутора, Бога) теологизовани су арбитражи који су „изван” текста. Однос према тексту без посредника, непосредни додир с онтолошком општошћу Другог, било је и остало утопија. И са Лутером, Терезом. Можда је протестантизам све оно што Лутер није желео, од индивидуализма до либералног капитализма (в. Делимо, „Успон индивидуализма и световњачког духа”, „Протестантизам и капитализам” 1998: 80 и даље; 340–365). А мистика све оно што је Тереза желела:

„Испуњавала ме је јака жеља да уочим боју његових очију и размере његовог стаса, да бих могла да причам о њима: али никада не заслужих част да то спознам. Сваки напор у том смислу потпуно је узалудан” (наведено према: Сиоран 1996: 78).

Јер нејасна идеја предестинације, коју Лутер баштини још од Августина, јесте препуштеност себи, али не неслобода: та слобода је можда радикалније од уобичајене слободе, јер је то, закључимо са Жижеком, слобода да ретроактивно одредимо/откријемо/променимо свој усуд (Жижек 2007: 121). Зато не можемо веровати него поступити „као да” верујемо. А тако приступамо и текстовима, једним херменеутичким „као да”: мада не верујемо, ми поступамо као да

верујемо и само - од Паскала, Дидроа, до Дерида - настављамо да развлашћујемо великог Другог, Бога у тексту. Али и до Фројда, Фукоа, Сартоа, јер ако вера није спас, добра дела онда остају прорачуната, нечиста, себична (рецимо: надзирана, едипализована), како их је Лутер видео, што је у психолошком смислу код њега, тврди Жижек, само изазивало (додајмо: а код нас упорно изазива) додатно самоучење и самокажњавање (в. Жижек, Гуњевић 2008: 141). Протестантско инсистирање на вери води, дакле, усамљености, дехуманизацији, али исто чини и просветитељство, и још даље, човеку/тексту лишеном себе, самоодносењем према празнини, без Другог као себе, или, хуманистички позитивно, теологији неких Трећих бића, ванземаљаца, на пример, о чему је још педесетих година прошлога века писао Тејар де Шарден (в. Жижек, Гуњевић 2008: 63 и даље).

Ту, у расколу, црквеном, друштвеном, геополитичком, субјективном, расколу Бога и света, расколу текста, раздируће се рађа модерни свет. Свет који никада себе није ни успоставио, а себе перманентно градио у смислу Лакановог „реалног” или Фукоовог поља дискурзивних пракси. Свет у којем је настао и из кога је нестао тај нови човек. Очајнички прекиди и трзаји у језику, пукотине, противречности и чворови у Терезином дискурсу, или она врцавост, виц Лутеровог дискурса (в. Гуњевић 2010) што их обоје гони даље и даље, можда су места којима ћемо се тек вратити. Или смо заједно - и Лутер, и Тереза, и ми - одавно отишли модернистички бестрага.

Литература

- Аверинцев 1982: Сергеј Сергејевич Аверинцев, *Поетика рановизантиске књижевности*, Београд: СКЗ.
- Бал 2003: Mieke Bal, *Ecstatic Aesthetics in Farago, Compelling Visuality*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Барт 2008: Karl Bart, *Teološki eseji*, Rijeka: Ex Libris.
- Бодријар 1991: Žan Boudrijar, *Simulakrumi i simulacija*, Novi Sad: Svetovi.
- Вебер 1999: Max Weber, *Vlast i politika*, Zagreb: Naklada Jesenski I Turk, Hrvatsko sociološko društvo.
- Вебер 2006: Max Weber, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Zagreb: Hlad i sinovi / Misl.
- Гуњевић 2010: Boris Gunjević, *Raspeti subjekt: bez Graala*, Beograd: Fabrika knjiga.
- Делимо 1993: Жан Делимо, *Католицизам између Лујера и Волтера*, Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Делимо 2008: Жан Делимо, *Насиљанак и учвршћење реформације*, Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Делимо 2003: Žan Delimo, *Strah na Zapadu (Od XIV do XVIII veka): Opsednuti grad*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Дерида 2001: Žak Derida, *Nasilje i metafizika: Ogled o misli Emanuela Levinasa*, Beograd: Plato.
- Дибби 2007: Žorž Dibi, *Vreme Katedrala*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Еразмо 2012: Erazmo Roterdamski, *Pohvala ludosti*, Beograd: Plato.
- Жижек 2007: Slavoj Žižek, *O vjerovanju*, Zagreb: Algoritam.
- Жижек, Гуњевић 2008: Slavoj Žižek, Boris Gunjević, *Bog na mukama / obrati apokalipse*, Rijeka: Ex Libris / Sarajevo: Synopsis.

- Жижек 2008: Slavoj Žižek, *Čudovišnost Hrista: Teologija i revolucija*, Beograd: Otkrovenje.
- Лакан 1975: Jacques Lacan, *On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, The Seminar of Jacques Lacan, Book XX Encore, New York and London: W. W. Norton and Co.
- Лакан 1988: Žak Lakan, О структури као инмикстовању другости, што је поставка сваког субјекта, *Структуралистичка контроверза*, Beograd: Prosveta, 219–229.
- Мертон 1979: Thomas Merton, *Monah*, Zagreb: Provincijalat franjevaca-trećoredaca.
- Серто 2009: Mišel de Serto, *Mistična fabula u XVI i XVII veku*, Beograd: Službeni glasnik.
- Сиоран 1996: Emil Sioran, *Suze i sveci*, Novi Sad: Svetovi.
- Слотердајк 1992: Peter Sloterdijk, *Kritika ciničkoga uma*, Zagreb: Globus.
- Студит 1991: Sveti Teodor Studit, *Pisma monahinjama*, Split: Symposion.
- Тереза Авилска 2008: Тереза из Авиле, *Пуџ савршенства*, Београд: Службени гласник.
- Тереза Авилска 2011а: Terezija Avilska, *Zamak duše*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Тереза Авилска 2011б: Terezija Avilska, *Moj život*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Тревор-Ропер 2009: Хју Тревор-Ропер, *Успон хришћанске Европе*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Џејмс 1917: William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York, London, Bombay, Calcutta, and Madras: Longmans, Green, And Co.

LUTHER VS TERESA OF ÁVILA: THE LACERATING CREATION OF MODERNITY

Summary

The paper raises the question concerning the birth of the modern subject. Martin Luther and Teresa of Ávila are merely two standpoints of escape from the collective to the individual: to socio-spiritual individualism and mysticism. Through the creation of a new, modern subject, the antagonistic relationship between Catholicism and Protestantism, Reformation and Counter-Reformation is explored. This paper is perhaps only a small personal apology of St. Teresa of Ávila and, thus, the criticism of humanism from the viewpoint of mysticism.

Keywords: Protestantism, Luther, Theresa of Ávila, modernity, mysticism

Dragan Bošković

Saša Ž. RADOVANOVIĆ¹
 Univerzitet u Kragujevcu
 Filološko-umetnički fakultet
 Odsek za filologiju
 Katedra za srpsku književnost

PROTESTANTIZAM I RAĐANJE MODERNE SVESTI

U radu se razmatra uloga protestantizma u formiranja moderne svesti polazeći od tumačenja Martina Hajdegera. Najpre se u radu razmatraju Hajdegerovi stavovi o protestantizmu i modernom dobu izloženi u *Predavanjima o Niče*. Potom se pokazuje da on u svojim stavovima sledi određena Hegelova razmišljanja iz *Istorije filozofije* i *Filozofije povesti*. U tom smislu se pokazuje da protestantizam stoji u bliskoj vezi sa Avgustinovom filozofijom. Avgustinovi stavovi o sumnji, istini unutar čoveka imaju bitnu ulogu u formiranju protestantizma, a samim tim i u rađanju moderne svesti. U tom smislu se upućuje na Avgustinove stavove o radikalnoj refleksivnosti (mišljenje u prvom licu) i njegov uticaj na Dekarta. U svetlu tih stavova, na kraju rada, izlaže se Hajdegerovo tumačenje Dekartovog određenja moderne svesti.

Ključne reči: protesantizam, moderna svest, istina, Rene Dekart, Avgustin, M. Hajdeger, izvesnost

U ovom radu se polazi od stava da su duhovni procesi unutar protentantizma povezani sa rađanjem moderne svesti. U tom smislu ovde se držimo Hajdegerovih razmišljanja iz predavanja o Niče (II tom, držana 1936/38)², u kome pomenuti autor kratko ali instruktivno povezuje duhovne i misaone procese unutar *protestantizma* sa pojavom Dekartove filozofije i konstituisanjem svesti kao predstavljanja. Polazište i okvir tumačenja ove povezanosti u konstituisanju moderne svesti biće Hajdegerova pozna filozofija, preciznije druga faza njegovog razvoja mišljenja, određena pitanjem o povesti suštine (istine) bivstvovanja. Naime, u svom poznom mišljenju Hajdeger tumači suštinu bivstvovanja polazeći od dešavanja istine shvaćenog kao događaja (*Ereignis*) kojim se određuje povesno dešavanje, karakter utemeljenja povesnih epoha i čovekovog povesno-epohalnog držanja kao mišljenja i ponašanja uopšte. Hajdeger polazi od toga da se povest Zapada pokazuje (razotkriva i skriva) u suštinskim promenama istine bivstvovanja na osnovu kojih treba da se razume položaj čoveka u tim epohama. Takve suštinske promene istine povesti bivstvovanja koje kod Hajdeger imaju status udesnih, sudbinskih obeležja (*geschicklichprägung*), status epoha objavljuju i temelje pojedine filozofije. U spisu *Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike* Hajdeger piše: „Bivstvovanje se daje u ovom ili onom udesnom obeležju: *physis, logos, hen, idea, energeia*, sustancijalnost, objektivnost, subjektivnost, volja, volja za moć, volja za voljom” (Hajdeger 1957: 58). Pored filozofije taj status objava određenih epoha bivstvovanja imaju i religija, umetnost pa čak i politički procesi. Tako on u *Izvoru umetničkog dela* govori o tome da se istina bivstvovanja dešava na različite suštinske načine. 1. istina sustvuje kao čin utemeljenja države, 2. kao blizina najbivstvujucijeg bivstvujucog, 3. kao suštinska žrtva 4. kao pitanje mišljenja bivstvovanja i 5. kao sebe-u-delo stavljanje istine, na način umetnosti (1994: 49).

1 sasa.radovanovic@filum.kg.ac.rs

2 Hajdeger 1961: Heidegger, M., *Nietzsche II*, Günther Neske, Pfullingen.

Imajući u vidu navedene stavove iz *Izvora umetničkog dela* u kojima se dešavanje istine povezuje sa suštinskim promenama ljudske povesti i utvrđuje položaj čovek, njegova povesna orijentacija i ponašanje ovde će se slediti dva od pet navednih stavova. Prvi, polazeći od dešavanja istine kao blizine najbivstvujucijeg bivstvujucog odrediće se uloga protestantizma u rađanju moderne svesti. Drugo, polazeći od dešavanja istine bivstvovanja kao pitanja mišljenja o bivstvovanju pojasniće se utemeljenje moderne svesti unutar Dekartove filozofije.

Prvo pitanje koje se postavlja jeste: na koji način protestantizam kao religiozni oblik jeste dešavanja istine u vidu blizine najbivstvujucijeg bivstvujucog. Drugim rečima, na koji način protestantizam određuje povesni položaj čoveka. Naime, Hajdeger će u spisu *Doba slike sveta* (dodatak 9) ukazati da novi vek počinje jednim procesom oslobađanja koji pretpostavlja kritičko razračunavanje sa biblijskom istinom i religioznim autoritetom. U ovom procesu oslobađanja on vidi prekretnicu u kretanju shvatanja i temeljenja istine bivstvovanja. Naime, prema Hajdegerovom mišljenju, čovek se oslobađa od obaveznosti hrišćanske istine objave i crkvene doktrine da bi samom sebi dao zakonodavnu moć koja se oslanja na samu sebe. Preuzimanje zakonodavne moći i oslanjanje na sebe ne predstavlja ništa drugo do novo ustanovljavanje slobode. Ovakva razmišljanja Hajdeger iznosi i u *Predavanjima o Ničeu*. Ovo ne znači da je hrišćanstvo izgubilo svaku ulogu i uticaj u formiranju novog doba. Prema Hajdegeru, hrišćanstvo se provlači kroz pomenutu novovekovnu epohu i podupire njen razvoj u obliku protestantizma³ (1961: 144). Ovo istovremeno znači da se hrišćanstvo u odgovarajućim promenama, podudaranjima i poistovećivanjima izmiruje sa vladajućim dobom (novi vek) i koristi moderne tekovine (tokove) za crkvene svrhe. Ove promene, prema Hajdegeru, dokazuju snažnije nego sve drugo kako je hrišćanstvo izgubilo onu odlučujuću *srednjovekovnu, povesno-obrazujuću moć* (1961: 144). Naime, hrišćanstvo je u srednjem veku imalo presudni uticaj u određivanju karaktera bivstvovanja, u smislu da je sve od boga stvoreno (*ens creatum*), potom određivalo povesni položaj čoveka kao sapripadnog bogu a duhovni povesni svet kao svet hrišćanskog univerzuma.

U novom veku hrišćanska objava više ne traži istinu u vidu podudaranja (*adaequatio*) ljudskog uma sa božanskim umom već u izvesnosti spasenja, u dubokoj unutrašnjosti jedne pojedinačne besmrtno duše. Prema Hajdegeru, hrišćanstvo u ovoj epohi menja svoje povesno značenje. „Njeno povesno značenje nije više u tome da je ono u stanju samo sebe da oblikuje, već u tome da na početku novog veka (...) mora da otpočne novu slobodu” (1961: 145). Ta nova sloboda povezana je sa izvesnošću spasenja. U tom smislu piše: „Oslobađanje saobrazno objavi izvesnosti spasenja pojedinačne besmrtno duše jeste oslobađanje za jednu izvesnost, u kojoj čovek putem sebe samog može da osigura svoja određenja i zadatke” (1961: 145). Ovakvim stavovima o „novoj slobodi” Hajdeger, iako to ne kaže, sledi Hegelova razmišljanja iz *Istorije filozofije* izložena u poglavlju „Reformacija”. Naime Hegel govori da je u reformaciji „...bilo saznato da ono što je religiozno mora da ima svoje mesto u duhu čoveka da u njegovom duhu ceo proces spasenja mora da bude proživljen (...) bez onog posredovanja sveštenika koje drže u svojim rukama pravi propis spasenja” (Hegel 1975: 194). Sloboda koja je povezana sa izvesnošću spasenja pretpostavlja u Hegelovoj interpretaciji rušenje

3 Hajdeger govori o toj prilagodljivosti hrišćanstva tj. njegovom stapanju sa novovekovnim procesima, pre svega preko jednog svog oblika – protestantizma, iako u tom prilagodavanju gubi svoju povesno obrazujuću moć koja je bila izražena u srednjem veku. Inače pomeranje sa hrišćanske istine spasa na filozofsku istinu izvesnosti ima poseban smisao u nemačkoj idealističkoj filozofiji i nemačkom romantizmu (Hajdeger 1961: 144).

autoriteta Crkve, zahtev za izvesnošću spasenje i pojavu istine u unutrašnjosti subjektiviteta.⁴ „Istina luterovcima nije neki napravljeni predmet, nego sam subjekat treba da postane nešto istinito, napuštajući svoj partikularni sadržaj nasuprot supstancijalnoj istini. Tako subjektivni duh uistinu postaje slobodan, negira svoj partikularitet i dolazi u svojoj istini do samog sebe” (1966: 431). Izmirenje boga i sveta ne dešava se kroz instituciju crkve već unutar čoveka postavljenog kao subjekt. U tom smislu Hegel piše: „Izmirenje, treba da se pre svega desi u subjektu kao takvom, u njegovome svjesnom osjećaju, subjekt treba da se osigura, da duh stoluje u njemu, da je prema crkvenome jeziku došlo do loma njegova srca i do provale božanske milosti u njemu. Čovjek nije od prirode kakav bi trebao biti. On tek procesom preoblikovanja dolazi do istine” (1966: 438).

Hajdeger ponavlja još jedan Hegelov uvid iz *Istorije filozofije*. Hegel smatra da se u katoličkoj crkvi uglavno održavala veza filozofije i sa teologijom srednjeg veka: međutim u protestantizmu se subjektivno religijski princip odvojio od filozofije, pa je potom tek u njoj na istinski način ponovo vaskrsnuo (1975: 198). Ova veza može da se razume na primeru tumačenja Avgustinove filozofije koja je imala izrazit uticaj na formiranje protestantske teologije. Hajdeger u svojim predavanjima držanim u zimskom semestru 1921/1922. objavljenim pod naslovom *Fenomenologija religioznog života* piše da je Luter bio pod jakim uticajem Avgustina u odlučujućim godinama svog razvoja i da je Avgustin unutar protestantizma ostao shvaćen kao otac Crkve (Hajdeger 1995: 159). Avgustinov stav *in interiore homine habitat veritas* ukazuje na to da put prema bogu i istini ne vodi preko sveta objekata nego je taj put nalazi i vodi kroz našu unutrašnjost.

Carls Tejlor (*Charles Taylor*) u knjizi *Izvori sopstva*, takođe, upućuje na ovu interiorizaciju u shvatanju istine. On smatra da je ovaj proces vodi prema Dekartovom formiranju sopstva i moderne svesti. Prema Tejloru, Avgustin žižu pomera sa polja saznanih objekata ka samoj aktivnosti saznanja: „Boga tu treba naći. To počinje da objašnjava njegovu upotrebu jezika unutrašnjosti. Jer, nasuprot carstvu objekata, koje je javno i zajedničko, aktivnost saznanja je pojedinačna; svako od nas učestvuje u svom procesu saznanja. Gledati u pravcu te aktivnosti znači gledati u pravcu sopstva, to jest zauzeti refleksivni stav” (Tejlor 2008: 202). Tejlor ističe da ovaj nalog poziva da zauzmemo refleksivni stav koji nije radikalno refleksivan. Radikalno refleksivni stav je izražen u prvom licu i označava stanovište u kome Ja od svog iskustva pravim svoj objekt. Naime, radikalna refleksivnost iznosi u prvi plan onu vrstu prisustva u samom sebi koje je neodvojivo od činjenice da je čovek subjekt svog iskustva. Ipak, prvi pomak ka radikalnoj refleksivnosti pravi Avgustin. On se poziva na naše misaono iskustvo u prvom licu. On pokazuje svom sagovorniku da ne može da sumnja u svoju egzistenciju jer „ako ne bi postojao, bilo bi nemoguće da budeš obmanut” (2008: 206). Imajući ovo u vidu, Tejlor smatra da postoji ključna razlika između načina na koji ja doživljam svoju aktivnost,

4 Hajdeger tumači pojavu reformacije kao događaj u povesti bivstvovanja kojim se utemeljuje moderni subjektivitet. Ovaj moderni subjektivitet je izražen u oblikovanju pozicije svesti shvaćene kao predstavljanje bivstvujućeg – kao predstavljanje koje bivstvujuće čini predstavljajućim. S druge strane, Hegel tumači pojavu reformacije, gubljenje crkvenog autoriteta i razvijanje unutrašnjeg subjektiviteta kao etapu u razvoju svetskog duha u kome crkvena organizacija više ne ostvaruje njegovu susptancijalnost i zahteva prevladavanje. „Propadanje crkve razvilo se iz nje same. Ona ima svoj princip upravo u tome da se 'ovo' kao nešto čulno u njoj, da se ono vanjsko kao takvo nalazi unutar nje same (...) Viši svjetski duh već je isključio iz nje ono duhovno; ona ne učestvuje u tome duhovnome i u bavljenju njime; ona tako zadržava sebi 'ovo'; – to je čulni subjektivitet koji ona nije preobrazila u duhovni. – Od sada ona zaostaje za svjetskim duhom. On je veći iznad nje, jer je došao do toga da ono osjetilno zna kao osjetilno, ono vanjsko kao vanjsko, da u ovome konačnome djeluje na konačan način i da upravo u toj djelatnosti kao vrijedan, opravdan subjektivitet bude sam kod sebe” (Hegel 1966: 427–428).

mišljenje i osećanje i načina na koji to neko drugi čini (2008: 204). Dosledno i radikalno ova razlika se može uočiti u Dekartovoj filozofiji: stanovište „Ja, mislim” nalazi se izvan sveta stvari koje doživljamo (2008: 205).

Na tragu ove epohalne promene ponašanja i mišljenja koja se dešava sa protestantizmom, to jest unutar dešavanja istine kao izvesnosti spasenja i njemu inherentne filozofije u vidu Avgustinovog zahteva za istinom kao okretanju ka unutrašnjosti čoveka može da se postavi sledeće pitanje: na koji način u Dekartovoj filozofiji dolazi do konstituisanja moderne svesti? Jedan mogući putokaz jeste Hajdegerova interpretacija Dekarta. Naime, Hajdeger smatra da je oslobađanje od objave izvesnosti spasenja „...oslobađanje za izvesnost u kojoj čovek sebi osigurava istinito kao znano sopstvenog znanja” (Hajdeger 1994: 107). Odluka o ovom „istinitom kao o znanom sopstvenog znanja”, drugim rečima odluka o izvesnosti dešava se u Dekartovoj filozofiji. U tom smislu, piše Hajdeger: „Dekartov metafizički zadatak bio je stvoriti metafizički temelj oslobađanja čoveka za slobodu kao za samoodređenje koje je izvesno kao takvo” (1994: 107).

Ključni problem pri tumačenju Dekarta Hajdeger vidi u interpretiranju Dekartove metafizike kao racionalističke, što je, po njegovom mišljenju, uzrok ozbiljne zablude. Osnova ovakvog stava jeste u tome da Hajdeger smatra da racionalistička interpretacija jednostrano shvata temeljni Dekartov stav *Ego cogito (ergo) sum*, prevodeći i naglašavajući *cogito* kao „mislim”. Zapravo, *cogitare* ne znači samo misliti, već i hteti, osećati. Drugim rečima, ono se odnosi na sve akte svesti. Stav „*cogito ergo sum*”, za Hajdegera, ne znači samo „mislim, dakle postojim”, već „predstavljam, dakle postojim”. Kao odgovor na racionalističko učitavanje Hajdeger otvara drugu mogućnost – dovedi u vezu *cogito* i *percipere* – koja nije strana Dekartovoj filozofiji: „Dekart koristi na važnim mestima za *cogitare* reč *percipere* (*per-capio*) – nešto prisvojiti, ovladati jednom stvari, i doduše ovde u smislu sebe-do-stavljanja na način pred-sebe-stavljanja, pred-stavljanja” (1961: 151). Ovo približavanje *cogitatio* i *percipere*, prema Hajdegeru, može se razumeti putem nemačke reči predstavljenost (*die Vorstellung*).⁵ Završetak ove nemačke reči „ung” označava jednu dvostrukost onog što pripada jedno drugome, odnosno predstavljenost označuje i predstavljanje (*Vorstellen*), koje uključuje sve aspekte moderne svesti (osećaje, htenje, mišljenje) i predstavljeno (*Vorgestelltes*) sve objekte tih akata. U tom smislu Hajdeger u Dekartovoj filozofiji tumači čoveka kao predstavljajuće (*Vorstellende*), to jest kao svakom pred-stavljanju (a to znači osećaju, htenju, mišljenju) bivstvujućeg i njegove istine u-temelju-ležeći temelj. Kao ovaj u-temelju-ležeći-temelj čovek je subjekt, pri čemu sve ne-ljudsko bivstvujuće postaje objekt za ovaj subjekt. Bivstvenost nije ništa drugo do pred-stavljenost pred-stavljujućeg subjekta. Tumačenje *cogitatio* kao predstavljanja omugućuje Hajdegeru da u Dekartovom polaznom metafizičkom stavu vidi ne samo gnoseološki ili metodološki napor za apsolutnom (samo)izvesnošću već jednu tendenciju kojom će biti izražena celokupna buduća kultura: „Predstaviti znači ovde: polazeći od sebe pred sebe staviti i postavljeno kao takvo osigurati. Takvo osiguranje mora da bude proračun, jer samo proračunljivost jemči nam da će unapred i stalno biti izvesno onom predstavljajućem” (1994: 108). U kontekstu novovekovne subjektivnosti se konstituiše nova sloboda u smislu samostalnog

5 Ovakvo Hajdegerov tumačenje Dekartovog *cogita* može da se poveže i sa Avgustinovim shvatanjem. Naime, Čarls Tejlor upućuje na Avgustinov stav iz *Ispovesti* (*Confessiones* X.xi. 18): da se naše misli „moraju okupiti i ponovo sabrati da bi se mogle saznati; to znači da se na neki način one moraju skupiti i spojiti iz svoje rasutosti. Otuda potiče reč *cogitation* (Tejlor 2008: 220). Avgustin ističe etimološku vezu između *cogitare* i *cogere* = „povezati ili skupiti”. Ovakva etimološka veza nije daleka od Hajdegerovog shvatanja u kojem on *cogito* povezuje sa *percipere* i prevodi sa *Vorstellen* (predstavljanje) i time objedinjuje sve akte svesti odnosno sve akte *cogita* kao što su mišljenje, opažanje, htenje.

napredovanja u oblast osiguranog koju tek treba osigurati. Bivstvujeće nije više nešto prisustvujuće već se shvata kao nešto naspram nas, kao nešto pred-metnuto.

Prema Hajdegeru, u temelju subjekta stoji jedna temeljna izvesnost (*Grundgewißheit*) koja podrazumeva jedno izjednačavanje predstavljanja i predstavljenog (*me cogitare=me esse*). Ova jednakost *me cogitare=me esse* je jednačina temeljne izvesnosti koja leži u subjektu. Prevedena na običan jezik označava da je čovek „... siguran da je on kao predstavlajući svakog predstavljanja, a time i kao područje svake predstavljenosti i prema tome, svake izvesnosti i istine osiguran, a to sad znači: on *jeste*” (1994: 109). Na taj način unutar novovekovnog subjekta postoji jedna aletiološka imanentnost, koja je neodvojiva od njegovog konstituisanja. Istina preobražena u izvesnost nije neki transcendentni temelj ovom konstituisanju. Izvesnost kao preobražaj istine treba sagledati u kontekstu ravnopravne prisutnosti dva momenta: samoizvesnosti i konstituisanja subjektivnosti putem predstavljućeg predstavljanja. Naime, istina u smislu izvesnosti leži u temelju subjekta, ali se dešava upravo predstavljućim predstavljanjem. Shodno tome, bilo da se subjekt shvati kao konačan (čovekova samosvest) ili beskonačan (bog), kao 'ja' ili kao 'mi' (npr. nacija) on uvek ostaje *subjectum* u čijem temelju leži istina kao izvesnost jednako izvorna predstavljućem predstavljanju. Ta izvesnost je obavezujuća za svako 'ja' i za svako interpretiranje subjekta. Stoga, kada Hajdeger kaže da je čovek mesto odluke o tome na koji način bivstvujeće treba da se odredi, sazna i oblikuje, to ne znači da on zagovara jednu antropološku osnovu svega bivstvujećeg, već samo to da je čovek mesto u kome se događa povesni preobražaj istine bivstvovanja u ovom slučaju istine kao izvesnosti na način predstavljućeg popredmećivanja odnosno na način moderne svesti.

Dekartova filozofija prema Hajdegerovoj interpretaciji ima epohalni značaj i predstavlja osnovu novovekovne metafizike a to znači za sve pozicije moderne svesti: „Sva novovekovna metafizika uključujući i Ničea ostaje u okviru Dekartovog trasiranog izlaganja bivstvujećeg i istine” (1994: 87). Ovakav stav Hajdeger dosledno sprovodi u svojim tumačenjima novovekovnih filozofija, drugim rečima, nit vodilja svih njegovih interpretacija je linearna držeći se kartezijanskog ugla. Prema njegovim rečima, samo iz duha Dekartove metafizike moguće je tumačiti i razumeti povesno nadolazeću filozofiju, sve filozofske pozicije moderne svesti od Dekarta, preko Kanta, Hegela, Ničea do Huserla, bez obzira koliko je ona u sebi pluralna i nelinearna. S druge strane, bitan doprinos razvijanju moderne svesti u tom smislu dali su Avgustinova filozofija i protestantizam. Protestantizam je dao doprinos konstituisanju moderne svesti rušeći spoljašnji crkveni autoritet i oslobađajući se posredovanja sveštenika i vladajuće crkvene doktrine. On je uneo koncept izvesnosti spasenja koji se traži u najintimnijoj unutrašnjosti čoveka. Izmirenje sa bogom se ne dešava kroz instituciju crkve već u intimnom proživljavanju najviših istina. Takva proživljena unutrašnjost imala je svoju prethodnicu u Avgustinovim analizama unutrašnje subjektivnosti i radikalne refleksivnosti, u načinama na koji je čovek subjekt svog iskustva. Jedan izrazit primer takvog shvatanja iskustva i unutrašnje refleksivnosti sproveo je protestantizam i tako otvorio put rađanju moderne svesti kao predstavljanja sveg bivstvujećeg kao predstavljućeg.

Literatura

Hajdeger 1994: Heidegger M., *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt.

Hajdeger 1961: Heidegger, M., *Nietzsche II*, Günther Neske, Pfullingen.

Hajdeger 1957: Heidegger, M., *Identität und Differenz*, Günther Neske, Pfulingen.

Hajdeger 1995: Heidegger, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt, Frankfurt.

Hegel 1975: Hegel G.V.F., *Istorija filozofije* III, BIGZ, Beograd.

Hegel 1966: Hegel, G. V. F., *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb.

Tejlor 2008: Tejlor, Čarls, *Izvori sopstva*, Akademska knjiga, Novi Sad.

PROTESTANTISM AND THE BIRTH OF MODERN CONSCIOUSNESS

Summary

The paper discusses the role of Protestantism in the formation of modern consciousness, starting with the interpretation of Martin Heidegger. First, the paper deals with Heidegger's views on Protestantism and the Modern Age exhibited in *Lectures on Nietzsche*. Heidegger follows in his views certain thoughts of Hegel from *History of Philosophy* and *Philosophy of History*. In this sense it is demonstrated that Protestantism stands in close connection with Augustine's philosophy. Augustine's ideas about doubt and the truth within man have an important role in the formation of Protestantism, and consequently in the birth of modern consciousness. In this regard, we refer to Augustine's views on radical reflexivity (first-person thought) and his influence on Descartes. In the light of these views, at the end of the paper, Heidegger's interpretation of Descartes' definition of modern consciousness is explored.

Keywords: Protestantism, modern consciousness, truth, Rene Descartes, Augustine, Martin Heidegger, certainty

Saša Ž. Radovanović

Јасмина М. АХМЕТАГИЋ¹
Приштина – Лейосавић
Институти за српску културу

КЈЕРКЕГОРОВА КРИТИКА ПРОТЕСТАНТИЗМА: ПОЈАМ ЛИЧНОСТИ

Мада се Серен Кјеркегор уобичајено сматра теоретичарем индивидуализма, у раду показујемо да је његов појам индивидуа аналоган појму личности коју је изнедрило богословље источних отаца Цркве. Разумевање личности као односа настало је међу Кападокијским оцима као објашњење тројичности Бога, а Кјеркегор експлицира да је Бог човека учинио односом. Пишући о стадијумима на животном путу, Кјеркегор је указао на основу разлику између индивидуе, која је сама себи мера, и личности, која своју дужност има у себи, али меру има у апсолутном односу према Апсолуту. То је основни оквир у коме су овде размотрена Кјеркегорова бројна неслагања са протестантском теологијом. Кроз низ аналогија на које је у раду указано (апофатичка теологија, христологија и сотириологија, разумевање етичко-религиозног смисла брака, духовна психотерапија) постаје јасно да је богословски појам личности у средишту Кјеркеоровог идеала религиозног живота, а не индивидуализам у смислу животног активизма и права на лично тумачење Светог писма, у духу протестантизма.

Кључне речи: Серен Кјеркегор, протестантска теологија, онтологија личности, богословље источних отаца Цркве, критика лутеранске цркве, теозис

Дански филозоф Серен Кјеркегор (1813–1855) номинално је био протестант и, студирајући теологију, спремао се за свештенички позив. Одустајући од тога након прве и једине проповеди у цркви 1841. године, и посвећујући се искључиво писању, он у свом религиозно-филозофском делу преиспитује „проблем хришћанског постојања” (Кјеркегор 1985: 8), имајући на уму Данску и њену државну, лутеранску цркву. Кјеркегорова беспштедна критика званичне Цркве, која је за њега имала смисао одбране хришћанства, одвијала се у једном кругу идеја које овог филозофа егзистенције доводе у близину православне теологије. Пошто на овом месту можемо осветлити само један сегмент ове велике теме, основна Кјеркегорова неслагања са протестантизмом размотрићемо у вези са онтологијом личности, која је темељ његове религиозне филозофије². Појединачна егзистенција је средишњи проблем Кјеркеоровог опуса, а имплицитно разликовање индивидуе и личности које је, како ћемо показати, присутно у његовом делу, баштина је источног богословља. То су на свој начин осетили и Шестов, који је овом егзистенцијалном филозофу одржао низ предавања, и Берђајев: „Тема о личности и њеном судару са светским поретком, достиже највећу оштрину код Достојевског. Што се тога тиче, с њим се на Западу може упоредити само Кјеркегор кога у Русији нико није знао” (Берђајев 1999: 76).

Право на приватно расуђивање о Богу, које је афирмисано „Лутеровом реформацијом цркве на бази универзалног свештенства” (Tomlin 2004: 43) и

1 jasa.a@eunet.rs

2 О Кјеркеоровој сродности са источним оцима Цркве у погледу апофатичке теологије, сотериологије и христологије види: Magnusson 2016.

представља до данас један од основних принципа протестантизма, Кјеркегор је сматрао апсурдним у условима потпуне „бестрасности у вери” својих савременика, оријентисаних на богаћење, и свештенства које формалистички приступа религиозним догмама, а не проживљава истинску религиозну драму. „Хришћанство се може проповедати само ако се реализује у животима које живимо” (Кјеркегор 2003: 197).

„Хришћанство је сад постало (...) Божји благослов над (...) бројањем новца и привременим уживањем у задовољствима. Љубавници позивају свештеника – он их благосиља: то је хришћанство (...) Наравно, протестантизам је у свему томе нарочито бесмислен” (Кјеркегор 2003: 271).

„Данска је пала тако ниско религиозно да не постоји ништа ниже што би до сада могло бити виђено у хришћанству, чак и ниже од фарисејства, у суштини се може упоредити са паганизмом – дотле да су људи заборавили суштину хришћанства: самоодрицање, док се с друге стране ствара идолатрија материјалног благостања и медиокритета меког срца” (Кјеркегор 2003: 276)

Иако су базичне поставке протестантизма утемељене на Лутеровом завештању – порицање личне заслуге у спасењу, водећи ауторитет рукописа, те свештенство свих верујућих – непосредна последица његове реформације, која ће обележити историју протестантске теологије, била је „формирање великог броја малих цркава у којима се рационално приступало важним трансценденталним догмама” (Fiske 1882: 259). Ништа толико није критиковао овај филозоф егзистенције као објективну истину спекулативне филозофије и рационалистичко одређење човека, рационалну рефлексију о Богу и апстрактно промишљање теолошких питања. У основи Кјеркегорове епистемологије стоји уверење да се трансцендентност божје суштине не може мислити, због чега Бог и јесте „граница нашег разума” – „веровати значи баш изгубити разум како би се дошло до бога” (Кјеркегор 1974: 29). Не дефинишући човеку несазнатљиву божју суштину, Кјеркегор дефинише човека религиозне егзистенције; и за њега је „питање о Богу повезано с питањем о човеку”, како је Берђајев тврдио за Достојевског (1997: 13). Својом апофатичком теологијом Кјеркегор се супротставља природној теологији, коју је заступао Калвин, а која подразумева да је Бог самоочигледан кроз своју креацију, те да „знање Бога може имати било ко кроз рефлексију о створеном свету” (McGrath 2004a: 63).

Лутеранску цркву, којој је пребацивао што уверава народ да је лако бити хришћанин, Кјеркегор је видео као заступницу антропологије без Бога. Критикујући Лутера што је веру поистоветио са љубављу према ближњем, претпостављајући је тако љубави према Богу (2003: 186), што је свргавајући папу устоличио јавност (2003: 267), Кјеркегор закључује да његова реформација хришћанства „ствара најпрофињенију врсту материјализма и паганизма” (2003: 267).

„Невероватно је како многи људи данас дрско супротстављају чисто људско хришћанству. И шта ми данас називамо ‘хуманизмом’? То је испошћено хришћанство, култура-самосвести, остатак хришћанства... Требало би рећи хуманистима: ‘створите неразблажени хуманизам’ – јер хуманизам који ми данас имамо је хришћанство, али није праведно супротстављати га хришћанству” (Кјеркегор 2003: 244).

Увиђајући безначајност модерне егзистенције, Кјеркегор је критиковао званично хришћанство и стога што се није обраћало човеку – носиоцу духовне кризе, а човек је, према данском филозофу, противречност и стога је у перманентној кризи, већ срећном појединцу утопљеном у религиозну гомилу. У његовој

побуни против „религије медиокритета” садржано је уверење о изузетности коју појединац као хришћанин мора да досегне, будући да хришћанска егзистенција за њега значи опстајавање у парадоксу вере, свест о личној одговорности и дужности пред Богом. „Вера је (...) овај парадокс, да појединачно стоји више од општег (...) на такав начин (...) да појединац, пошто је био у општем, сада себе издваја као нешто више од општег” (Кјеркегор 1975: 96). Управо се својом афирмацијом појединачне егзистенције – хришћанство почиње тиме „што сваког човека чини појединцем” (Кјеркегор 1974: 93) – због чега Кјеркегорову филозофију сматрају „теоријом индивидуализма”, овај филозоф суштински разликује од протестантских покрета свога времена.

По свом садржају, његов термин индивидуа аналоган је личности коју је „као појам и као доживљај изнедрило (...) отачко богословље” (Zizioulas [Online]: 10), а које су развили, на основу учења Кападокијских отаца Цркве из друге половине четвртог века (Василија Великог, Григорија из Нисе, Јована Богослова), и потом Максима Исповедника, и савремени православни теолози, попут пергамског митрополита Јована Зизјуласа и Христа Јанараса. Разумевање личности као односа једно је од „највећих достигнућа великих Кападокијаца” (Ђаковац 2007: 193) и настало је као објашњење тројичности Бога. И Кјеркегор експлицира да је човеково властито ја „однос (...) и односећи се према самом себи односи се према неком другом” (Кјеркегор 1974: 12). Међутим, однос према самом себи код Кјеркегора је могућ само преко односа са Богом: „Бог је човека учинио односом” (1974: 13). Из таквог разумевања и произилази његово оригинално тумачење Аврама и Јова, будући да трагедију ових библијских јунака промишља с обзиром на њихово тзв. личносно постојање, односно слободу „од било какве нужности и крајњег циља, природног, моралног, религиозног или идеолошког” (Zizioulas [Online]: 159): „И само тај чије је биће било тако потресено да је схватио како је све могуће, само тај је ступио у додир с богом” (Кјеркегор 1974: 31). Кјеркегорови „вitezови вере” и свој однос према општем изводе из свог односа према Апсолуту, због чега су несхватљиви другима и живе апсурд, безумно верујући у могућност, а „личност је синтеза могућности и нужности” (Кјеркегор 1974: 31).

Кјеркегор тврди да се не може постати ученик и следбеник Христа у гомили, какву је видео око себе у хришћанима лутеранцима, али човеков пут ка истинској хришћанској заједници остварује се тек када сваки појединац себе заснује у Богу. Парадокс је да се теоретичарем индивидуализма, а индивидуализам му пребацује и Левинас (Magnusson 2016: 38), сматра филозоф који је упозоравао на важност превазилажења индивидуалне самодовољности:

„У ‘јавности’ појединац је ништа, ту нема појединачног, нумеричко је конститутивни принцип (...) ‘Заједница’ је без сумње нешто више од суме (...) јавност је бесмислица, сума негативних јединица, или јединица које (...) то постају са сумом, уместо да сума буде сума јединица” (Кјеркегор 2003: 217–18).

О таквом разликовању индивидуе, као бројчане категорије, и личности која „представља категорију квалитета” и „укида или превазилази законе аритметике” (Зизјулас 1997: 35), писали су, и савремени православни теолози, и руски православни филозофи (Берђајев 1999: 73, 112) а, изворно, мисао да се личности „не могу прибројавати, нити се могу сабирати, зато што је свака личност или ипостас носилац целокупне божанске природе а не једног њеног дела” (Ђаковац 2014: 63) сеже до Максима Исповедника.

Пишући о стадијумима на животном путу (естетичком, етичком и религиозном) у истоименом делу, али и у књизи *Или-или*, Кјеркегор је указао на

предуслове које човек мора да испуни да би његова егзистенција уистину била хришћанска. Појам личности везивао је само за последњи, за религиозни стадијум; заједница појединца са Богом, за шта је нужна страст, одговорност и самоодређење посредством Бога (однос), не може се искусити са естетичког и етичког стадијума. Уколико узмемо у обзир да је индивидуализам карактеристичан за оно што филозоф назива естетичком егзистенцијом, коју дефинише као неодређену, нестабилну, духовно неутемељену, „ћудљиву”, постаје јасно да Кјеркегор није био теоретичар индивидуализма, већ теоретичар појединачне егзистенције која своју слободу заснива на Богу, а то значи личности схваћене у духу источних отаца Цркве. Критикујући живот у тренутку, у „естетском и интелектуалном пијанству”, те забављање душе „трицама досетке и таштином духа”, Кјеркегор експлицира да естетичка егзистенција значи „недостатак у вери и верности” (Kierkegaard 1990: 436, 619, 434). Особа на том стадијуму „није духовно одређена” (Kierkegaard 1990: 594), њен живот се заснива на множини интересантних и разноврсних епизода и искустава, те га стога не може ни објаснити. За разлику од индивидуе, која је сама себи мера, Личност своју дужност има у самој себи, али меру има ван себе, у апсолутном односу према Апсолуту (зато је Аврама и његову „телеолошку суспензију етичког”, као и Јова, према Кјеркегору, теже разумети него Хегела). Љубав се за оног ко естетички живи растаче у случајност и површно задовољство, те постаје један од многих феномена који испуњавају егзистенцију суштински оријентисану ка интересантном и занимљивом, ка уживању. Тиме се укида основни предуслов љубави, али и критеријум њеног постојања: признавање јединствености и непоновљивости друге особе. Други постаје средство, плен, као што и сама особа естетичке егзистенције постаје објекат властитог живљења, јер сва своја задовољства налази ван себе, због чега је под владавином нужности. Зато у књизи *Или-или* државни саветник пише свом пријатељу – форма пронађеног рукописа, поигравање ауторством и псеудонимима карактеристични су за Кјеркегорово дело – којег види као типичног представника естетичке егзистенције, да је „експериментатор који туђу драму посматра споља” и, стога, „умногоме разоран човек” (Kierkegaard 1990: 433, 426). Естетичка егзистенција је карактеристична за индивидуализам и није друго до „нарцистичко у себи самом учурење”, „себељубива затвореност” о којој је писао Максим Исповедник, супротстављајући јој „екстатичку отвореност спрам другог” (Јевремовић 1995: 140). Православна теологија и филозофија почивају на уверењу да је солиписистичка самосредсређеност највећи грех из којег и настаје идеја Антихриста, Човекобога, коју је из свог времена наслутио и велики Данац: „Ако се људима дозволи да се групишу у оно што Аристотел назива животињском категоријом: у масу (...) онда неће потрајати дуго док тај апстрактум не постане бог” (Kjerkegor 1974: 90).

Рађање етичко-религиозне личности одвија се, како пише Кјеркегор, посредством избора властитог ја у апсолутном смислу, „у свом вечном важењу” (Kierkegaard 1990: 626), а осећање вечне важности личности могуће је само успостављањем дубоког и интимног односа са Богом, кроз љубав-кајање. Избор је кључна категорија за разликовање ових стадијума: „посредством чега постајем то што јесам”; раст појединца се одвија као кретање душе од непосредности до духа. У том расту личност у себи обујмљује општељудско, што је основа за стварање заједнице: личност остварује „кретање од њега самог, кроз свет до самога себе” (Kierkegaard 1990: 686). Мада Кјеркегор, пишући о стадијумима човековог потенцијалног развоја, узима у обзир начин његовог постојања, сама чињеница

да се естетичка егзистенција ипак представља низом описних својстава, што се као метод губи при тематизовању религиозног стадијума, потврђује да је индивидуа скуп „не-односких, не-релационих карактеристика”, док „личност твори са-постојање са другима” (Ђаковац 2007: 206). Одређење човека преко његовог самоизбора, а не преко догађаја и животних прилика који његов живот разликује од туђих (Kierkegaard 1990: 665), показују да је личност, која своју слободу остварује тек „апсолутном зависношћу према Богу” (Kierkegaard 1990: 682), језгро Кјеркегоровог религиозног мишљења. Уосталом, да он под религиозношћу подразумева релацију, јасно је и на основу тога што је његов кључни приговор мистицизму изолација. „Специфичност мистике није религиозност, него изолација у којој индивидуа, не обраћајући никакву пажњу на дату стварност, жели да се стави у непосредан однос са вечношћу” (Kierkegaard 1990: 659). Мистик себе „бира апстрактно” и зато му „недостаје транспарентност” и „сваки однос му је равнодушан” (Kierkegaard 1990: 657). Кјеркегор пак експлицира да је дужност сваког човека „да се другом открије”, „да има пријатеља” (1990: 657), односно да буде личност, а ова је у изолацији незамислива. Његово инсистирање на човековој повезаности са стварношћу моделовано је према Христовој егзистенцији и позиву који је упутио људима: да се у оквирима конкретне егзистенције, а не изван ње, реализује однос са Богом.

Постављајући у средиште хришћанског живота однос човека и Бога, дански филозоф очајање, као дубоко осећање греха и свест о смрти у животу, сматра путем ка Богу, јер оно претходи „апсолутном избору самога себе”, тј. слободи – „апсолутни избор самога себе јесте моја слобода” (Kierkegaard 1990: 637). Он очајање као знак духовне кризе (јер појединац „није свестан себе као духа” – Кјеркегор 1974: 34) супротставља очајању као психолошком одговору на околности, што је израз погледа „на живот који има услов ван самога себе” (Kierkegaard 1990: 648). Очајање је, међутим, „стварна полазна тачка за налажење апсолута” (Kierkegaard 1990: 626), јер насупрот очајању, као и греху, не стоји врлина која се „задовољава чисто људским мерилом” (Кјеркегор 1974: 64), већ вера, која је „највиша страст у човеку” (1975: 89). „Бесконачна резигнација је последњи стадијум који претходи вери, тако да нико нема веру ко није извео ово кретање” (Кјеркегор 1975: 83). Као вид духовне психотерапије – лечење душе њеним усмеравањем ка Богу – која је специфична за православну теологију, можемо разумети и Кјеркегоров опус у коме бројна дела у свом наслову или поднаслову имају психолошке термине и баве се унутрашњим преживљавањима појединца. Уосталом, Џорџ Брандес, дански критичар и Кјеркегоров савременик, тврдио је у једном писму Ничеу да је Кјеркегор највећи психолог који је икад постојао (Thomptе 1980: 16).

И у протестантској теологији идеја обраћења, односно спасења, почива на човековом личном односу са Богом, али је реч о једнократном догађају, узрокованом Божјом милошћу. Кјеркегор пак обраћење разумева у духу преумљења, као теологију теозиса, као отворен, неокончан процес. Властито ја, које је синтеза коначног и бесконачног – које се достиже само преко Христа – „у сваком тренутку свога постојања налази се у настајању” (Кјеркегор 1974: 7, 21). У том контексту и треба разумети његов појам кретање вере, који подразумева одрицање од свега спољашњег, мада се одвија у сфери практичног живота (о кретању створења према Богу писао је и Максим Исповедник – в. Ђаковац 2014: 171) и квалитативни скок у веру („блажени скок у вечност”), али и љубав према Богу која је одређена као љубав-кајање и немогућа је без личног преображаја. Обожење у православљу подразумева потпуну трансформацију особе, кроз покајање, сједињењем

с Богом у властитом бићу и остварењем божанског начина постојања, које је у потпуности могуће тек у есхатону. Супротстављајући се Лутеровој идеји о одсуству човекове заслуге за спасење, које се одвија искључиво посредством Божје милости и задобија се само вером, што је једна од идеја која ће остати константа у протестантизму, Кјеркегор се враћа „оном континуитету у сотириолошким учењима која заговарају идеју о заслуги верника за спасење, који је успостављен од св. Августина, а следили су га сви каснији схоластичари” (Tomlin 2004: 42). Исту идеју дели и православна теологија: још је Иринеј Лионски наглашавао слободу у односу Бога и човека, тврдећи да спасење „није плод свесилног деловања Божијег” (Ђаковац 2014: 36). Кјеркегорова сотириолошка становишта потврђују да је имао на уму појединца у значењу личности, а не индивидуе у данашњем смислу речи, што га приближава православној сотириологији, у којој је појам личности „неизбежан и темељан”, јер се „и откривење и спасење остварују у личности Исуса Христа” (Дурић 2014: 75).

Иако је теозис немогућ без цркве, у којој се и одвија, а коју је филозоф искључио из својих промишљања, треба запазити да се његово одбацивање данске цркве одвијало у име имплицитно присутног идеала црквеног живота. Он опажа огроман утицај Цркве на „обликовање моралног живота грађанског друштва” (McGrath 2004a: 57), што је улога коју јој је доделио Калвин, а чиме је преображена у регулатор друштвених вредности, а не место значајног духовног искуства. Крштење, како је писао Кјеркегор, никога не чини хришћанином, једнако као што то не чине ни проповеди, исповест, учешће у црквеном животу, ништа што је могуће свести на спољашња обележја и формалистички упражњавати. Кјеркегор се супротставља ставу реформације да „Писмо уобличава доктрину а ова реалност хришћанског живота” (McGrath 2004a: 58), захтевајући да хришћанство буде више од седатива за медиокритетску гомилу и реагујући на сложену организацију Цркве, која је започела Калвиновим радикалним повећањем броја свештеника и проповедника у цркви („доктора”): „Једва да се у једној малој земљи и у једној генерацији роде три песника, али свештеника има довољно, далеко више него што је потребно (...) А ипак је, ипак, истински свештеник још ређи од истинског песника” (Кјеркегор 1974: 78). То га је и довело у сукоб са бискупима Јакобом Петером Минстером и Хансом Мартенсенем, што је изазвало велики скандал у тадашњем Копенхагену и обележило последњу годину Кјеркегоровог живота. Минстер „шири религију као састојак који се додаје животу, а не као апсолут”, па „цркве постају регуларна – сасвим обична позоришта” (Кјеркегор 2003: 169).

Мартенсен „увек тако узвишено говори о целој цркви, апостолским временима, доктрини прва три века, средњовековној доктрини, доктрини реформације, о читавом низу доктора теологије у цркви – док Христ каже: да ли ће бити вере на земљи у време мог другог доласка. Такве ствари не узнемиравају Мартенсена; он је објективан” (Кјеркегор 2003: 230)

Филозоф који је тврдио да „Христос није именовао професоре већ следбенике” (Кјеркегор 2003: 173) бележи 1851. у свом дневнику: „Не треба реформисати ни Цркву ни доктрину. Ако нешто може да се учини – то је реформација нас свих” (Кјеркегор 2003: 239). Стога његов напад на Цркву не треба поистовећивати са порицањем значаја предања и Цркве као тела Христовог, него као критику „злоупотребе хришћанства” коју је видео у цркви свога времена. О идеалу заједништва у цркви он и експлицитно говори:

„Ти одлазиш вероватно прилично ретко у цркву; али утолико више понашаш се као посматрач. Зар ниси приметио, иако у извесном смислу добијамо утисак неке заједнице, да се сваки појединачно осећао ипак изолованим; човек постаје један другом туђ (...). (Kierkegaard 1990: 659).

Управо разумевање хришћанске егзистенције и мотивише данског филозофа да са толиком упорношћу говори о љубави, која јесте истински тест за начин човековог постојања и темељ човековог постојања на богочовечански начин. Несрећна веридба са Регином Олсен тема је низа дневничких забелешки, али Кјеркегор једва да има дело које не би било у мањој или већој мери мотивисано опсесивним промишљањем те љубави. Не само у *Делима љубави*, где конкретно говори о својој личној предисторији, већ и у књизи *Или-или*, где је та предисторија преломљена на много начина и аутоиронијски промишљена у различитим списима од којих се састоји ово дело, дански мислилац браку као грађанској установи, али и романтичној и разумској љубави, супротставља брак који у „религиозности налази бескрајност” и досеже до јединства у вечности: „свест вечности (...) везу чини браком” (Kierkegaard 1990: 446). У основи етичко-религиозног концепта брака стоји уверење да је љубав према другом и љубав другог једина гаранција нашег постојања као личности: појединац, доживљен као јединствен и непоновљив, постаје личност за другог, који је личност за њега. Претпостављајући етичко-религиозни концепт брака естетичком, Кјеркегор изражава светоотачке идеје: љубави каква се остварује на естетичком стадијуму егзистенције одговарају природни односи у схватању источних отаца Цркве; они почивају на „љубави према љубави”, што Берђајев назива психологијом разврата (2001: 172). Уосталом, Кјеркегоров раскид веридбе са Регином Олсен узрокован је, између осталог, страхом да неће моћи да буде потпуно искрен према њој у погледу своје прошлости, а брак је, према његовим убеђењима, подразумевао апсолутну искреност. Брачна заједница је за њега изузетно висок идеал, као и у православној теологији, у којој „Св. Тајна брака (...) има више заједничког са подвижништвом монаха него са друштвеном институционализацијом репродуктивног процеса” (Јанарас 2007: 100). Кјеркегорова тврдња да би Одисеј више научио да је остао са Пенелопом наглашава да је упознавање тајне личности највећи и најзахтевнији животни задатак.

Љубав је, што Кјеркегор тврди и за личност, „јединство општег и посебног” (Kierkegaard 1990: 507), а дубоко поштовање личности остварује се тиме „што се појединац није хтео начинити чистим тренутком већ коначном ствари” (Kierkegaard 1990: 487). Кретању појединца од непосредности до духа, какво је предочено у Кјеркегоровом делу, подударно је његово виђење преображаја романтичне љубави браком, који „садржи духовност и оплемењује чулност” (Kierkegaard 1990: 479). Брак представља „динамички преображај природног сексуалног порива у догађај личне заједнице. (...) Света Тајна брака спасава природни ерос – што значи да га претвара у ипостас у животу Цркве” (Јанарас 2007: 97, 99). Ове аналогije откривају да је богословски појам личности у средишту Кјеркеровог идеала религиозног живота, а не индивидуализам у смислу животног активизма и права на лично тумачење Светог писма, у духу протестантизма.

Чињеница да је за Кјеркегора Христ био „индивидуа која је тврдила да је Бог” и зато неразрешиви парадокс за људски разум, а не „архетип савршене људске вере чији утицај магнетски привлачи људе у хришћанску заједницу” (Zachman 2004: 35), као за Шлајермахера, пиетичког пастора и оца модерне теологије, одваја, између осталог, овог филозофа од пијетизма, покрета у лутеранској цркви

коме је припадао и његов отац. Иако је посебна тема Кјеркегоров сложен однос са пијетизмом, и преопширна за елаборацију на овом месту, помињемо то стога што реакција на лутеранску цркву која је мотивисала и пиетистички покрет и читав Кјеркегоров опус ипак није ишла у истом смеру да би се дански филозоф могао сматрати пиетистом а његова критика протестантизма посматрала у тим оквирима. Дефинишући обличје у коме се појавио Богочовек на земљи као увреду за људски разум, Кјеркегор је човеков однос према Христу поставио између алтернативе: бити увређен/саблазнити се или веровати. Различита христологија – пиетисти су оваплоћење растакали у морал, што Јанарас назива „моралним отуђењем спасења” (в. Јанарас 2007: 72), док Кјеркегор експлицира да хришћанство не сме бити изједначено са алтруизмом – подразумева и другачији поглед на спасење и читав низ других разлика.

Одбацујући разблажени хуманизам и антропоцентризам протестантизма, Кјеркегор инсистира на Богочовеку: „Нови завет садржи у себи захтев за богочовеком као прототипом – и он се односи на свако, апсолутно свако од безбројних милиона људских бића, без изузетка” (Кјеркегор 2003: 269). Кјеркегор хришћанству као регулатору друштвених односа супротставља хришћанство као егзистенцијалну ситуацију: оно може бити представљено једино својим егзистирањем” (Кјеркегор 2003: 173). Протестантска христологија, за данског филозофа, стоји насупрот Новом завету:

„Или је ово хришћанство: бити хришћанин значи бити у сродству са Богом, али су тада такође карактеристични и прототип и имитација (...). Или хришћанство изражава (...) пагански сан о човеку који је у сродству са Богом, али је превише амбициозан – Христос је посредник (...) Први став очигледно произилази из Новог завета и раног хришћанства – други је својствен протестантизму” (Кјеркегор 2003: 266).

Кјеркегор се нарочито снажно супротставио протестантским идејама прародитељског греха, чему је посветио дело *The Concept of Anxiety*, и предестинације, за коју је тврдио да је „најгоре лажно учење” (Kierkegaard 1990: 645). Детерминистички протестантски универзум, који је оцртао Калвин идејом о апсолутној Божјој контроли и човековој ограничености на један пут у животу, укинуо је људску слободу и човека начинио објектом: вечито спасење/проклетство је унапред одређено, чиме се објашњава и нечије веровање, односно неверовање у јеванђеље (McGrath 2004a: 62). „Ако је божја воља само нужност, човек је у суштини исто тако нем као и животиња” (Кјеркегор 1974: 31). Кјеркегор је детерминизму супротставио могућност: спасење није ван човекове контроле, јер вера и јесте луда борба за могућност, која је једина спасавајућа сила (1974: 30) и, са становишта објективне и рационалне мисли, ништа друго до немогућност. За Кјеркегора „бог није ништа спољашње” (1974: 62). Напротив, он је чиста субјективност. О томе је читав век након великог Данца писао и Берђајев: „Између Бога и човека не може бити каузалних односа. Бог ништа не детерминише. Бог није сила ‘изван’ или ‘изнад’” (Берђајев 1999: 94).

За Кападокијске оце човек је најпре природа, али је позван на самопревазилажење и заснивање своје личности на односу са Богом (Ђаковац 2007: 201). За Кјеркегора је човек најпре одређен светом – његово властито ја у вези је са социјалном равни, одређено светом у коме живи. У оба случаја је реч о човеку непосредности који је позван на узрастање у личност и живљење по слици Божјој, „на начин на који постоји Бог, тј. начин на који постоји Његова личност” (Zizioulas [Online]: 158). „Услов у Новом завету да би човек био људско биће одређује се спрам вечности, а не спрам људи, столећа, земаља, истакнутих

савременика, савремености као такве, итд.” (Кјеркегор 2003: 269). У име тог позива који је Бог упутио човеку и упорног оглушивања својих савременика, једнако свештених лица колико и других, Кјеркегор и критикује непосредну реалност протестантске Данске.

Извори

- Kjerkegor, S. (1974). *Bolest na smrt*. Beograd: Ideje.
 Kjerkegor, S. (1975). *Strah i drhtanje*. Beograd: BIGZ.
 Kjerkegor, S. (1985). *Osvrt na moje delo*. Beograd: Grafos.
 Kierkegaard, S. (1990). *Ili-ili*. Sarajevo: „Veselin Masleša”, Svjetlost.
 Кјеркегор, С. (2003). *Дневници и записи*. Нови Сад: Светови.

Литература

- Берђајев, Н. (1997). *Трагедија и свакодневица*. Београд: Логос.
 Берђајев, Н. (1999). *Судбина човека у савременом свету*. Београд: Логос, Zepter Book World.
 Берђајев, Н. (2001). *Смисао стваралаштва*. Београд: Бримо.
 Дурић, Г. (2014). Релациона онтологија Јована Зизјуласа: докторска дисертација. Доступно на: <http://phaidrabg.bg.ac.rs/o:9280> [15. јун 2017]
 Ђаковац, А. (2007). „Велики кападокијски оци и њихово богословље личности”, *Видослов*, 187-214. Доступно на: <http://www.academia.edu/8196771> [15. јун 2017]
 Ђаковац, А. (2014). Онтологија и етика у светлу христологије светиоџ Максима Исповедника: докторска дисертација. Доступно на: <http://phaidrabg.bg.ac.rs/o:9201> [15. јун 2017]
 Zachman, R. (2004). “Protestantism in German-speaking Lands to the Present Day”. *The Blackwell Companion to Protestantism*, eds. Alister E. McGrath, Darren C. Marks. Oxford: Blackwell Publishing, 23–39.
 Зизјулас, Ј. (1997). *Јединство Цркве у Светиој Евхаристији и у епископу у прва три века*. Нови Сад: Беседа.
 Zizioulas, J. [Online]. „Od maske do ličnosti”, „Doprinos Kapadokije hrišćanskoj misli”. U: Jovan Zizioulas, *Sabrana dela: Studije o ličnosti i Crkvi*, str. 10–29, 154–162. Dostupno na: <https://www.scribd.com/document/35672507/ZizioulasIoannisDogmaticsSabranaDelaWorking> [2. februar 2018]
 Јанарас, Х. (2007). *Слобода морала*. Крагујевац: Каленић.
 Јевремовић, Р. (1995). „Personologija i ontologija u spisima Svetog Maksima Isповедника”. *Gledišta*, 1-6, 132-150.
 Magnusson, At. (2016). *Kierkegaard in Light of the East: A Critical Comparison of the Philosophy and Thought*. Dostupno na: http://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/623 [18. мај 2017]
 McGrath, Alister E. (2004a). “Shapers of Protestantism: John Calvin”, *The Blackwell Companion to Protestantism*, eds. Alister E. McGrath, Darren C. Marks, Oxford: Blackwell Publishing, 53- 65.
 McGrath, Alister E. and Darren C. Marks. (2004b). “Introduction – Protestantism – the Problem of Identity”, *The Blackwell Companion to Protestantism*, eds. Alister E. McGrath, Darren C. Marks, Oxford: Blackwell Publishing, 1-20.

- Tomlin, Graham (2004). "Shapers of Protestantism: Martin Luther". *The Blackwell Companion to Protestantism*, eds. Alister E. McGrath, Darren C. Marks. Oxford: Blackwell Publishing, 40-52.
- Thomptre, R, Albert B. Anderson. (1980). "Historical Introduction" in: Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 7-24.
- Fiske, J. (1882). "The True Lesson of Protestantism", *The North American Review*, Vol. 134, No. 304 (Mar., 1882), pp. 259-271. Dostupno na: www.jstor.org/stable/25101037 [20. maj 2017]

KIERKEGAARD'S CRITIQUE OF PROTESTANTISM: THE CONCEPT OF PERSONALITY

Summary

The unsparing critique of the Danish Lutheran Church in the religious-philosophical work of Søren Kierkegaard had, for the author himself, the defense of Christianity as its purpose and the circle of ideas it evolved in places this existentialist philosopher close to Orthodox Christian theology. We have observed Kierkegaard's critique of the basic tenets of Protestantism (the idea of universal priesthood, a rational approach to important transcendental dogmas, metanoia as a temporary achievement attained by the grace of God, its teaching about ancestral sin and determinism) within the context of his understanding of the ontology of personality, which is a part of Eastern theological heritage. It is exactly his affirmation of individual existence, due to which Kierkegaard's philosophy is considered "the theory of individualism", that fundamentally distinguishes this philosopher from the Protestant movements of his time and pulls him closer to Orthodox theology, which he was otherwise entirely unfamiliar with. In any case, aesthetic existence, as the first stage of one's life path, as this Danish philosopher portrays it, is really nothing else but pure individualism, "narcissistic encapsulation in oneself", "self-loving enclosedness" that Maximus the Confessor wrote about. It is also his understanding of conversion that is in agreement with the Orthodox theology of theosis. Although theosis is impossible without the church, which is where it takes place, and which the philosopher excluded from his contemplations, his attack upon the church should not be equated with denying the importance of tradition and the Church as *the body of Christ*. Rather, it is a criticism of "the abuse of Christianity" which he saw in the church of his day.

Keywords: Søren Kierkegaard, Protestant theology, ontology of personality, theology of the Eastern Fathers of the Church, critique of the Lutheran Church, theosis

Jasmina M. Ahmetagić

Александра М. УГРЕНОВИЋ¹

Универзитет у Београду
Филолошки факултет

Катедра за српску књижевност и јужнословенским књижевностима

ПРОТЕСТАНТИЗАМ МАРТИНА ХАЈДЕГЕРА

Имајући у виду сложен пут унутрашњих религиозних потрага Мартина Хајдегера (католицизам – протестантизам – атеизам – мистика – католицизам), спектар утицаја његове мисли на теологију 20. века био је сразмерно разнолик, од потпуног прихватања фундаменталне онтологије као исходишта теолошке херменеутике до оштрог осуђивања сваког покушаја филозофског утемељења теолошког знања. Деконструкција метафизике, са циљем реконструкције односа филозофије и теологије, условила је утицаје протестантских теолога (Ф. Шлајермахер, М. Лутер, С. Кјеркегор) и Е. Хусерла на религиозна опредељења М. Хајдегера, да би потом усмерила рецепцију Хајдегерових идеја у протестантској егзистенцијалној теологији (Р. Бултман и П. Тилих).

Кључне речи: протестантизам, филозофија, теологија, М. Хајдегер

У феноменологији религије Мартина Хајдегера између филозофије и теологије налази се питање о могућностима филозофског богоспознања, а за проучаваоце његовог наслеђа пут богоспознаје остао је један од најдискутабилнијих проблема. Почевши од објављивања *Бића и времена* све до данас, коментатори покушавају да одгонетну да ли је био католик, протестант, мистичар, атеиста, будиста или криптотомиста, често губећи из вида да је питање о постојању божанске енергије Хајдегер оставио нерешеним. Пошто је његова филозофија омеђена проблемима мишљења и језика, а превасходно бића, дошао је до јединог закључка који му се чинио приступачним: биће није Бог. Упркос тако поузданој тврдњи, у различитим периодима свога рада Хајдегер се колебао, те се налазио у дилеми да ли је Бог свеколико постојање или Бог нема никакав однос ни према постојању као таквом, ни према бићу.

Рецепција Хајдегерових идеја била је актуелна не само у протестантској егзистенцијалној теологији (Р. Бултман, П. Тилих, Џ. Макари) и у радовима лутеранских богослова, наследника Карла Барта (Е. Јунгел), већ и у католичком трансценденталном томизму (К. Ранер, Р. Шефлер), а напослетку, и у покушају читања православног богословља у контексту филозофије 20. века (Х. Јанарас). Сви поменути аутори учинили су завидне напоре да приме и протумаче Хајдегерову критику традиционалног богословља као метафизичке онтотеологије. За теолошки дијалог са Хајдегером особито су били заинтересовани, бар када је реч о протестантској позицији, Р. Бултман, П. Тилих, К. Левит и Е. Брунер. Први талас интересовања теолога почиње 1940-их година, други током 1950-их (Џ. Макари, Х. Ото), шездесетих година излази зборник радова америчких и немачких теолога *Позни Хајдегер и теологија*, потом зборник радова *Хајдегер и теологија*, где се оглашава дванаест протестантских аутора, а поводом стогодишњице рођења објављен је омањи зборник *Хајдегер и хришћанска вера*, где се

1 ugrenovic.sasa@gmail.com

у централној студији (В. Штролц) наглашава неутралност Хајдегерове филозофије по питању односа према хришћанској вери, што је до данас остао прећутни консензус. Неутралност или методолошки атеизам филозофије подразумева да се схоластичка претпоставка – Бог омеђује све што постоји – мора ставити у заграду у филозофији. Најпровокативније идеје које су подстицале интензивни дијалог протестантских теолога 20. века са Хајдегеровом феноменологијом религије су: уништење метафизике, позитивно конотирано, човекова егзистенција овде-и-сада (*Dasein*) и феноменолошко читање једног од основних појмова Мајстера Екхарта, идеје о ништа, искуства ничега, унутар којег се догађа сусрет са божанском енергијом.

У лето 1917. године Хајдегер се прихватио изучавања списа протестантских теолога, оставивши студије католичког богословља сасвим по страни. Особито се посветио радовима протестантског теолога Ф. Шлајермахера, а са подједнаком пажњом чита М. Лутера и С. Кјеркегора. Немали утицај на Хајдегерову религиозна убеђења оставило је и лично познанство са Е. Хусерлом, који је за себе говорио да је „недогматични протестант” и „слободни хришћанин”. Ако најраније публикације илуструју позицију ултраконзервативног католицизма, након познанства са Е. Хусерлом и приласка феноменологији, Хајдегер постепено прелази на позицију недогматског протестантизма и почиње да разрађује свој пројекат феноменологије религије². Биографи издвајају и трећи значајан фактор у промени Хајдегерових убеђења, познанство са студенткињом Елфридом Петри, протестанткињом и Хајдегеровом будућом супругом.

Упркос свему наведеном, конфесионална конверзија није оставила помена вредног трага у његовој интимно-религиозној позицији, иначе изузетно неконзистентној и веома несигурној, о чему, између осталих, пише и Ридигер Зафрански. Реч је, заправо, била о радикалној измени методологије филозофских испитивања током 1920-их година, те је већина коментатора сагласна да су разлози за прелазак из католицизма у протестантизам понајмање били конфесионалне природе, а првенствено теоријско-филозофске, имајући у виду да је кључно питање за протестантизам стварност божанског присуства у човековој свакодневно-физичкој, а не метафизичкој егзистенцији. Упркос новом духовном усмерењу, Хајдегер је задржао основна филозофска убеђења у домену аристотеловско-схоластичке филозофије чија су истраживања, у начелу посвећена теорији историјске истине, учинила да увиди проблематичност и неприхватљивост католицизма, али притом, не хришћанства, и не метафизике.

Окретање протестантизму резултирало је сменом чисте хусерловске феноменологије херменеутиком свакодневице и историје и присним интересовањем за теологију Новог завета, теологију Лутера, Паскала и Кјеркегора, који су га вратили све до Светог Августина и апостола Павла. Коментатори наслеђа углавном су сагласни да је Хајдегер формулисао своју херменеутику свакодневице (која ће у *Бићу и времену* постати *еџзистенцијална аналитика*, тј. *Dasein*) под пресудним утицајем Лутерове и Кјеркегорове критике средњовековне метафизике. О томе

2 Под утицајем теолошког факултета на којем је започео образовање, млади Хајдегер је на почетку каријере подржавао позицију ултраконзервативног католицизма, о чему сведоче његови први чланци у часописима *Allgemeine Rundschau* и *Akademiker*. Хајдегер ту предлаже нацрт борбе против субјективистичких напора модернизма да духовно и морално разобличи човека, додајући да се истина не може достићи уколико се човек ослања једино на самог себе. Пуна истина чува се, наставља, у Цркви као живој заједници верника, а вера не претпоставља религиозне сентименте у духу Шлајермахера.

сведоче стил, тон и тематика његових универзитетских предавања, у којима је Хајдегер неретко подражавао образац лутеранских проповеди. Познати манир предавања, који је уз оригиналне идеје учинио Хајдегера популарним професором, прихватио је од протестантских теолога. Хајдегер је као бивши и несвршени студент теолошког факултета поуздано знао да професор теологије, чак и у време предавања на универзитетској катедри, остаје свештено лице које се стара да пристрасним излагањем потресе слушаоце, успостављајући емоционални, острашћени контакт са студенатима, чиме би их позивао на особиту врсту исповедног, а јавног дијалога. У сусрету са завидним способностима убеђивања протестантских теолога, Хајдегер је стекао репутацију изразито харизматичног предавача.

Иако је схоластичка мисао остала за њега необично плодотворном, појавио се кључни проблем, чије решење није могла дати перенијална филозофија: биће и време у њиховој иманентној вези. Пошто је перспектива теолошке метафизике увек ванвременска (питање о бићу се поставља *sub specie aeternitatis* као питање о бићу Бога, а не човека), Хајдегер се обратио средњовековној мистици и, њеним посредством, лутеранској теологији. У нацртима за курс *Филозофске основе средњовековног мистицизма* (1918/1919) супротставио је мистицизам као непосредно и живо религиозно искуство католичкој рационализацији религије и теоријској објективизацији. Постављајући питање како се догађа религиозно искуство, Хајдегер се враћа мистицизму Мајстера Екхарта, који пише о томе да постоји „оно-што-још-није-описано”, допредметно и неисказиво, дакле, апсолут. Ако Бог и може бити описан, то може постати само за оног ко му је сличан, по принципу „сличан сличног препознаје”. За Хајдегера се смисао мистичке концепције спознања, такође, налази у начелу: „ти можеш препознати само оно што ти јеси”. То ће рећи, отеловљење божанског начела (Логоса, Сина Божјег или било којег имена) догађа се у стварности кроз или у присуству човека који је и сам сличан божанској енергији.

Огледавање феноменолошких студија у живом духу мистичке традиције напослетку је отуђило Хајдегера од метафизичког католицизма његових раних радова и изазвало институционални раскол са католичком ортодоксијом. Познато је Хусерлово писмо Рудолфу Отоу, где адресант пише о радикалним променама у Хајдегеровом религиозном убеђењу, које га лично радују, јер су довеле до презимања позиције недогматских протестаната. Пошто је сматрао да филозофија треба да се обрати фактичком животном искуству, Хајдегер је временом постао критичар западне филозофске традиције, особито у позним радовима. Његова феноменологија се посветила парадигми коју је метафизичка традиција до тада игнорисала, свакодневном хришћанском искуству у обзору нехеленизованог раног хришћанства. Ту се јасно види тежња да се раздвоје филозофија и наука, и корак даље, филозофија и теологија.

Универзитетски курс *Увод у феноменологију религије* Хајдегер је одржао у зимском семестру 1920/21. године у намери да се посвети проучавању феномена нашег свакодневног (фактичког) животног искуства у контексту ранохришћанске религиозности. Предмет курса било је херменеутичко тумачење Прве и Друге посланице Солуњанима и Посланице Галатима апостола Павла у видокругу Лутеровог читања Новог завета. Заснивање феноменологије на фактичкој животној свакодневици огласило је његово неповерење према строго теоријским метафизичким системима, изведеним из надвременске димензије вечности. Ако је филозофија позвана да буде наука о животу самом по себи, она се мора вратити

предтеоријским и предметафизичким изворима, попут исконског хришћанског искуства, демонстрираног у посланицама апостола Павла. За Хајдегера је деконструктивни гест значао крај теологије као метафизике и уједно могућност њеног новог почетка, којим ће основне појмове из средњовековне схоластике заменити појмови из оквира раног хришћанства (*deus absconditus*³, каирос, итд.). Нови почетак Хајдегер је покушао да изведе из феноменолошке парадигме мистицизма и протестантизма, елаборацијом три тезе: а) темпоралност свакодневице и укидање димензије вечности; б) феномен „садржајног Ништа” и енергија празнине; в) укидање дистинкције између субјекта који спознаје и објекта који је спознат.

Очигледно да је тежња да се феноменолошка интерпретација свакодневног искуства заснује на ранохришћанском религиозном искуству доводила у питање теолошко-метафизичку егзегезу која броји две хиљаде година. Примера ради, осврћући се на радове протестантског теолога Ернеста Трелча, Хајдегер показује да научна филозофија религије, која се креће у неколико смерова (психологија религије, епистемологија религије, историја религије и метафизика) и узима религиозно искуство као априори принцип, неминовно стиже и до објективизације религије, дакле, до рационализације религиозног искуства. Уколико свакодневно животно искуство заиста постане фундаментално, филозофија више не може бити дефинисана само као рационална спознаја. Такво проучавање искуства фактичности било је посредна критика трансценденталног субјективизма у неокантијанству и феноменологији Хусерла. Укратко, са тезом о историчности и темпоралности⁴ као кључним феноменима свакодневног искуства Хајдегер је покушао увести у феноменолошку парадигму радикалније измене.

Укидање дистинкције између субјекта који спознаје и објекта који је спознат (у смислу: људско постојање се не може третирати као објекат, ни у филозофији ни у теологији, што метафизика иначе чини) подразумева да се свакодневно фактичко искуство не може сазнавати само посредством когнитивних, теоријских чинова сецирања објекта, јер се у објекту, како примећује Хајдегер, не може живети. Дакле, филозофија престаје бити наука о „мета” појавама, „првим и последњим стварима” и не ставља човека, и све што је за њега важно, у заграде. Овом приликом скренућемо пажњу на друге две тезе, темпоралност свакодневице⁵ (укидање димензије вечности) и феномен „садржајног Ништа”.

Када је реч о првој тези, како у димензији свакодневног времена доживети религиозно искуство, Хајдегер објашњава да је за религиозни живот од

3 *Deus absconditus* (lat. *скривени Бог*) један је од најважнијих појмова у теологији Мартина Лутера. У списима *Хајделбершки диспут* и *Ројсџово воље* Лутер пише о Богу у чије постојање интелект не може проникнути својим истрагама, пошто је суштина божанског присуства недоступна нашим мислима. Не само да је сакривен од мисли, већ је Бог Лутерових проповеди сакривен од недостојних, грешника, неверника и од оних који верују само у његову доброту осетну у материјалном свету. Лутер је веровао, поведен личним искуством, да се неинкарнирани Бог открива само у човековој менталној и физичкој патњи (симболизованој Христовим распећем), кроз коју је и сам прошао (депресија, агонија, напади панике, неподношљив страх због усамљености и напуштености од света и Бога, отуђеност, туга, сумња у властиту мисију) (Timothy 2002: 195).

4 Фактично свакодневног искуства у *Бићу и времену* објашњава формулом: егзистенција је то што она већ јесте. Са тим је у непосредној вези Хајдегерово категорија *haecceitas* (оно-што-је-овде-и-сада). Анализа категорије *haecceitas* (lat. појединачни квалитети бића који га чине индивидуалном појавом) омогућава Хајдегеру да размотри начине превазилажења објективизованог (декартовског) мишљења индивидуалним мишљењем.

5 Историчност свакодневице (док је историја еквивалент за прошлост, историчност је садашњост прошлости, тј. прошлост која се мења у садашњој ситуацији) укида одстојање између прошлости, садашњости и будућности.

примарног значаја свест о томе да прошлост не постоји као прошлост, већ као нешто што ће постати будућност, уколико се у садашњем тренутку не учини радикална трансформација личности, дакле, трансформација прошлости, која не сме да се наставља у будућности. Како би илустровао тезу, Хајдегер се користи примером ранохришћанског искуства времена. Покушавајући да га разуме на основу посланица апостола Павла, Хајдегер се вратио на познату дистинкцију између хронолошког (*χρόνος*, *хронос*) и каиролошког времена (*καίρος*, *каирос*). Хронос је доживљај времена као мере трајања, припада класичним физичким законима прошлости и будућности, објективно-мерљиво време које ништа не говори о смислу догађаја, како историјских тако и свакодневних. За хришћанску традицију је од значаја други временски поредак, каирос као време кризе, конфликта, „најбоље време“, када се догађајима из нереда хронолошког времена (хаотични ток будућности и прошлости) мора вратити ред и правилност. Каирос је време садашњег тренутка, настаје изненада, у виду догађаја којима не можемо управљати нити их предвидети, као у хронолошком поретку. За религиозно искуство календарско време нема никаквог значаја, док је каирос тренутак откривења где не постоји ишчекивање, чекање, на пример, другог Христовог доласка, јер се откривење дешава изненада, сада, „као лопов у ноћи“, како пише апостол Павле.

Искуство времена у свакодневици постаје основни проблем нове феноменологије са водећом идејом: будућност егзистенције не долази после садашњости, већ јој претходи. Садашњост долази из будућности која је дошла из прошлости, тачније, будућност ће бити понављање прошлости, уколико свест не прихвати да је у садашњем тренутку будућност. Примера ради, Хајдегер почиње анализу Прве посланице Солуњанима, скрећући пажњу на три глагола: *genesthai* (поставити), *eidennai* (знати) и *μνησται* (сећајте се). Апостол Павле у неколико наврата понавља фразе: „(...) не треба да вам се пише (...) јер сте сами од Бога научени“, „као што знате“, „ви, браћо, памтите“ (1 Сол. 2,5; 2,9; 2,11; 3,3; 4,2; 4,9; 5,1). То знање је врло специфичног порекла, различито од уобичајеног сазнања и сећања. По правилу, у свакодневном искуству разликујемо чињеницу и наше знање о њој, које може бити и умишљена илузија и неистина и незнање. Да не би дошло до извиоперења чињенице у свакодневном искуству, знање мора проистећи искључиво из сада-и-овде животне ситуације, што је чињеница, а не из нашег стеченог, прошлог искуства, сећања или конструисане идеје која се силом намеће чињеницама садашњице.

Хајдегер скреће пажњу на Солуњане који су примили „реч у големој невољи са радошћу“ (1 Сол. 1,6). Божанску енергију у свакодневном искуству апостол Павле види у прихватању свих животних промена које доноси садашњи тренутак, јер у „прихватању, као таквом, и јесте служење Богу“, како пише Хајдегер (1995: 95). Уместо бежања у неповратна сећања о прошлости или у надања будућности, апостол Павле позива Солуњане да се свесно укључе у животне недаће, односно, да служе *ситуацији* која се догађа сада-и-овде, каже Хајдегер на истом месту. Односно, увек и искључиво служити садашњем тренутку, ономе што јесте, а управо ту јесте Бог. Другим речима, у Хајдегеровој херменеутичкој интерпретацији посланица (писаној под директним утицајем традиције мистицизма) Бог не може обитавати у прошлости, меморисаним информацијама, знању и сећању на догађаје којих више нема, не може обитавати ни у нади о будућим догађајима. Јер ни прошлости ни будућности нема, оне постоје само у нашем мишљењу, у фактичкој стварности их нема и, самим тим, ни Бога не треба тражити у непостојећем времену. Апостол Павле говори о Солуњанима као

онима који постају хришћани *сада*, говори о ономе што се дешава у садашњем „сада” у датој ситуацији, а знање о ономе што постаје „сада” и „овде” за Хајдегера јесте истински задатак теологије: „А о временима и роковима, браћо, није потребно да вам се пише; јер ви сами добро знате да ће дан Господњи доћи као лопов у ноћи” (1 Сол. 5,1-2).

На сличан моменат скренуо је пажњу и протестантски теолог Рудолф Бултман⁶. Користећи хајдегеровску егзистенцијалну аналитику у разради керигматичке теологије⁷, нашао се пред недоумицом: не чини ли се да егзистенцијална интерпретација нуди хришћанско разумевање човека – али без Христа? Према Бултмановом мишљењу, Нови завет и филозофија слажу се у томе да човек може бити и постати само оно што он већ јесте. Довољно је указати му на његову праву природу, и она ће се остварити, што је за ортодоксне религије равно јереси. Изван протестантске теологије, у католицизму и православљу, свакако, новозаветно искуство човека је другачије, узев у обзир да у ортодоксним религијама човек није у стању да достигне аутентично постојање сопственим напорима. Бултманови следбеници, протестантски теолози, сматрали су да у његовој теологији постоји озбиљна противречност између асимилованих Хајдегерових идеја и њихове хришћанске интерпретације. На пример, не само вера у историјску личност Христа, већ и сама вера у метафизичког Бога неспојива је са Хајдегеровом феноменологијом религије, која је много ближа атеистичким но теистичким закључцима. Хајдегерова егзистенцијална анализа бића (*Dasein*) на крају је ипак и за Бултмана и за протестантску теологију остала профанизација новозаветних истина, упркос Бултмановом ставу да је филозофија успела тамо где је теологија оманула, разоткривши оригиналну садржину Новог завета хришћанским поимањем човека, без Христа.

Са херменеутичком анализом посланица апостола Павла у непосредној је вези разумевање феномена сећања из X књиге *Исјовести* Светог Августина, у коју се Хајдегер упустио, а онда је напустио. У боготражењу, пита Св. Августин, има ли места сећању и прошлости? Бог мора бити изван сећања, изван сазнања, али питање је: могу ли на тренутак заборавити све своје сакупљено знање? А опет, како могу да пронађем Бога, пита се, ако га се не сећам? Такво промишљање води Св. Августина парадоксалном обрту: не можемо наћи оно што тражимо, ако га се однекуд не сећамо. Сећање је неопходно како бисмо препознали оно што тражимо, када га нађемо. Када човек тражи Бога, тражи га по сећању из прошлог знања о Богу, из туђег знања, макар то било и Свето писмо, те се у богоспознају неминовно усељава временска мера, прошлост (у смислу не-бити-овде-и-сада,

6 Рудолф Бултман био је главни идеолог демитологизације хришћанства и дијалектичке протестантске теологије, која је сматрана изразито противречном, те су Бултмана истовремено сматрали и оцем савремене теологије и јеретиком. Био је водећи историчар Новог завета, један од најутицајнијих библијских херменеутичара 20. века. Основна теза његове демитологизације хришћанства је неприватање буквалног читања митолошких околности историје спасења (безгрешно зачеће, отеловљење Логоса, васкрење мртвих, итд.). Тиме вођен, Бултман је покушао да протумачи спасење посредством Хајдегерове феноменологије религије уместо теологије.

7 Керигматичка теологија, за разлику догматске, стара се да покаже непроменљиву истину проповеди (керигме) која се не може прилагођавати захтевима тренутних околности као што је, рецимо, национализам. На тај начин се догматима у проповедима одузима строгост и опасност фундаментализма. Теологија реформације и неореформације (Карл Барт) изразити су примери керигматичког богословља. Лутерова критика римског система посредништва, поновно откриће и ново читање проповеди апостола Павла пример су оригиналног керигматичког богословља. Попут Лутера, савремени протестантизам (Тилих, Бултман) тежио је томе да Библију изнова открије, ослобађајући је наслага ортодоксне деформације и злоупотребе.

Nicht-Dasein). И ту боготражење престаје, јер спознати божанско присуство у људској мери времена је немогуће. Друга препрека богоспознаје је чињеница да опсесивну потрагу, како пише Хајдегер поводом *Истовести*, покреће стање очајања, сумње, напуштености, туге, страха, односно, дубока потреба да све то престане и да се пронађе нешто што је аутентични начин живота ван пролазног времена, константан и сигуран. Ван времена је само садашњи тренутак (не-време), а по дефиницији то је оно што се уобичајено зове „срећа” или аутентични начин живота. О разлици између аутентичног и неаутентичног постојања писао је Р. Бултман, користећи се Хајдегеровим појмовником. Избор између два постојања, сматра, није наш рационални, вољни избор, већ откривање другачијег начина живота, које човек може добити само као милост, дар и благодат.

Једна од основних тема у протестантској теологији Паула Тилиха (*Систе-мајтска теологија*) и Хајдегера, чију феноменологију примењује на тумачење хришћанских догми, свакако је време. У разради феномена времена Тилих припада традицији Светог Августина. У духу августиновске традиције прихватио је парадоксалност времена: оно се састоји од онога чега више нема (прошлост), онога чега још нема (будућност) и онога што јесте и што нема трајања (садашњост). Садашњост, сматра Тилих, једина је димензија где се налази божанско присуство, садашње (каиролошко) време исто је што и Присуство (у романским и германским језицима, на пример, „присуство” и „садашњост” носе исти латински корен *praesentia* и *praesens*, у француском *presence* и *present*, у немачком *die Prasenz* и *das Prasens*, у енглеском *presence* и *present*). За разлику од Хајдегера који не прихвата идеју вечности, Тилих сматра да се време налази у корелацији са вечношћу, која се не посматра као бесконачност, већ као не-време⁸ (у психолошком, не космичком контексту). Способност човека да пронађе не-време, тј. да егзистира у садашњем тренутку без прошлости (што ће рећи стања туге, очаја, озлојеђености, огорчености, меланхолије) и без будућности (мучна стања страха, бриге и несигурности) способност је проналазка божанског присуства. „Вечна садашњост” или божанско присуство је, сматра Тилих, једина могућност да човек пронађе смисао, а напослетку и свет трансценденције.

Познат је Хајдегеров исказ да људско постојање обликује Ништа. Овде ни у ком случају није реч о нихилизму, о чему ће касније писати. У предавању *Шта је метафизика?* (1929) насловно питање о природи метафизике, схваћене као *ta meta ta physika*, дакле, као излазак из предела физичког постојања, ставља у упитну позицију постојање оног ко пита. И тако се питање *Шта је метафизика?* преводи у питање о којем наука не жели ништа да зна: шта је Ништа? Говорећи о појму *Ништа*, Хајдегер уводи нов термин – *das Nichts* – „садржајно Ништа” (за разлику од *nichts* у значењу „немати”, „ниједна ствар”). Парменид је, као родоначелник онтолошког питања бића у европској филозофској традицији, започео дискусију о томе како непостојања и небића нема, сходно томе, *ништа* не можемо ни да мислимо ни да говоримо. На том месту Хајдегер се укључује у парменидовску линију онтологије тврђом да небиће (феномен Ничега) не може бити

8 У тексту *Појам времена* (1924) Хајдегер је указао на једну од суштинских разлика између теологије и филозофије: филозофија разумева појам времена из времена, теологија из вечности, дакле, не-времена. Време је фундаментално својство *Dasein*-а, и стога одређује све временске аспекте бића: биће овде-и-сада, биће-у-свету, биће-са-другима, говор (*Sprechen*), свакодневица (*Alltäglichkeit*), самосвест (*Selbstausslegung*) и брига (*Sorge* у значењу три временска модуса постојања бића).

приступачно интелекту и језику, тако да је подржавање Парменидове тезе спрам Платонове очевидно⁹.

Међутим, у даљој елаборацији Хајдегер одбацује крајност парменидовског третмана негативитета, односно, напушта закључак да небића нема, под претпоставком да се небиће/непостојање не може доживети у човековој егзистенцији. Европска метафизичка традиција, почевши од Парменида све до Хегела, посматра проблем Ничега (негативитета) у оквирима рационалне сфере. Негативно се изводи из постојања, доказује се као недостатак или празнина у ономе што постоји и означава оно неистинито, лажно, нестално, обмањиво. Поведен тиме, Хајдегер је држао да традиција још није осмислила појам Ничега, који не би требало уопште доводити у везу са постојећим светом, нити са егзистенцијом, не би требало гледати на Ништа као на њихов недостатак. Феномен празнине у религиозном искуству је нешто сасвим друго и нема никакве везе са нихилизмом, већ са хуманизмом.

Ослањајући се на традицију протестантизма и мистицизма, Хајдегер је препознао искуство Ничега у религиозном стању на следећи начин: постоје стања која нам откривају *Све*, односно, садрже наше постојање у целом (за њега је то дубока туга или радост у присуству вољеног човека). Аналогно томе, постоје и стања која нам откривају *Ништа*, али она не припадају мишљењу, већ ванрационалној и ванемотивној егзистенцији¹⁰. Спознаја себе као ничега, добровољно стање небића, догађа се у не-времену, садашњем тренутку који апсолутно напушта сећање на прошлост и конструисану будућност. У не-времену, или вечној садашњости, човек допушта унутрашњој празнини да остане, без жеље да је насилно попуни било чиме. У часу кад престане да попуњава унутрашњу празнину предметима, људима, професијом, духовним и телесним жељама, опсесивним мислима, информацијама, имитираним и наученим осећањима, када се на моме нат одрекне сваког спољашњег и унутрашњег покрета и активности, престаће да се расипа у речима и мислима и постаће Ништа, празнина у коју сада може да се усели смисао.

Хајдегер даље закључује да одговор на питање зашто већина не може да дохвати тај смисао постојања или аутентично постојање мора бити у следећем. На првом месту, неспособност да се одрекнемо онога што ионако не постоји у садашњости, а то је опсесивно размишљање о прошлости и будућности. Друго, веома ретку спремност човека да дозволи ширење и трајање унутрашње празнине прати стање ужаса (*Angst*). За разлику од обичног страха (онтичког *Furcht*) изазваног конкретном појавом која прети здрављу и егзистенцији, онтолошки ужас је страх од Ништа, од празнине која остаје када човек одбије да се повинује, како каже, „диктатури јавности” свакодневице и престане да бежи од себе. Тада се догађа готово неподношљиви онтолошки ужас од усамљености и потпуне

9 Плагон је унеколико преиспитао парменидовски однос према негативитету у дијалогу *Софисти*, где признаје да је проблем софистике, мишљења о нечем неправилном, лажном, дакле, о небићу, нерешив. Софистика је мишљење о небићу које самим тим, на изванредан начин, постоји.

10 У трактату *Европски нихилизам* Хајдегер пише да је основна заблуда средњовековне схоластичке филозофије, такође и Декарта, Лајбница и немачке класике у томе што је та традиција наместо човековог бића ставила његово мишљење, свдећи свеколико постојање на знањање. Испуштајући из вида човеково биће, претворила се у чист интелектуализам. Ако се у трансценденталном идеализму стварност раствара у фрагментарном и никада потпуном знању о свету, у Хајдегеровој филозофији стварност је онаква каква је дата пре било какве рефлексије о њој, пре мишљења (свет се не може објективизовати, не могу се раздвајати субјекат који спознаје – биће и објекат који је спознат – стварност).

напуштености од свих. Оног тренутка када човек допусти празнини и усамљености да остану, да буду, без бекства у хронолошко време, спољашње активности и слике из прошлог/будућег времена, празнина и осећање напуштености заувек нестају и смисао постаје доступан бићу.

Не може се порећи недоследност Хајдегерове феноменологије религије. Константна промена религиозних парадигми (католицизам – протестантизам – мистицизам – атеизам – католицизам) и претварање конфесионалног опредељења у филозофско експериментисање за последицу је имало низ неконзистентних закључака у области теолошког мишљења. Упркос свим подухватима, Хајдегеров експериментизам са мистицизмом и протестантизмом остао је на нивоу врло вештог поигравања спекулацијама. Једна од насушних потреба савремене теологије, сматрао је, била би замена сцијентистичке употребе језика необјективизованим мишљењем. Тиме поведен, једино је у искуству светог у поезији, превасходно Рилкеовој и Хелдерлиновој, пронашао интимни глас, дубоко уверен да поезија може бити ретко успешан напор именована и откривена бојанског присуства у свакодневици.

Литература

- Бултман 1951: Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, trans. Kendrick Grabel, New York: Charles Scribner's Sons.
- Венгерт 2002: Wengert T. „Peace, Peace... Cross, Cross: reflections on how Martin Luther relates the theology of the cross to suffering”, *Theology Today*, no. 59.
- Тилих 1967: Tillich P. *Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Хајдегер 1995: Heidegger M. „Einleitung in die Phänomenologie der Religion”. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe. Bd. 60. Frankfurt am Main: Klostermann.

PROTESTANTISM OF MARTIN HEIDEGGER

Summary

Having in mind the complex path of the inner religious quest of Martin Heidegger (Catholicism – Protestantism – atheism – mysticism – Catholicism), the spectrum of the influence of his thought on the theology of the 20th century was relatively diverse, from the complete acceptance of fundamental ontology as the source of theological hermeneutics to the harsh condemnation of every attempt at establishing a philosophical foundation of theological knowledge. The destruction of metaphysics, with the aim of reconstructing the relationship between philosophy and theology, was conditioned by the influences of Protestant theologians F. Schleiermacher, M. Luther, and S. Kierkegaard on the religious beliefs of M. Heidegger, in order to direct the reception of Heidegger's ideas in Protestant existential theology (R. Bultman and P. Tillich). The publication of Heidegger's early papers coincided with the crisis of Protestant theology and its transition from liberal to dialectical theology. Accepting Heidegger's idea of the irreconcilable difference between man and God and repeating his idea of the inability of an individual to provide a rationalized synthesis of revelation in history, Protestant theologians sought ways of an uneducated divinity on the basis of Heidegger's method. Karl Bart and theologians E. Bruner, R. Bultman et al. have questioned the common theological concepts, trying to connect them better with the existential situation of the modern man.

Keywords: Protestantism, philosophy, theology, M. Heidegger

Aleksandra M. Ugrenović

Predrag R. MILIDRAG¹
Univerzitet u Beogradu
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

HEGELOVO TUMAČENJE REFORMACIJE²

Članak analizira Hegelovo tumačenje istorijskog značaja reformacije u kontekstu njegove filozofije istorije. Ukazuje se da se njegov stav menjao, od mladalačke kritike svake hrišćanske religije do zrelog tumačenja značaja protestantizma kao u istoriji prvog inherentno afirmativnog stava prema principu subjektivnosti. U tom kontekstu, ukazuje se na njegovo povezivanje Dekartovog principa i Luterovog učenja, odakle proističe i njegovo pretumačivanje Luterovih protestantskih principa (*sola fide, sola scriptura, sola gratia*). Posledica je da se njegovo tumačenje reformacije završava kao panegirik razumu, odnosno kao izmirenje svetog i sekularnog, a nasuprot apstraktnom prosvetiteljskom snu o religiji i moralu zasnovanima na razumu.

Cljučne reči: Hegel, Luter, reformacija, protestantizam, princip subjektivnosti, filozofija istorije

Karl Bart (Karl Barth) postavio je pitanje zašto za protestantizam Hegel (Hegel) nije postao nešto slično onom što je Toma Akvinski (Thomas Aquinas) postao za Katoličku crkvu (Bart 1959: 268). Osim što pokušava da bolje shvati Hegelovu misao, pitanje je direktno u vezi s razumevanjem suštastveno protestantske prirode njegove misli, razumevanju kako nešto kao postajanjem „protestantskog Akvinca” leži u srcu hegelovskog projekta. Jer, iako ni u kom slučaju nije prvi na koga se može primeniti problematični koncept hrišćanskog filozofa, Hegel je prvi koji polaže pravo na još problematičniji naziv protestantskog filozofa. Iako je mnogo pažnje bilo posvećivano odnosu Hegelove filozofije prema hrišćanskoj veri uopšte, mnogo je manje pažnje posvećivano ulozi protestantizma u toj filozofiji. Ova dva pitanja nisu odvojena: protestantski karakter Hegelove filozofije duha i njegovo viđenje svetskoistorijske važnosti reformacije dve su strane istog novčića. Jer, njegova je filozofija esencijalno istorijska, pokušaj da se njegovo vlastito vreme zahvati mislima.

U kontekstu ovog teksta, protestantizam znači, naravno, luteranstvo. Tvrdeći da je „aktivni subjektivni duh ono što obuhvata božansko, i u tom obuhvatanju i sam jeste božanski duh”, Hegel dodaje: „Mi luteranci – ja sam luteranac i želim to da ostanem – imamo samo onu iskonsku veru” (Hegel 1983a: I, 64) Luter (Luther) bi zasigurno bio iznenađen time što ga neko povezuje s ovim stapanjem ljudskog i božanskog duha, ali dobro znamo da „kada Hegel tvrdi da je luteranski hrišćanin, sigurno je da se može dovesti u pitanje da li njegovo stanovište uistinu zaslužuje takav opis, ali ne i to da je on stvarno to mislio o sebi” (Tejlor 1975: 486).³ Nije uvek bilo tako. Hegel iz Hajdelberga i Berlina, a ne onaj iz Tübingena, Frankfurta, pa ni iz Jene, jeste onaj koji je o sebi mislio kao o protestantskom filozofu. U takozvanim ranim teološkim spisima, on je neprijateljski nastrojen prema hrišćanskoj religiji kao takvoj. Umesto da bude narodna

1 milidrag@instifdt.bg.ac.rs

2 Tekst je nastao u okviru projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije pod brojem 179049.

3 Za jedan izraz gledišta da se može govoriti samo o „veoma ublaženom smislu” Hegelovog protestantizma, vidi Löwith 1988: 30–36.

religija koja slavi život, podstiče imaginaciju bez uvrede prosvetljenog razuma, i protestantska i katolička forma vere iskvarene su pozitivnošću i dualizmom. Iako se na nekim mestima on posebno obrušava na katoličanstvo (Hegel 1982: 126 i 134), njegova je meta češće protestantizam s kojim je više bio u dodiru. I katoličanstvo i protestantizam upropašćeni su: „U svim formama hrišćanske religije, koje su se razvile u neprestanom hodu sudbine vremena, nalazimo ovaj osnovni karakter suprotstavljanja u božanskom, koje treba da postoji jedino u svijesti, a nikad u životu (...) i njezina je sudbina da se nikad ne mogu stopiti u jedno crkva i država, služba božja i život, pobožnost i vrlina, duhovno i svjetovno djelanje” (Hegel 1982: 314–315).

Jenski period vrhuni u *Fenomenologiji* i njenoj afirmaciji hrišćanstva kao objavljene religije koja potencira apsolutno znanje. No, iako u neku ruku imamo hrišćanskog filozofa, teško bi se moglo reći da imamo protestantskog. U *Veri i znanju* Hegel je opisao kritički finitizam i subjektivizam Kanta, Jakobija, Fihtea i Šlajermahera (Kant, Jacobi, Fichte, Schleiermacher) čije je prevazilaženje glavni zadatak istinske filozofije kao izraza protestantizma (up. Hegel 1983b: 210–285). Eshatološki vrhunac opisan i slavljenu u *Fenomenologiji* nije samo postburžoaski već je i postprotestantski. Ovi zaključci mogli bi biti neobični samo ako se *Fenomenologija* posmatra na zaleđu kasnijih, a ne ranijih njegovih spisa. Istinski protestantskog Hegela srećemo samo u *Enciklopediji* i u seriji velikih predavanja o filozofiji, religiji i istoriji. Najraniji Hegel s ustezanjem priznaje da je Luter nacionalni heroj i odmah prelazi na pitanje, misleći na reformaciju: „Ali sem što se u nekim protestantskim crkvama obično jednom godišnje pročita Augsburska konfesija, koja je svakom slušaocu obično dosadna, i sem hladne propovijedi koja sledi; koja je to svečanost, koja bi slavila uspomenu na te događaje?” (Hegel 1982: 144).⁴ Kasniji Hegel imaće sasvim drugačiji pogled na Augsbursko ispovedanje i na reformaciju koju ono simbolizuje. Na tristotu godišnjicu Augsburskog ispovedanja 1830. Hegela je pozvao rektor Univerziteta u Berlinu da održi govor u čast tog jubileja. On počinje hvalom princeva i gradonačelnika, to jest svetovnih političkih vođa koji su prihvatili ispovedanje, za „besmrtno delo” kojim su „obezbedili tu neprocenjivu slobodu za sve nas”, naime slobodu laika od slepe pokornosti prema sveštenstvu u stvarima vere.

* * *

Dobro je znana hegelovska generalna shema svetske istorije kao napredovanja svesti o slobodi, od svesti u pojedincu, preko svesti u nekolicini ljudi do svesti kod svih ljudi. Grci i Rimljani znali su da su neki slobodni i držali su da sloboda ne pripada i robovima. S hrišćanstvom sloboda svih prvi je put u principu priznata i prepoznata. No, ovaj hrišćanski princip prvi put se u reformaciji ostvario u realnom životu: „Tek su germanske nacije u kršćanstvu došle do svijesti da je čovjek kao čovjek slobodan, da sloboda suha sačinjava njegovu najvlastitiju prirodu” (Hegel 1966: 23). Reformacija izvodi svoj svetskoistorijski značaj na osnovu te činjenice. „To je bitni sadržaj reformacije; čovjek je sam po sebi određen da bude slobodan” (isto, 432). Ali, sloboda mora preciznije biti određena. Polazišna tačka za specifikaciju jeste razlika između katoličkog i luteranskog razumevanja nafore, za šta Hegel drži da je ogromna razlika između katoličkog i protestantskog iskustva: „Zato Luter nije mogao drukčije, nego da ništa ne popusti u nauci o večeri u kojoj se sve koncentrira” (isto, 430). Ukoliko Hegel drži da je sve što se da prigovoriti katolicizmu proizlazi iz njegove teologije nafore, fatalna mana

4 Dodaje: „Izgleda kao da bi vlastodršci u Crkvi i državi rado vidjeli, da se ne održi u životu uspomena na ono što su nekad naši preci osjećali kao pravo i da su hiljade mogle staviti na kocku svoj život za učvršćenje jednog takvog prava, da spomen na to zaspi u nama”.

tog učenja može se izraziti u jednoj jedinoj reči, spoljašnjost (*Ausserlichkeit*). Termin ima otprilike značenje „pozitivnosti” iz ranijih Hegelovih radova. Dva aspekta njegovog značenja treba držati na pameti:

- 1) Sama nafora, to kako se Bog predstavlja religioznom obožavanju, jeste spoljašna stvar. Crkva nudi specifično i konačno utelovljenje božanstva koje prepoznaje kao nešto „čulno”, nešto „spoljašnje” u grubosti materijalne forme, tako da imamo „osjetilni subjektivitet, neposredni subjektivitet koji ona nije preobrazila u duhovni” (isto, 428). Iskazano najgrubljim mogućim rečima, u katoličkoj crkvi „nafora se obožava i kao spoljašnja stvar: tako da kada neki miš pojede neku naforu, onda treba obožavati njega i njegove ekskremente” (Hegel 1983a: III, 113).
- 2) Ukoliko bi se odgovorilo da nafora nije bilo koji stari hleb i vino već elementi koji su posvećeni te, otud, preobraženi iz čulnih u duhovne, Hegel odgovara da to samo baca svetlo na još jednu dimenziju spoljašnjosti, onu sveštenstva koje posvećuje i laika koji učestvuju. Status vernika odgovara dvostrukoj spoljašnjosti svetog što je osnova cele katoličke religije. Subjekt je u tom pogledu nešto pasivno i primalačko, smatra Hegel, ne zna šta je istina i dobro već to mora prihvatiti od drugih. Ovakav stav receptivnosti znači da je pokornost vrednovana više od uvida. Nasuprot tome, luteransko je gledište da do posvećivanja dolazi samo verom. Prema tom gledištu, nafora postoji samo u veri u kojoj ono spoljašnje biva dokinuto (*aufgehoben*) i direktno povezano s verom subjekta.⁵ Neposredna posledica toga jeste da je uloga sveštenstva u sakramentu drastično smanjena. Za luterane, nafora je validna samo u veri i u aktualnom učestvovanju, a sveštenik je samo posvećuje.

S tog je razloga za Hegela važno da formuliše smisao Luterovog odbacivanja spoljašnjosti na pozitivan i opšti način. I tu se javlja njegova ambivalentnost u određivanju protestantskog principa: s jedne strane, on ga formuliše kao princip subjektivnosti, dok, s druge, postaje princip autonomije. Ambivalentnost se pojavljuje već u *Pozitivnosti hrišćanske religije*, to jest pre nego što se deklarise kao luteranski mislilac. Na prvi pogled, naglasak se nalazi na ličnom, unutarnjoj uključenosti vernika: „Vjera svakog protestanta, dakle, mora biti njegova vjera, zato što je to njegova vjera, a ne zato što je to vjera crkve” (Hegel 1982: 118). Iako to podrazumeva reinterpetaciju crkvenog autoriteta, ne podrazumeva njegovo potpuno ukidanje. „Sva prava koja crkva ima nad njim počivaju u potpunosti na činjenici da je njegova vera takođe i njena vera”. No, potom s odobravanjem primećuje da su „veliki ljudi u novije vrijeme, pojmu imena protestant vindicirali smisao tako da on označava čovjeka ili crkvu, da se ne vezuje za nekakve nepromjenljive vjerske norme, već da protestuje protiv svakog autoriteta u vjerskim stvarima” (Hegel 1982: 123). Hegelove zrele formulacije principa subjektivnosti zadovoljile su čak i Kjerkegora (Kierkegaard): „U luterovskoj su Crkvi subjektivitet i izvjesnost individue isto tako nužni kao i objektivitet istine. Istina luterovcima nije neki napravljeni predmet, nego sam subjekat treba da postane nešto istinito, napuštajući svoj partikularni sadržaj nasuprot supstancijalnoj istini i usvajajući tu istinu” (Hegel 1966: 431). Da bi bilo jasno da ovu pohvalu subjektivnosti ne treba tumačiti kao subjektivizam, Hegel smesta dodaje: „Ako se subjektivitet stavi samo u osjećaj bez tog sadržaja, onda se zastaje kod prosto prirodne volje” (isto).

U drugoj formulaciji iste teme, vernika luteranska vera vidi kao onog koji stoji u „odnosu prema bogu i da se on sam jedino u tome odnosu mora pojaviti, mora imati

5 Za formulacije posvećenja verom up. Hegel 1983a: III, 112–113.

svoje određeno bće kao taj određeni čovek: to jest njegova pobožnost i nada u njegovu blaženost i sve tome slično zahtevaju da njegovo srce, ono što je u njemu najskrivenije učestvuje u tome. Traži se njegovo osećanje, njegova vera, prosto-naprosto ono što je njegovo – njegova subjektivnost, najbitnija izvesnost njega samog; samo ta najbitnija izvesnost može stvarno doći u obzir u vezi sa bogom. Samo čovek mora u svome srcu da čini pokoru, da se kaje, i njegovo srce mora biti ispunjeno svetim duhom tako je ovde ne samo priznat princip subjektivnosti, čistog odnosa prema meni, to jest sloboda: već se apsolutno zahteva da samo on igra glavnu ulogu u kultu, u religiji. Najviša potvrda principa sastoji se u tome što on važi pred bogom, što je neophodna samo vera vlastitog srca, savlađivanje vlastitog srca; time je najzad taj princip hrišćanske slobode tek postavljen, i istaknut je u svesti, postao je svestan u pravom smislu” (Hegel 1983a: III, 195–196). I ponovo, nema mnogo čekanja na podsećanje na važnost objektivnosti: „Ono što je istina u mome duhu to ona jeste; i obrnuto, moj je duh samo tada u pravu ako je ona u njemu, ako se na taj način nalazi u toj sadržini. Nije moguće da se izoluje jedno ili drugo” (Hegel 1983a: III, 198). Nema potrebe naglašavati da Hegel ne odstupa do posvećenosti objektivnosti istine. Ipak, osim ovih formulacija protestantskog principa kojima se svakom pojedincu dodeljuje odgovornost za prosudbu šta je istina i šta je ispravno, čime sam princip postaje pounutarnjen, mogu se naći i formulacije koje idu dalje od toga u činjenju razuma pojedinca kriterijumom ili standardom po kojem treba suditi, praveći od protestantizma veru „koja protestuje protiv svakog autoriteta”. Otud, tvrdnja da se „spasenje čovekovo tiče samo njega” ne znači samo da ono ne zahteva posredovanje sveštenika koji imaju tzv. sredstva spasenja u svojim rukama već znači i „u pogledu saznanja čovek vratio natrag u sebe, natrag iz inostranosti autoriteta; i um je bio saznat kao ono što je opšte po sebi i za sebe, a u njemu kao ono što je božansko” (Hegel 1983a: III, 194).

Isti se motivi javljaju kad god Hegel formuliše protestantski princip kao princip autonomije: „Tako, naposljetku, princip religiozne i čudoredne savjesti postaje jedan te isti u protestantskoj savjesti, – slobodni duh postaje takav da sebe zna u svojoj umnosti i istini” (Hegel 1987: 462).

„Ali u njemu [germanskom svetu] je živio potpuno nov duh iz kojega se sada svijet morao preporoditi, naime slobodni duh kojoj se osniva na samome sebi, apsolutna samovolja subjektiviteta” (Hegel 1966: 361).

„Velika je svojeglavost, svojeglavost koja čovjeku čini čast, ne htjeti ništa priznati kao nazor što nije opravdano mišlju – a ta je svojeglavost ono što karakterizira novije vrijeme, inače osebujni princip protestantizma. Ono čime je Luther kao vjerovanje otpočeo u čuvstvu i u svjedočanstvu duha, jest isto što je dalje sazreli duh težio da shvati u pojmu” (Hegel 1989: 19).

Možda je najupečatljivija formulacija ona u kojoj se Luter i Dekart (Descartes) posmatraju kao dve strane istog novčića: „Sa njim [Dekartom] mi ulazimo u nezavisnu filozofiju koja zna da samostalno dolazi iz uma i da samosvest predstavlja suštinski momenat onoga što je istinito. U tom novom periodu princip jeste mišljenje, mišljenje koje polazi od sebe, – ta unutrašnjost koja je uopšte bila prikazana s obzirom na hrišćanstvo i koja predstavlja protestantski princip. Opšti princip jeste sada da se zadržati unutrašnjost kao takva, a da se suzbije mrtva spoljašnjost, to jest autoritet” (Hegel 1983a: III, 251).

Možemo samo pretpostaviti koliko bi Luter bio iznenađen da vidi kako je povezan s Dekartom, posebno u Hegelovom tumačenju kartezijanskog principa. Teško je zamisliti ikog manje kartezijanskog od Lutera na skupštini u Wormsu. Njegov prkosan odgovor može se uzeti kao utemeljen u principu subjektivnosti, odbacujući prepuštanje svoje savesti autoritetu Crkve. No, on je potpuno suprotan principu autonomije. Jer,

kako kaže, razlog zašto ne može odstupiti od svojih uverenja jeste: „Vežan sam tekstovima Biblije, moja je savest zarobljenik reči božje”. Za Lutera, sloboda savesti jeste sve pre nego protest protiv svakog autoriteta. To je sloboda od ljudskog autoriteta da bi se potčinilo božanskom autoritetu kako je izražen u Bibliji. To je nešto vrlo različito od svih Hegelovih formulacija protestantskog principa. Razlika se može izraziti i ovako: za Lutera, princip *sola fide* najtešnje je povezan s dvama drugim principima, *sola scriptura* i *sola gratia*. Prema prvom, pojedinac je zavisn od božanskog autoriteta u domenu spoznaje. Prema drugom, zavisn je od božanske pomoći u egzistencijalnom domenu. No, za Hegela, zavisnost i receptivnost odlike su one spoljašnjosti koja je poricanje slobode. Zato, on raskida vezu između *sola fide* i druga dva principa, a potom svodi njihova značenja da bi ih učinio sinonimima sa svešteničkom prirodom svakog vernika i, konačno, proširuje taj princip ne bi li ga postavio kao kartezijansko-prosvetiteljski princip ljudske autonomije. Hegelovo izlaganje reformacije završava kao panegirik razumu.

Možda se najveći problem u Hegelovom tumačenju tiče samog principa autonomije razuma. Na jednom mestu na kojem beleži razlike između reformacije i prosvetiteljstva, on izražava princip autonomije na sledeći način: „Ali u mišljenju je vlastitost sebi prezentna... To je upravo apsolutna sloboda, jer je čisti Ja, poput čistog svetla, upravo kod sebe” (Hegel 1966: 451). No, upravo je Hegel onaj ko je paradoks apsolutne slobode izložio bolje nego iko drugi. U poznata dva poglavlja *Fenomenologije* prvo napada pretenzije apsolutne slobode, a potom ih preokreće. U poglavlju „Zakon srca i zakon stvarnosti” on nudi kritiku, ali u poglavlju „Apsolutna sloboda i užas” pokazuje sve pustošenje i destruktivnost koju donose rezultati pokušaja da se apsolutna sloboda napravi stvarnom umesto da bude samo jedan slogan. Ukoliko je autonomija apsolutna sloboda i apsolutna sloboda je onakva kakvu je on prikazuje u *Fenomenologiji*, tada modernost ukoliko, se temelji na principu autonomije, ne može biti ništa drugo do put do pakla i holokausta.

* * *

Ono šta smo nasledili od Hegela i naše istorije jeste da je teško negirati princip autonomije, ali da je još teže živeti s njim. Nažalost, Hegel je izgleda bio nesvestan ozbiljnosti s kojom njegovo vlastito delo postavlja tu dilemu.

Njeno razrešenje sigurno ne predstavlja tumačenje da je autonomiju apsolutne slobode Hegel veličao u domenu teorije, ali ju je kritikovao u domenu prakse. On reformaciju hvali upravo zbog njene svetovnosti, zbog uverenja da je „postojeći svet ponovo bio tu kao dostojan da se duh njime interesuje” (Hegel 1983a: III, 204). Protestantizam on vidi kao afirmaciju javne sfere, a glavni izraz toga jeste okretanje od manastirskog života i zaveta čistote, siromaštva i pokornosti (Hegel 1983a: III, 193–194).

Ova je tema temeljna koliko i učenje o nafari, i bilo bi pošteno reći da dok većina protestantskih tumačenja reformacije vidi problem opravdanja verom kao jedino centralno pitanje, Hegel ga vidi kao elipsu s dve žiže, posvećivanje nafore samo verom i odbacivanje triju manastirskih zaveta zajedno sa svetom koji oni simbolizuju. U vezi s ovim poslednjim, on pokušava da nas podseti na provaliju između reformacije, u kojoj je svetovnost slobode prvi put proglašena i događanja u osamnaestom veku u kojem to obećanje dolazi do ispunjenja. Već u *Veri i znanju* piše govoreći o prosvetiteljstvu: „Lijepu subjektivnost protestantizma pretvorio u empirijsku subjektivnost, poeziju njegovog bola – koji je prezrivo odbio svako pomirenje sa empirijskim opstankom – pretvorio u prozu zadovoljenja sa tom konačnošću i u prozu dobre savjesti o tome” (Hegel 1983b: 215). No, nije prosvetiteljstvo kao takvo ono koje završava reformaciju

koju je Luter započeo. Neophodno je ići dalje od „Dekartove apstraktne metafizike” i „spokojne teorije” kantovske moralne filozofije, ne bi li prosvetiteljske ideje zadobile „praktične posledice” i to je Francuska učinila u svojoj revoluciji (Hegel 1983a: 396).⁶

Upravo izmirenje svetog i sekularnog ističe iz reformacije čije odsustvo i iz katoličke i iz protestantske forme religioznog života Hegel u svojim ranim spisima vidi kao njihovu Ahilovu petu. Umesto „ateizma etičkog sveta” o kojem priča u predgovoru za *Osnovne crte filozofije prava*, protestantski modernitet afirmiše da principi religiozne i moralne svesti postaju jedno te isto (up. Hegel 1966: 467–468). To pomirenje ni u kom slučaju ne treba poistovećivati s miroljubivom koegzistencijom crkve i države koje su neprijateljski nastrojene jedna prema drugoj, ali koje su se složile da primenjuju princip „živi i pusti druge da žive”. To je tumačenje u kojem religija jeste temelj, ali samo temelj države. To je suština koja mora preći u egzistenciju.

Ma kakva da je ambivalentnost sadržana u principu autonomije kao delu Hegelove interpretacije modernosti, jasno je da njegovo gledište na protestantsko društvo nije jednostrana sekularizacija onog što je bilo pre toga sveto. Kako Hegel poima, protestantizam poziva religiju iz izolacije unutrašnjosti ili drugosvetskosti da se uključi u svet i poziva društvo od sekularne samodovoljnosti na ozbiljnu potragu za etičkim i religioznim temeljima. Jer, nije moguća revolucija bez reformacije. Nisu prihvatljive ni apolitična religija ni ateistička i amoralna politika. Da ovaj dvostruki izazov nimalo nije lak zadatak jasnije je kada se prisetimo dva modusa religiozno aktivnog angažovanja koje treba isključiti, teokratiju i građansku religiju. Hegel je eksplicitan oko neteo-kratske prirode svojih namera. Nije primereno da crkva diktira javnu politiku države, naprosto zato što prava i obaveze javnog života pripadaju svakom ljudskom biću kao takvom, a sektaško bi društvo po prirodi stvari narušilo taj princip. Za Hegela, koncept hrišćanske, jevrejske ili islamske države jeste protivrečnost u pojmu.⁷ Možda je još važnije naglasiti, pošto je Hegel manje jasan oko toga, da protestantizam ne treba razumeti kao državnu religiju. To treba razumeti u njegovom primarnom smislu, prema kojem je manje ili više nerazlučiva od patriotizma tipa „bog i zemlja”. Daleko od toga da je apolitična, ova vrsta religije veoma je uključena u društvena događanja, ali samo kao nekritički prenosnik božanske milosti na trenutnu raspodelu moći i privilegija. To je naprosto ono što Marks (Marx) zove ideologija. Hegelovi marksistički kritičari bili su skloni da tvrde da i sama Hegelova filozofija i odnos religije prema društvu kako ga on predstavlja imaju ideološki karakter i služe kao racionalizacija društvenih praksi koje se ne slažu s idealima slobode, pravde i jednakosti za sve. No, to nije slučaj iz prostog razloga što Hegelov gleda na modernost kao na zadatak koji je primljen od protestantizma ali još nije dovršen. Govoreći o reformaciji kao o principu slobode duha, on piše: „Vrijeme od onda do nas trebalo je i treba da izvrši samo taj posao da taj princip unese u svijet, budući da izmirenje po sebi i istina postaju objektivni, prema formi” (Hegel 1966: 431). Čak i kada govori o Francuskoj revoluciji, piše: „Anaksagora je prvi rekao da *nous* upravlja svijetom. Ali tek je sad čovjek došao do spoznaje da misao treba da upravlja duhovnom zbiljom. Prema tome bio je to divan izlaz Sunca. (...) uzvišen je zanos vladao u ovo vrijeme, entuzijazam duha prostrujao je svijetom, kao da je tek sada došlo do zbiljskog pomirenja božanskoga sa svijetom” (Hegel 1966: 459). Ukratko, dok je princip slobode i racionalnosti za Hegela i njegove savremenike stvar istorijskog nasleđa, slobodu tek treba osvojiti, a svet još uvek nije racionalan. Moglo bi biti tačno da Božje kraljevstvo i moralni svet jesu „jedna ideja”, ali iz perspektive vremena postoji

6 Za razlike u tumačenju Hegela i Francuske revolucije, up. Ritter 1989: 5–61.

7 „Čovjek vrijedi tako jer je čovjek, a ne jer je Židov, katolik, protestant, Nijemac, Talijan itd.”, Hegel 1989: 337.

samo borba da se to jedinstvo ostvari. Hegel nije spreman da izvede revolucionarnu praksu iz tih imperativa na način francuskih, američkih ili marksističkih revolucionara. On ne veruje da je trebanje puki proizvod duha bez ikakve snage da utiče na stvarnost, niti veruje da pojedinci ili političke partije mogu da preuzmu zadatak upravljanja istorijom bez završetka u katastrofi. Ali ti reci, zajedno s nedvosmisleno turobnim krajem *Filozofije istorije*, jasno ukazuju da Hegel nije smatrao da je zadatak harmonizovanja društvenog sveta i religije u ikojem smislu dovršen.

Danas imamo razloga da budemo uznemireni narastanjem masovnih pokreta koji kombinuju teokratski pristup s različitim moralnim stvarima. Hegelova ambiciozna interpretacija reformacije stavlja nas pred relativno jednostavan zadatak odbacivanja ovakvih alternativa i pred izuzetno komplikovan zadatak pronalaženja alternative. Hegel je već video da je prosvetiteljski san o religiji i moralu zasnovanim na razumu slobodnom od istorijskih uslovljenosti i otud od sve pozitivnosti, tek vežba u apstraktnom mišljenju i samoobmani. Njegov vlastiti koncept istorijski utemeljenog uma koji transcendirira konačnost svoje perspektive time što je odraz božjeg kraljevstva na zemlji pretpostavlja ostvarenu eshatologiju. Drugim rečima, ima smisla samo u stepenu u kojem je to kraljevstvo došlo i nudi tek najopštije vođstvo onima za koje identitet realnosti i umnosti ostaje primarni cilj. No, to znači samo da nam Hegel ništa više ne nudi recepte za okončanje zadatka nego što nam obećava mir u svetu koji je već dovršen. Možda u tome leži veličina njegove interpretacije reformacije, da, umesto ikojeg od ova dva, on tako jasno definiše večni zadatak u vezi s kojim bi bilo budalasto da ga ostavimo po strani, isto koliko bi bilo budalasto da verujemo u recepte.

Literatura

- Bart 1959: K. Barth, *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*, New York: Harper and Row.
- Hegel 1983a: G.V.F. Hegel, *Istorija filozofije*, Beograd: BIGZ.
- Hegel 1982: G.V.F. Hegel, *Rani spisi*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Hegel 1983b: G.V.F. Hegel, *Jenski spisi*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Hegel 1966: G.V.F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Zagreb: Naprijed.
- Hegel 1987: G.V.F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Hegel 1989: G.V.F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Labuschagne, Slutweg 2012: B. Labuschagne, T. Sloodweg (eds.), *Hegel's Philosophy of the Historical Religions*, Leiden, Boston: Brill.
- Lovit 1988: K. Lovit, *Od Hegela do Nietzschea*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Mekarni 2000: J. McCarney, *Hegel on History*, London: Routledge.
- Riter 1989: J. Riter, *Hegel i francuska revolucija*, Sarajevo, Veselin Masleša.
- Taylor 1975: C. Taylor, *Hegel*, New York: Cambridge University Press.
- Westphal 1972: M. "Hegel, Tillich, and the Secular," *The Journal of Religion* 52: 223–224.

HEGEL ON REFORMATION

Summary

This paper analyzes Hegel's understanding of the historical importance of the Reformation in the context of his philosophy of history. It is suggested that his attitude had changed over time, from the youthful critique of all Christian religion to the mature position of the importance of Protestantism as a first inherent affirmation of the principle of subjectivity. In that context, his linkage of Descartes and Luther has been analyzed as the origin of his reinterpretation of Luther's Protestant principles (*sola fide, sola scriptura, sola gratia*). A further consequence is that his interpretation of the Reformation ends in the panegyric of reason, i.e. in the reconciliation of the sacred and the mundane, in contrast to the abstract Enlightenment dream of religion and the morals founded on reason.

Keywords: Hegel, Luther, Reformation, Protestantism, the principle of subjectivity, philosophy of history

Predrag R. Milidrag

Јелена Н. АРСЕНИЈЕВИЋ МИТРИЋ¹
Јелена М. ТОДОРОВИЋ
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Катедра за српску књижевност

КРИТИКА ДРУШТВА И ОДНОС ПРЕМА ЛУТЕРУ У ПОХВАЛИ ЛУДОСТИ ЕРАЗМА РОТЕРДАМСКОГ²

У раду се бавимо критичким ставовима Еразма Ротердамског у његовој *Похвали лудости*, којом је проговорио о социјалним и религијским проблемима свога доба. Критичке идеје изразио је кроз иронијски дискурс, како би трагику и изопачености учинио видљивим. Специфична структура његове *Похвале* и својеврсна пародија црквеног жанра већ у самом наслову, као и неканонски изрази и лик Лудости, која води монолог, схваћени су као својеврсна манифестација смеховне културе средњег века. Коришћење карневалског језика је један од аспеката Еразмове пародије жанра, а истовремено и критика социјума који не осећа потребу за побуном против прокламованог црквеног поретка. Смех који треба да буде реакција на наведене поступке нема за циљ саркастичност, већ прочишћење и упућивање на неограничене људске могућности. Издвајањем конкретних професија које критикује (нпр. правнике, свештенство...) *Похвала лудости* прокламује Еразмову покуду и самопокуду, кроз преиспитивање хришћанских светих тежњи, али без јереси и скрнављења. Недвосмислена критика изнесена у *Похвали* допринела је протестантској побуни, те ћемо у раду настојати да прикажемо Еразмов однос према Лутеру и његовим идејама.

Кључне речи: Е. Ротердамски, М. Лутер, протестантизам, хуманизам, критика, иронијски дискурс

*Христос нам указује само на једно правило, заједничко милосрђе.
А бић милосрђа је да све буде заједничко. Треба да следимо
пријатељство које Христос осећа према свом Оцу и с њим је у
јединству, иако и ми једни с другима треба да чинимо једно шело
и једну душу с истим радостима и истом љубављу. Мистични
хлеб причешћа, настао из великог броја зрна, као и вино у коме се
једињују и мешају гроздови, шаљу нам исту поруку.*

Еразмо Ротердамски, *Изреке*

Предмет рада је критика друштва кроз иронични дискурс Еразма Ротердамског у његовој *Похвали лудости*. Одређени критички ставови, које ћемо настојати да издвојимо и анализирамо, у кореспонденцији су са Лутеровим идејама које су у основи протестантизма, мада су Еразмове критике одмереније и индиректне (чему свакако доприноси иронични тон), па самим тим не подржавају у потпуности протестантску револуцију. Поменуто се не односи на ставове револуционара, већ на приступ којим се користе. Циљ рада је јасно диференцирање сегмената Еразмовог текста који се могу повезати са прокламованим идејама

¹ jelena.mitric@filum.kg.ac.rs

² Овај рад је део истраживања која се изводе на пројекту 178018 *Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир* који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

протестантизма и оних који се у знатној мери разликују, како би се омогућио увид у општу слику верских и социјалних односа тога доба.

Еразмо Ротердамски своју *Похвалу лудости* пише 1509. године, а објављује је 1511. године у Паризу (Леонар 2002: 31). Као инспирација за писање *Похвале* Еразму је послужила сатира *Брод лудака* Себастијана Бранта (Исто), али је специфичан иронијски приступ законодавним и верским установама индивидуалан и аутентичан. О популарности његовог текста сведочи и чињеница да је за само неколико месеци достигла седмо издање и доспела на индекс забрањених књига. Имајући у виду период у коме је написана и објављена и критике представљене кроз иронијски дискурс, *Похвала лудости* се сматра делом које је на својеврстан начин најавило протестантску револуцију. Критика која је наведена у *Похвали* је двослојна, први критички слој је опширнији и детаљнији и односи се на црквени живот, док је други сажетији и односи се на световни живот. Етапе које постоје и у једном и другом критичком слоју се не разликују драстично, готово да је распоред идентичан, што јасно упућује на више пута наведену тврдњу да се свештеници не разликују од световних људи.

У одређеним ставовима Еразмова критика се доживљава као веома блиска Лутеровом протестантизму, мада се не може занемарити чињеница да је Еразмо ипак представник хуманизма и његова критика је блаже представљена. До одређеног момента Лутер велича Еразмове критичке ставове, али се то касније мења због неслагања у начину прокламовања извесних идеја. Еразмо је наглашавао да су Лутерови ставови исправни, али је такође и инсистирао да их је требало умереније изразити (Леонар 2002: 124). На писмо из 1519. године које Лутер шаље Еразмо дуго није ни дао одговор, покушавајући да одржи равнотежу и истовремено преусмери и заштити Лутера, страхујући да верска обнова у чијим је првим редовима пристао да буде не прерасте у општу борбу против верских институција (Леонар 2002: 124). Еразмова почетна намера да заштити Лутера, можда и од њега самог (јер је познато да он шаље и писма папи и кнезу Саксоније молећи да се изнова промисли о судбини августинца, тј. Лутера), није наишла на разумевање, већ Лутер повремено почиње да вређа Еразма, што неће остати без одговора (Исто). Еразмо није успео да организује и обузда верску револуцију, сходно чему му Лутер постаје велики противник (126). Примарно неслагање прераста у вербални сукоб и коначно разилажење. Као резултат наведеног, помињу се два есеја: Еразмов *De libero arbitrio* и Лутеров *De servo arbitrio* (Де Крешенцо 2004: 61), у којима су јасно предочени различити приступи проблемској ситуацији. Не може се оспорити чињеница да Еразмо тражи склад и равнотежу међу државом и црквом, између савремености и традиције (Суходолски 1972: 336), а Лутерово време и он сам као вођа захтевали су људе који ће се одредити и делати у складу са одређењем. Иако сродних начела, Еразмо и Лутер нису заједно иступали у револуцији. Како Хојзинга наводи Еразмове изјаве у току револуције биле су одраз плашљивости и слабости карактера и његовог одбијања да буде повезан са било којим представником револуције (Хојзинга 1980: 160). Лутер је побуњеник, његов животни простор је простор конфликта и константне борбе. Штефан Цвајг истиче контраст који постоји између Еразма, духовног човека, и Лутера, бунтовника, наводећи да пријатељство или разумевање међу њима никада и није могло бити реализовано (Цвајг 1983: 295). Еразмо је свакако опрезнији, али и далековиднији, док је Лутер експресивнији, он је одраз снаге пре него интелекта (294). Код Еразма је изражена жеља за реформом Цркве и читавог друштвеног система, док код Лутера та жеља прераста у нужност и животни циљ, можда чак и питање опстанка.

Еразмо Ротердамски се у наслову *Похвале лудости* служи средњовековним књижевним жанром, мада у знатној мери мења устаљену форму жанра. Његова похвала³ није заснована на величању дела светаца или праведника, већ на величању лудости и не изриче је верник у циљу истицања нечијих заслуга, већ Лудост сама. Двострукост ироније, критика коју изговара Лудост и истинитост тврдњи које изриче, има за сврху представљање интерференције између мудрости тј. разума и вере. О жанру којим се користи и његовој сврси сам Еразмо проговара у *Похвали*:

„А мој циљ није да претресам живот прелата и свештеника да не би коме изгледало да састављам сатиру место да певам похвалу, и да не би ко мислио да исмејавам добре владаре, а хвалим рђаве” (Ротердамски 1984: 88).

Лутерова хијерархија људи је у сагласју са Еразмовим поступком пародирања жанра. Лутер је људски род делио на две категорије, једну категорију чине они који поседују веру, а другу они који је не поседују па се морају сходно томе задовољити разумом, који је „ђаволова блудница” (Де Крешенцо 2004: 89–90). Наведена дихотомија је вишеструко наглашена у *Похвали*: „Зато је разлика између лудака и мудраца у томе што првог воде страсти а другог стишава разум” (Ротердамски 1984: 37) „[...] живот је пријатан кад се не мисли ништа” (Ротердамски 1984: 18). Наравно да се и Лутер и Еразмо ослањају на „Сваки човек поста безуман од знања” (Јер. 10, 14), што се примарно односило на знање које човеку рођењем није дато.

Позивајући на збор „архилудаке” да је слушају, Лудост напомиње да жели тачно одређени вид пажње:

„[...] само ако вам не буде тешко да ми поклоните своју пажњу, али она не сме бити као на светим проповедима, већ напрегните уши као кад слушате вашарске телале, лакрдијаше и шарлатане, баш као што је наш пријатељ Мида слушао Пана” (Ротердамски 1984: 11–12).

При иступању пред слушаоце, Лудост не жели да је перципирају као на црквеним проповедима, што јасно указује на порицање онога што на таквим зборовима може бити изречено. Не може се наведено схватити као порицање цркве, већ искључиво као занемаривање онога што може бити изречено, вера је неизрецива, а како Лутер тврди врата раја отвара вера, а не добра дела. Вера се једноставно поседује, не може се стећи слушањем проповеди, или, како Лутер наводи, „бог је одабрао овце које ће бити спасене” (Де Крешенцо 2004: 90). На самом почетку је јасно да искази Лудости неће бити у складу са општеприхваћеним верским нормама. Неопходно је да се ипак одржи перспектива проповеди, при чему Лудост заузима место проповедника, а слушаоци тј. архилудаци заузимају места верника. Поменута перспектива са почетка *Похвале* доприноси разумевању односа верника и проповедника и значају изреченог на проповеди, што ће кулминирати у наставку дела. У таквом поретку Лудост експлицитно износи и критику црквених проповеди и оних који их слушају:

3 Похвала је у средњовековној књижевности означавала реторички или песнички текст са честим лирским пасажима, као таква нужно је величала дела и живот светаца или појединих значајних личности, при чему се конституише њихов култ. У ужем смислу похвала је краћа песничка форма, често представљен кроз анафору, са уређеним ритмом у стиховима и неретко је имала и литургијску примену (Живковић 1992: 614).

„Најзад, човек је створен тако да га више привлачи лаж него истина. Ако неко жели јасан и приступачан доказ за то, нека оде на проповед у цркву. Док се говори о истинитим стварима, сви дремају, зевају и чаме. Али ако који громовник (ох, преварила сам се: хтела сам рећи говорник), што се често догађа, развеже какву бапску причу, одједном се сви тргну иза сна, испрсе се и слушају отворених уста!“ (Ротердамски 1984: 57).

Лутер не подржава постојање чистишишта, не пропагира могућност искупљења грехова, вишеструко наглашавајући да не може рђав човек да се окрене вери и цркви и постане добар, тај преображај не би имао сврхе, јер је искупљење немогуће, већ је осуђен на пакао. Сукоб између Еразма и Лутера, између осталог водио се и око чувеног теолошког проблема слободне воље. Наиме, Лутер је следећи Августина заступао став да је човек објекат спасења и да је као вољни субјект немоћан (в. Арсенијевић 2010: 89). Човек не може ништа учинити за себе, једино га Божја милост може избавити (в. Стојановић 2013: 203). „Стога само ваља веровати. Ако не верује, човек и кад чини добро, па тиме још и умирује своју савест, чини само зло. То треба да важи за спасење на ‘оном’ свету: Лутерове речи, поред тога што треба да пренесу ‘истину’, у које је он, по свему судећи, био потпуно уверен, треба и да застраше” (203–204). Супротно оваквом Лутеровом ставу, Еразмо доживљава човека као слободног, у трактатима *De ratione studii* и *De pueris instituendi* истиче да се човек не рађа као човек, већ човеком постаје (в. Поштић 2016: 43). Идејом о времену потребном за окајање грехова у чистишишту, Еразмо се поиграва на следећи начин:

„А шта да кажем о људима који најпријатније обмањују надом у опроштај грехова; који као клепсидром мере трајање очишћења у чистишишту за које имају математички израчунату табелу по stoleћима, годинама, месецима, данима и часовима?“ (Ротердамски 1984: 52).

Еразмово наведено неслагање са опроштајницама грехова је у потпуној кореспонденцији са касније формираним Лутеровим начелима. Леон Алкен наводи да их је противљење индугенцијама првенствено и приближило, јер за њих небо није било на продају (Алкен 1994: 180).⁴ Својеврсна банализација у представљању организације људског друштва и стања свести човека у њему је пиктуралношћу доведена до апсурда. Нарочито је видно у представљању свести човека у поимању индугенција: „[...] ако неки трговац, или војник, или адвокат баци од опљачканих пара бар динар на тас, замишља да је тиме у исти мах исушио лернску мочвару свога живота и да је, као по уговору, окајао сва кривоклетства [...]” (Ротердамски 1984: 52). Еразмо се не зауставља на наводима шта људство чини, већ и опомиње шта је опроштај грехова као бит хришћанства и како се достиже: „[...] грехе ћеш окајати ако новчићу придружиш мржњу према рђавим делима, сузе покајнице и бдење, молитве и пост, и ако промениш цео начин живота” (54). Очигледно је директно обраћање у другом лицу, чиме се постиже присност, али и истиче сврха покајања и опроштаја у хришћанству. За Еразма вера се уздиже изнад материјалних добара, па је самим тим хришћанство изнад бесомучног

4 Разматрајући прилике у којима се налазила Немачка у XV и XVI веку, П. С. Кохан истиче следеће: „Стара црква владала је готово трећином немачке земље и располагала безбројним мноштвом сељака. Последњи су у зноју свога лица стварали неизмерна богатства да би епископи и хорде излишних монаха могли да воде дотада непознат раскошан живот. Вештина цркве да налази све нове и нове изворе богатства изгледала је неисцрпна. Она је наметала до крајности велике црквене порезе, водила активну трговину индугенцијама и реликвијама. Та отимања сејала су у народу непомирљиву мржњу према духовништву” (Кохан 1971: 81).

понављања молитви: „Има ли чега луђег или, боље речено, чега срећнијег од оних људи који се надају највишој срећи да ће ући у царство небеско ако свакога дана промрсе оних познатих седам стихова из светих псалама?” (52). Постоји опроштај грехова у свести Еразма Ротердамског, али је тај опроштај садржан у хришћанском начину живота, молитвама које нису једноставно понављање научног текста, искреном кајању, подвизавању... Неће остати недоречен ни у томе шта би хришћанство требало да представља и у чему се налази суштина вере:

„Ја сматрам да ме врло побожно поштују ако ме у свим крајевима, као што и чине сви људи, носе у срцу, ако својим обичајима изражавају мој дух и својим животом моју личност. Такав начин поштовања светаца је и код хришћана врло редак. [...] С друге стране, како је мало оних који се труде да им подражавају у чистом животу, у скромности и љубави према небу” (Ротердамски 1984: 60).

Често бивају критиковане људске мане из перспективе разума, што иронично изговара Лудост. Критика је делотворнија кроз изречену иронију самом тим што је индиректнија и захтева активно учешће. Специфична је критика самољубља која је представљена кроз Божју заповест (Љуби ближњега својега као самога себе): „Јер има ли шта луђе него бити заљубљен у себе и дивити се себи? С друге стране, ако се сам себи не допадаш, нећеш знати да урадиш ништа лепо ни пријатно што се не би огрешило о пристојност” (Ротердамски 1984: 29). На почетку се исмева самољубље, нарцисоидност, да би се разоткрила велика људска истина, ако не постоји љубав према сопству не може се остварити ни љубав према другоме. Овиме се потврђује Божја заповест као истинита и неопходна за разумевање човека, истовремено је део верског учења и суштина људског постојања.

У *Похвали лудосији* Еразмо упућује на важан аспект вере и молитве, проговарајући о свецима и канонизацији коју спроводи Црква. Канонизација је у одређеној мери зависила од воље Цркве, тј. поглавара, па је самим тим била подложна критици. Како је наведено у тексту *Похвале*:

„[...] или у одређене дане призивају и Еразма као свеца с воштаним даровима и одређеним молитвама и надају се да ће ускоро постати богати. И као што су измислили другог Хиполита, исто тако су у св. Ђорђу пронашли Херкула (Ротердамски 1984: 51-52).

Очигледна је деградација система по коме се канонизују сведи, првенствено „измишљањем”, а затим поистовећивањем са херојима политеистичке религије. Еразмо трагично схвата узалудно коришћење имена светитеља зарад ситне користи и везивање светитеља само за један дан и јединствену сврху. На изречено се надовезује идеја о сликама светитеља тј. иконама или фрескама:

„[...] јер лудаци и тупоглавци обожавају често слике место светаца” (Ротердамски 1984: 60)

„Не види се је ли им тада било јасно да се треба истом молитвом као и Христу молити свецу који је угљеном нацртан на зиду, само ако има испружена два прста, дугу косу и ореол с три колута иза главе” (71).

Слике светитеља представљају одраз људске потребе да им све буде доступно и видљиво, претерану тежњу за присуством у оностраном или доступности оностраног. Преко фрески човеку се причини да има могућност да види и разуме светитеља или чак Бога, што је како Еразмо истиче немогуће. Јасно је да је човеку неопходна присност са Богом или светитељем, али је како је у *Похвали* наведено то немогуће, јер је слика свеца само представа истог, а не он сам.

Ироничност дискурса се у појединим исказима у потпуности занемарује тако што заборављамо ко изриче критику и пред киме, што јасно упућује на чињеницу да је критика делотворна. У *Похвали* је похлепа свештенства која је достигла границе апсурда поистовећена са тежњама обичног света: „Једну ствар имају свештеници заједничку са световним људима: сви се тресу над приходом и новцем и сви добро познају услове под којим се стичу” (Ротердамски 1984: 89). Срушена је визија свештенства као посредника између Бога и човека, они не могу бити посредници, јер су ближи обичним људима. У *Похвали* су многобројни примери који истичу поменути сличност свештенства и световних људи: „И тако живот свих хришћана просто ври од празноверних лудости, које чак и сами свештеници олако пропуштају и потхрањују, јер знају колики приход обично доносе” (54). Еразмо не наводи шта се од свештенства очекује, али ће о томе проговорити у спису *Paraklesis*⁵ рекавши да жели да буду оно што им име говори и да говоре и баве се небеским, а не земаљским стварима (Ротердамски 2015). Свеукупност хришћанског живота је представљена као брига о новцу и његовом поседовању, док је вера занемарена: „И тако живот свих хришћана просто ври од празноверних лудости, које чак и сами свештеници олако пропуштају и потхрањују, јер знају колико прихода обично доносе” (Ротердамски 1984: 54). Веру свештеника Лудост назива празноверјем јер није заснована на чврстим уверењима већ на поновљеним радњама које они због зараде понављају не обраћајући пажњу шта је речено или учињено. Бива јасно да је окретање ка Царству небеском онемогућено, јер је тај виши идеал скрајнут зарад материјалних добара.

У *Похвали лудости* јасно је изречена осуда црквених поглавара која не бива ублажена чињеницом да је изговара Лудост. Несклад између прокламованих и поштованих начела се често истиче:

„А када би врховни поглавари цркве, Христови намесници, тежили да се угледају на његов живот, да подносе његово сиромаштво и муку, да проучавају његову науку, да носе његов крст, да презиру све што је светско, и кад би размислили о самом имену папа - ко би на свету био несрећнији од њих?” (Ротердамски 1984: 84)

Еразмо проговара о непостојању свести поглавара о себи, они немају способности да увиде да њихова дела не кореспондирају њиховим речима, јер речи само понављају онако како су написане, без разумевања. Критика се не задржава само на папи као врховном поглавару: „Не мисле чак ни на своје звање и заборављају да реч *episkopos* значи рад, бригу, старање. Али је се сећају врло добро кад су у питању паре” (Ротердамски 1984: 83). Поред поглавара и црква као институција бива деградирана изговарањем истине: „И како би хришћанска црква створена крвљу, крвљу се учврстила, крвљу се увећала, њени поглавари управљају и данас с мачем у руци, као да је Христ нестао, па своје вернике не може да брани на свој начин” (86). Еразмо сматра да између цркве и вере постоји међузависност коју је сачинила историја, за њега је „црква истовремено правило вере”, док Лутер веру истиче као правило цркве, он не негира цркву, али је релативизује у односу на спасење (Алкен 1994: 195). У *Похвали* он ствара читав свет на темељима објективног и изреченог и тај свет није различит од појавног света, већ је на реалистички начин кроз иронијски дискурс представљен.

Еразмо и Лутер се слажу и у погледу интерпретација светих списа, обојица верују да су слободније него што би требало и да свештена лица самовољно прилагођавају текст сопственим потребама. У *Похвали* је наведено:

5 Кратак уводни текст за његово чувено издање грчког оригинала *Новог завета* с новим преводом на латински и коментарима из 1516. године.

„Сем тога, на своју руку тумаче тајне мистерије: како је постао свет и како је уређен; каквим је каналима грех стигао до Адамових потомака; на који начин, у којој мери и за које време је Христ сазрео у Маријиној утроби; на који начин у сакременту битише акциденција без материје” (Ротердамски 1984: 69).

„Шта мислите, колика је срећа за њих кад до миле воље могу да месе и размећу свете списе као да су од воска; кад својим закључцима, које су потписали многи сколастичи, прописују већи значај него Соломоновим законима [...]” (73)

„Тако уверљиво описују све што се дешава у паклу као да су више година били становници те државе. Сем тога, стварају нове светове по милој вољи, створили су најзад и десето небо, најпостраније и најлепше, да би блажене душе имале где да се шетају безбрижно, да приређују гозбе и да се играју лопте” (Исто).

Еразмо и у тексту *Paraklesis* напомиње важност светих списа, предлажући да се текст понавља како би га сви знали, али да тумачења не би требало допустити профаним тумачима закона или лекарских књига (Ротердамски 2015). Претерана слобода (или слобода уопште) у интерпретацији и реинтерпретацији канонских текстова није могла наићи на разумевање код Ротердамског. Како је наведемо у *Похвали*: „Апостоли су познавали Исусову матер, али ко је од њих доказао тако филозофски као наши теолози да је она била сачувана од Адамовог греха?” (Ротердамски 1984: 70). Помињу се у *Похвали лудости* и они малобројни који не дозвољавају и не користе се анализом или препричавањем светих текстова, таквима и сама Лудост одаје почаст:

„[...] јер и међу теолозима има врло учених људи којима се згадило то фриволно оштроумље, као што сами веле. Они проклињу као богохуљење и сматрају као највећу безбожност што се неко усуђује да прљавим устима изговара те тајне ствари којима се пре треба молити него их објашњавати [...]” (Ротердамски 1984: 72).

Лутер такође увиђа поступак прилагођавања текста или слободне интерпретације и назива га „злоупотребом знања божјег”, а понављање светих текстова не треба имати за сврху само слављење лика Господњег, већ спознају кроз његово страдање и понижење на крсту (Алкен 1994: 182). Лутеру и Еразму је несумњиво заједничко промишљање о *Свештом ијесму* као основи вере, као што се њихово промишљање врло често неће подударати са тада општеприхваћеним мишљењем.

Еразмо од теолога не одваја ни монахе истичући чак њихову блискост у размишљању (в. Ротердамски 1984: 74). Кроз монашке редове се готово графички представља раслојеност и подељеност хришћанске цркве и раскол који постоји међу хришћанима:

„Велики део њихове среће лежи у надимцима: једни се радују да носе име фрањеваца, а међу њима су колетанци, мала браћа, најмања браћа, булисти; други су бенидиктанти, бернардјци, бригитинци, аугустинци, вилхелмити и јакобити, као да је премало само хришћанин. [...] при том и не мисле да се Христ на судњи дан неће обазирати на те ствари и да ће их само питати јесу ли вршили његову заповест о љубави” (Ротердамски 1984: 75).

Називе редова Еразмо распознаје као надимке, потпуно занемарујући разлике међу њима, чиме истиче испразност диференцијације. Овиме уистину све враћа под окриље једног Бога и симбол крста, прижељкујући други Христов долазак и владавину јединства.

Став о проглашењу јеретика изнесен у *Похвали* може се односити и на Лутера: „Могло би се рећи да ћу преко теолога прећи ћутке [...] Напали би ме у гомилама хиљадом закључака и присилили на порицање; ако би се опирала, одмах би ме прогласили за јеретичарку” (Ротердамски 1984: 68). У доба Еразмове предреформације и касније Лутерове реформације јеретиком се сматрао сваки појединац који је у одређеној мери одступао од црквених начела, што значи да је свако могао постати јеретиком, што Лудост и истиче. Лутер је изопштен из Цркве, сматран је јеретиком, мада се само у почетку то може сматрати пренагљеним поступком, док ће касније он отворено нападати и критиковати институцију цркве и појединце. Еразмо се специфичном формом излагања ограђује од јереси, проговарајући о томе као о нечему што неће чинити, јер постоји присуство свести о последицама. Овиме се истовремено упућује и на моћ и деловање Цркве и њених поглавара приликом оптуживања, осуде и кажњавања људи оптужених за јерес.

Иронија у *Похвали лудости* се не односи само на цркву и веру, већ се слободно може рећи да је свеобухватна. Еразмо се, додуше у мањој мери, бави и адвокатима, граматичарима, владарима... Изазива промишљања о образовању:

„[...] уколико је ко већа незналица, утолико је сам собом задовољан, а и свет му се диве. Зашто би, онда, више волео право образовање? Прво, оно човека много стаје; друго, сви га због њега избегавају и он избегава све и, најзад биће врло мало људи којима ће се допадати (Ротердамски 1984: 55).

Иронијом се истиче површински слој схватања образовања, тако да се образовани представљају као особењаци отуђени од света, али и од себе самих. Готово сатирично се говори о новцу који је потребан за образовање појединца, што додатно употпуњује чињеница да са образовањем иде и незадовољство собом. Промисљање о новчаној вредности знања је повратак на идеју о жељи за новцем, исто онако како је веру могуће откупити, тако се и знање може измерити новцем. Наведено је истовремено критика необразованости и позив или вапај за образовањем, које је неопходно за напредак и развој појединца, а самим тим и друштва.

Градацијски је наведена критика одређених професија по заслуги Лудости у њиховом формирању и спровођењу:

„Прво место међу њима држе граматичари, сорта људи од које заиста не би било ништа несрећније, ништа тако смућено ни тако мрско боговима [...] Најнесрећнији су због неког високог уверења о својој учености” (Ротердамски 1984: 63).

„Песници ми дугују мање од граматичара, мада очевидно припадају мојој дружини. Они су слободно племе, како каже пословица, и циљ је целокупне њихове уметности да увесељава лудак правим лакрдијама и смешним причама. [...] Учитељи говорништва, мада понекад врдају и шурују с филозофима, ипак припадају мојој странци. [...] Истој багри припадају и они који желе да стекну бесмртну славу издавањем књига” (65).

„Међу научним позивима прво место присвајају познаваоци права. Нема бића под сунцем које је тако само са собом задовољно као правник” (67).

Наведена критика је изразито субјективни став Еразма Ротердамског, који је истовремено у интерференцији са ставовима о образовању. Лексеме које се користе при представљању професија (смучено, лакрдијама, врдају, шурују, багри...) су посебно значајне јер истичу основну функцију припадника одређене

професије, као и начин на који се инкорпорирају у друштво. Употреба одређених лексема је и карактеристика смеховне културе средњег века, чиме се изнова дискурс доживљава као ироничан. Како је наведено они не одступају од своје системске функције, зато и нема онога који се издваја, што је истовремено и карактеристика Еразмове ироније. Као врхунац критике световног живота наводи се владарска фигура (како је било и у критици црквеног поретка, када се мисли на папу као поглавара):

„Онај ко управља државом мора водити јавне а не личне послове, не сме мислити ни на шта друго до на општу корист; не сме се ни за длаку удаљити од закона које сам доноси и извршава [...]” (Ротердамски 1984: 80).

На наведене нормe понашања које карактеришу идеалног владара се наставља слика, како Еразмо наводи, реална представа, владара који је сушта супротност наведеног:

„Замислите човека на престолу (а има таквих) који не познаје закон, који је скоро непријатељ општих интереса, коме је много стало до своје личне користи, који је одан страстима и забавама, који мрзи знање, који презире истину и слободу, који на све мисли више него на благостање државе и све мери по својој појуди и себичности!” (Ротердамски 1984: 81)

Док први део представља понављање лексема „мора” и „не сме”, други део је понављање лексеме „који”, што јасно упућује на супротност онога што теоријски владар треба да буде и онога што у стварности јесте. Истицање да има таквих је допринос реалности и одрицање постојања оног идеалног владара за ког није наведено да постоји.

Дистопија, негативна слика целокупног друштва (Ђерговић Јоксимовић 2009: 18) у Еразмовој *Похвали* представљена је као одраз у огледалу, као изокренута перспектива постојећег света у коме се уместо Господа као исходишта и поретка ствари појављује Лудост⁶. Богдан Суходолски (1972: 341) овај Еразмов приповедни поступак назива „свет наопако”. Изокренутост се постиже кроз иронијски дискурс, што критику чини делотворнијом, али и прикривеном. „Јетку гримасу и агресивни смех критике смењује осмејак наде. Сатиричар и моралиста у Еразму, незадовољан стањем света, уступа, на крају, неопацице, тако да читалац једва да је и осетио да је наступила нека промена, место хуманисти који уздиже ‘лудост’ хришћанства и слободно се игра са Христом и светим Павлом. Притом он не мења своју првобитну позицију, одређену околношћу да ту лудост говори” (Стојановић 2003: 263). Од свега изреченог у *Похвали* Еразмо се вишеструко ограђује, посебно напомињући да ју је написао у тренуцима сопствене лудости док је боравио на имању свога пријатеља Томаса Мора. Међутим, како и сам истиче у *Похвали*, једино је луди дозвољено да са своје нулте позиције саопшти истину владару у лице и прође без последица, јер је нико не схвата озбиљно. Тренутак усред којег Еразмо пише *Похвалу* може се разумети и као *lucida intervalla*, при чему све изречено постаје отворена критика која кулминира генерализацијом: „Укратко, куда год окренеш: код папа, код владара, код судија, код чиновника, код пријатеља и непријатеља, код највећих и најмањих, све се продаје ако пружиш паре [...]” (Ротердамски 1984: 89). Дата је слика дистопије хришћанског света у коме је Христос само параван, који прикрива тежње

6 Спознају да живи у неуређеном и варварском окружењу Еразмо је наговестио већ у свом првом књижевном спису под насловом *Antibarbari*.

потпуно супротне његовим порукама, уместо правих вредности и врлина влада новац, а утеха није у молитви и вери већ у положају и богатству.

Овакав вид индиректне критике није могао бити довољан Лутеру, што због његовог карактера, што због природе његове револуције. Еразмова и Лутерова побуна биле су сродне, односиле су се на „механичко, атомистичко и јуристичко схватање вере” (Хојзинга 1980: 158), до размимоилажења није дошло због појава које се критикују, већ због природе критике. Еразмо је кроз иронијски дискурс индиректно критиковао Цркву и целокупно друштво, док је Лутер инсистирао на директном приступу и отвореној борби. Можемо закључити да је Еразмо био зачетник и оснивач идеја које ће Лутер пропагирати, готово да је Еразмова критика изродила Лутеров протестантизам, што се изнова односи на идеје, не на приступ или предложени поступак решавања проблема. Познато је да се Еразмо, као истински хуманиста, гнушао Лутеровог фанатизма и пропагирања насиља које га није разликовало од оних против којих се испрва борио.

Иронија која је основни конституент *Похвале лудости* бива очигледна од наслова до самог краја дела, што се постиже првенствено одабиром говорника, затим начином излагања и коначно оним што је изречено. Често постоји и подсећање да Лудост говори, чиме се отворена критика враћа у сферу ироничног и комичног, што изнова не умањује њену делотворност. Како истиче Драган Стојановић, „Еразмова иронија, осим што уме хуморно да осветли ствари, служи и томе да изрази или открије њихову амбивалентност, да покаже зрно прихватљивог у неприхватљивом, као и увек присутну окрњеност у оном што важи као најбоље” (Стојановић 2003: 263). Од пресудног значаја су у појединим деловима дискурса лексеме које се употребљавају, у одабиру је видан приповедни поступак којим се постиже ироничност. Критика остаје у домену шаљивог, смешног, карневалеског, а све то утиче на њен одјек и коначно омогућавање њеног активног деловања. Све сфере живота и сви аспекти људског постојања су обухваћени *Похвалом*, па се може тврдити да Еразмов дискурс има гносеолошку функцију, чему свакако доприноси генерализација којом се служи. Градација коју употребљава приликом коментарисања црквеног и световног живота доприноси делотворности јакоке, оног последњег степена, тј. критике вођа. Поменути јакока је коначни ступањ ка глобализацији, што је и сврха иронијског дискурса Еразма Ротердамског.

Посебна пажња у *Похвали лудости* је ипак посвећена црквеном животу, критици цркве као институције и њених представника. Лудост је постављена у позицију резонера, она упућује у тајне хришћанског живота и норме понашања које треба да буду поштоване, док су у супротности са њом они који би требало да познају тематику боље од ње. Поменути контраст је у кореспонденцији са идејама о одређеним социјалним функцијама и њиховим реалним манифестацијама. Прву пут се проговара о раслојености у црквеним редовима, о тежњама свештенства и монаштва, о иконама и светим списима, проповедима, а све у сврху истицања обичаја и радњи који нису у сагласју са самом вером коју пропагирају. Овај најзначајнији слој *Похвале* има за циљ да врати хришћанске вредности, да утиче на колективну свест, па је самим тим критика најоштрија. Ироничност дискурса ће се у овим сегментима задржати само на напомени да говори Лудост, што свакако неће умањити сврху изреченог. Поучност *Похвале лудости* је у супротстављању социјума и хришћанских вредности у сврху васпитања и преваспитања одређених друштвених категорија, а самим тим и читавог друштва.

Извори

Ротердамски 1984: Е. Roterdamski, *Pohvala ludosti*, Beograd: RAD.

Ротердамски 2015: Е. Roterdamski, *Paraklesis*,

<<https://hiperboreja.blogspot.rs/2015/01/paraklesis-erazmo-roterdamski.html>> 4.03.2018.

Литература

Арсенијевић 2010: Ј. Арсенијевић, „Између антрополошког песимизма и оптимизма у драмама *На отвореном друму* Стива Тешића и *Блуз за месију* Артура Милера”, *Наслеђе*, год. 7, бр. 15/1, 81–96, Крагујевац: ФИЛУМ.

Де Крешенцо 2004: L. de Krešenco, *Istorija moderne filozofije: od Nikole Kuzanskog do Galilea Galileja*, Novi Sad: Svetovi.

Ђерговић Јоксимовић 2009: Z. Ђерговић Јоксимовић, *Утопија, Alternativna istorija*, Beograd: Георетика.

Живковић 1992: Д. Живковић, *Речник књижевних термина*, Beograd: Нолит.

Кохан 1971: P. S. Kohan, *Istorija zapadnoevropske književnosti I*, Sarajevo: „Veselin Masleša”.

Леонар 2002: Е. Ž. Leonar, *Opšta istorija protestantizma*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića.

Поштић 2016: С. Поштић, *Апологија земаљског живота, Монтењ и заокрет к себи*, Нови Сад: Академска књига.

Стојановић 2003: Д. Стојановић, *Иронија и значење*, Beograd: Завод за уџбенике и наставна средства.

Стојановић 2013: D. Stojanović, *O idili i sreći*, Beograd: Fedon.

Суходолски 1972: Б. Суходолски, *Модерна филозофија човека*, Beograd: Нолит.

Хојзинга 1980: J. Hojzinga, *Erazmo*, Beograd: Nolit.

Цвајг 1983: Š. Cvajg, *Magelan; Erazmo Roterdamski*, Beograd: RAD.

THE CRITICISM OF SOCIETY AND THE ATTITUDE TOWARD LUTHER IN DESIDERIUS ERASMUS' *IN PRAISE OF FOLLY*

Summary

In this paper we analyze the critical views that Erasmus of Rotterdam expressed in his *In Praise of Folly*, in which he spoke for the first time about the social and religious problems of humanism. He expressed his critical ideas through ironic discourse in order to make the tragedy and depravity of his time visible. The specific structure of his *In Praise of Folly* and a specific kind of parody of the ecclesiastical genre noticeable in the very title, as well as the non-canonical expressions and the character of Folly delivering the monologue, are interpreted as a specific manifestation of the laughter culture of the Middle Ages. The use of carnival language is one of the aspects of Erasmus's parody of the genre, and at the same time criticism of a society that does not feel the need to rebel against the established ecclesiastical order. The laughter that should be the reaction to the aforementioned is not a sarcastic laughter: its purpose is to purify and point to the unlimited human possibilities. By singling out certain professions to criticize (for example, judges and the clergy), Erasmus gives a general picture of the diseased state of the human society and a desecrated vision of Christianity. At the same time, he emphasizes the flaws of the individual, then those of the collective (social and spiritual), and ultimately universal flaws which hinder progress. *In Praise of Folly* shows Erasmus's reproach and self-reproach through the questioning of the Christian holy tendencies, which is done without heresy and desecration. The purpose of linking Folly with Jesus through pious respect and a place for it in the heart is not only ridicule, but also calling upon the religious community to adhere to certain dogmas. What we

shall attempt to prove is that the unequivocal criticism expressed in his *In Praise of Folly* is derived from the Protestant rebellion, to which it simultaneously contributed.

Keywords: Erasmus of Rotterdam, Martin Luther, Protestantism, humanism, criticism, ironic discourse

Jelena N. Arsenijević Mitrić

Jelena M. Todorović

Tanja S. CVETKOVIĆ¹

*Univerzitet u Nišu
Filozofski fakultet
Centar za strane jezike*

PROTESTANTIZAM I USPON KOSMOPOLITIZMA U MODERNOJ EVROPI

Rad se bavi uticajem protestantizma na pojavu i razvoj kosmopolitizma u modernoj Evropi. Stavljanjem čoveka u prvi plan i stvaranjem slobodne, aktivne, samopouzdanе, humane ličnosti koja se suprotstavlja spoljašnjem autoritetu, protestantizam otvara put rađanju kosmopolitske ličnosti. Književnom analizom relevantnih aspekata dela Hotorna, Vitmana i Dion Brand, autor poredi, ali i pravi razliku, između vrednosti protestantizma i kosmopolitizma. Kod bližeg određivanja kosmopolitizma autor rada poziva se na Margaret Džejkob, koja smatra da se kosmopolitizam odlikuje sposobnošću „prevazilaženja granica“, kao i komunikacijom sa ljudima različitih opredeljenja nasuprot militantnim i fundamentalističkim vrednostima (Jacob 2006). Uz naglasak da su prva kosmopolitska udruženja u protestantskoj Evropi, u Engleskoj i Holandiji, nastala oko naučnih, književnih i filozofskih krugova, autor u radu zaključuje da su protestantski vizionari u Evropi stvorili plodno tle za nastanak kosmopolitske komunikacije i razmenu ideja.

Cljučne reči: protestantizam, kosmopolitizam, demokratija, „novi tip ličnosti“, moderna Evropa

Godina 2017. je godina kada se proslavlja petsto godina od luteranske reformacije u znak sećanja na dan kada je nemački sveštenik i doktor teologije Martin Luter započeo raspravu o verskoj reformi 1517. godine iznevši svoje stavove o reformama u 95 teza na vrata dvorske crkve u Vitenbergu. Reformacija nije predstavljala samo pokret koji se suprotstavljao ckrvenom sholasticizmu, već je otvorila i mnogobrojna metafizička, teološka i filozofska pitanja o osnovi ljudske egzistencije. Danas, pet vekova kasnije, ponovo promišljamo i govorimo o tekovinama reformacije. Da li je reformacija bila nastavak ili reakcija na renesansni humanizam ili je predstavljala početak antihumanizma?

Pojavu protestantizma u Evropi pratile su ekonomske i društvene promene koje su zahtevale i drugačiju definiciju čovekovog odnosa prema crkvi kao i novi sistem vrednosti i ponašanja. Ekonomski razvoj i velike društvene promene u renesansnoj Evropi nametnuli su ponovno određivanje čovekovog mesta u društvu i njegovog odnosa prema Bogu. Martin Luter u Nemačkoj i Žan Kalvin u Švajcarskoj svojim učenjima učestvuju u stvaranju novog tipa hrišćanske ličnosti. Dok se Luter borio protiv zla komercijalnog sveta, Kalvinovo učenje zasnivalo se na priznavanju ekonomskih vrednosti. Po Kalvinu, profit i zarada su rezultat osnovnih hrišćanskih vrednosti kao što su marljivost, štedljivost, upornost, samodisciplina. Kalvin se nije borio protiv akumulacije kapitala, nego protiv njene zloupotrebe, pohlepe, korupcije. Tako je Kalvin osnovne principe hrišćanske etike postavio u osnovu novih ekonomskih trendova u Evropi. Srednja klasa koja je bila u usponu i koja je smatrala da je rad osnova ekonomskog uspeha brzo je prihvatila Kalvinovo učenje. Za njih je siromaštvo bilo znak

¹ tanjac@junis.ni.ac.rs

slabosti, dok se prosperitet smatrao dokazom da je osoba bila sledbenik osnovnih hrišćanskih vrлина.

U osnovi kalvinističkog učenja je doktrina o predestinaciji koja je dovela do stvaranja aktivne, a ne pasivne ličnosti. Prema ovoj doktrini svet je stvoren prema božanskom planu, koji je savršen, i koji čovek ne može u potpunosti da razume. Čovek je rođen grešan i njegovo spasenje zavisi od slobodne volje Boga. Čovek ne može da učini ništa da bi se spasio već je cilj njegovog života lično iskupljenje i veličanje Boga kroz veru i rad. Jedna od najvećih frakcija kalvinizma bili su puritanci čija se etika zasniva na veri i akciji i koja objašnjava paradoks koji postoji između, na izgled, mračne doktrine o predestinaciji i konačnih ishoda takve vere.

Evropski doseljenici u Americi pripadali su različitim religioznim grupama i frakcijama. Najbrojniji među njima bili su engleski puritanci. Oni su nastanili najveći broj kolonija u Novoj Engleskoj i osnovali jaku puritansku zajednicu koja je imala jak uticaj na američku misao i kulturu. Suprotstavljanje spoljašnjem autoritetu, insistiranje na ličnom odnosu sa Bogom, afirmacija aktivnog, a ne kontemplativnog načina života uz čvrstu veru u samu ličnost čoveka, samo su neke od osobina koje je negovalo puritansko društvo i koje će postati glavne osobine američkog nacionalnog karaktera.

Kao ilustracija puritanskih vrednosti i njihov uticaj na pojedinca u američkom društvu može poslužiti roman američkog pisca Nataniijela Hotorna (1804–1864) *Skerletno slovo* (*The Scarlet Letter*), koji je objavljen 1850. godine. Roman je analiza puritanske psihe. Čini se da Hotornov cilj nije bio da objasni i reši problem greha i osećaja krivice sa kojima se sreću njegovi junaci, već jednostavno da privuče pažnju javnosti na taj problem ljudskog života. Priča romana je jednostavna i bavi se temom preljube mlade i lepe devojke udate za starijeg naučnika koji je zapostavlja. Ljubavni trougao nastaje kada devojka, Hester Prin, počini preljubu sa mladim sveštenikom sa kojim dobija kćer Perl. Nadalje, svaki od protagonista romana mora sam da pronađe izlaz iz začaranog kruga greha kroz ispaštanje i iskupljenje.

Konflikt Hester Prin je unutrašnji, ali i spoljašnji. Ona mora da se suoči sa strogom i netolerantnom puritanskom zajednicom koja osuđuje preljubu. Taj osećaj krivice koji nameće zajednica prenosi se na unutrašnji konflikt i dovodi do dublje spoznaje sopstvene prirode ali i do saznanja o društvu u kome Hester živi. *Skerletno slovo*, odnosno slovo *A* koje Hester nosi kao znak kazne zbog preljube, dobija višestruka značenja. Ono ne označava samo reč preljubnica (*Adulteress*), već se odnosi i na reč anđeo (*Angel*) jer Hester spoznaje istinu o sebi i drugim ljudima i prevazilazi konflikt. Reč *A* na njenim grudima znači još i sposobna (*Able*) jer je njena unutrašnja priroda dovoljno jaka da prevaziđe strogu osudu puritanske zajednice za počinjeni greh. Slovo *A* odnosi se i na: pokajanje (*Atonement*), Advent (*Advent*), ali i ljubav (*Affection, Amour*), strast (*Ardour*), jer Hester shvata da je prekršila tradicionalni moralni kod svog vremena, ali se nije ogrešila o sopstvenu prirodu. Tako roman *Skerletno slovo* govori o konfliktu između pojedinca i društva koji nastaje zbog suštinskog zla društvenih normi koje ograničavaju i sputavaju ljudske prirodne potrebe. Umetnost pomaže u prevazilaženju ovakvog konflikta i uspostavljanju balansa između pojedinca i društva, stvarnog i imaginarnog, spoljašnjeg i unutrašnjeg. U tom smislu, još jedno značenje *skerletnog slova A* može biti i umetnost (*Art*).

Radnja romana, čija je potka preljuba, usredsređena je na tri balkonske scene gde se puritanski greh javno žigoše i stavlja na sud javnosti. Hester Prin je zbog preljube javno stavljena na stub srama. Ova puritanska drama, koja se odvija pred masom ljudi, kojom pisac kao vešt režiser želi da istakne glavnu junakinju, simbolično uokviruje grešnicu i pretvara je u tragičnu junakinju grčke drame. Na osnovu Hotornove teze i

puritanskog kodeksa, greh koji je dokazan i žigosan, treba da prečisti i oplemeni preljubicu. Kazna za prekršeni Božji i ljudski zakon je izolacija koja je staro puritansko prokletstvo. Izolacija i samoća najteži su oblik kazne, kojoj je i sam Hotorn povremeno pribegavao u svom životu i stvaralaštvu. U romanu, na izolaciju osuđeni su i Artur Dimsdel, saučesnik u grehu, ali i suprug Rodžer Čilingvort. Prikrivanje greha, izazvani sveštenikom, Arturovom, hipokrizijom, neoprostivi je greh.

Mračni aspekti puritanske zajednice nalaze svoje ovaploćenje u Dimsdelu i Čilingvortu, dok lik Hester Prin predstavlja pobjedu nad društvenim puritanskim normama i trijumf ljudske prirode i humanosti. Dimsdel je oličenje puritanske hipokrizije, kuka-vičluka i moralne degeneracije, jer prikriva i ne želi da prizna greh u kome je učestvovao. Žrtva sopstvene strasti, istovremeno rastrzan između svog svešteničkog poziva i društvenih normi, sa jedne strane, i svoje prave ljudske prirode, sa druge strane, on proživljava, kroz grižu savesti, istinsku unutrašnju moralnu agoniju uz nemogućnost da se suoči sa samim sobom i stvarnošću. Nasuprot njemu, Čilingvort je najrealniji izraz mračnog dijaboličnog puritanizma. Svoju mračnu energiju usmerava na mučenje Dimsdela i dovodi do njegove smrti. Greh je u ovom liku promišljeno, zlonamerno, prikriiven. Njegov fizički deformitet i zmijska figura govore o moralnoj degradaciji i, u ulozi osvetnika, on muči i sebe i sveštenika, pokušavajući da zaboravi Hester i poniženje koje je pretrpeo zbog nje. Ovaj stari vidar inkarnacija je zla Nove Engleske u kojoj je i sam Hotorn živio i čiju je sudbinu delio.

U *Skerletnom slovu* srećemo se sa dvojakim puritanizmom. Kroz greh, ispaštanje i iskupljenje glavnih junaka, Hotorn prikazuje mračnu stranu puritanizma XVII veka. Hotorn odbacuje ovu stranu puritanizma. Bol i moralna agonija junaka vode ka prosvetljenju. Oproštaj puritanske zajednice i prihvatanje junaka nazad u zajednicu, predstavljaju humanu stranu puritanizma. Hester, osuđena na javnu sramotu, nada se, ipak, da će naići na saosećanje. Hotorn smatra da tu masu ljudi čine dobri ljudi, pravedni i mudri: „Ali iz celoga ljudskoga roda ne bi bilo lako izabrati toliko mudrih i časnih lica, koja bi bila najspremnija da sude pogreške ženskoga srca i da raspoznaju deo zla i dobra u njemu, nego što behu mudraci sumorna lica prema kojima se sada okrenu Jestira Prin” (Hotorn 1952: 80). Sama Hester dolazi do zaključka „da je sva simpatija, koju mogaše jošte dobiti, bila u većem i toplijem srcu gomile” (Hotorn 1952: 80).

Ideja da saosećajnost i toplina dolaze od mase ljudi čini srž Hotornovih demokratskih i umetničkih vrednosti. Hotorn je od rane mladosti bio član Demokratske partije. Njegove simpatije su oduvek bile na strani naroda i radnika zaposlenih na plantažama ili u fabrikama. Čvrsto je verovao u ljudsku humanost, a vrednosti ljudskog srca smatrao svetim. Ipak, više je verovao ljudskim osećanjima nego idejama o humanosti. Kao što kaže u romanu: „Ništa nije lakše nego da se prevari neobrazovana gomila u svojem suđenju” (Hotorn 1952: 125). Ali kada suđenje potiče „kao što je često slučaj, iz osećanja velikoga i toploga srca, zaključci na taj način doneseni često su tako duboki i tako istiniti, da nose na sebi pečat natprirodno otkrivenih istina” (Hotorn 1952: 125). U samom romanu Hotorn, putem moderne psihologije, traga za humanim idejama puritanske malo humane epohe. Kroz puritansku svirepost, Hotorn doseže do osnovnih ideja humanosti. Iako kritikuje i povremeno se slaže sa stavovima puritanske zajednice, on ne poriče esencijalnu humanost ovih ljudi. Javnost je oštra do te mere da može da ospori i osnovna prava čoveku, ali kada se pozovemo na ljudsko srce ovih ljudi, ono može biti i više no velikodušno. I više no bilo gde u svojim delima, Hotorn upravo u *Skerletnom slovu* potencira veru u ljudsku velikodušnost, saosećanje i toplinu.

Hotorn, kao i Emerson (Emerson), Toro (Thoreau), Vitman (Whitman) i Melvil (Melville), pisao je za demokratiju. Njihova dela odišu optimizmom, ponekad su

bučni, ponekad ekspanzivni, ponekad pesimisti, „ali ono što se pomalja iz okvira njihovog celokupnog stvaralaštva – to je literatura za našu demokratiju” (Matthiessen 1968: xv). Njihova dela i najplodonosniji period u njihovom stvaralaštvu od 1850. godine do 1855. godine povezuje san o demokratiji, a vrhunac ovapločenja ove ideje srećemo kod pesnika demokratije Volta Vitmana (Walt Whitman) (1819–1892). Vitman je znao da najveća sloboda ne leži u izolaciji, već se stiče učešćem u životu u susretu sa nadama i razočarenjima; postiže se ostvarivanjem ciljeva ne za pojedinca već za zajednicu. U sukobu sa predrasudama, puritanskim kodeksima, socijalnim i političkim izazovima, ideja o demokratiji polako je od Hotorna krčila sebi put ka Vitmanovom delu.

Vitman u svom delu govori o tome kako umetnost, odnosno poezija, mogu menjati stvarnost. Snažan uticaj na američku kulturu, nacionalni identitet, ali i svetsku književnost ostavio je svojom prepoznatljivom zbirkom pesama *Vlati trave* (*Leaves of Grass*) koja je prvi put objavljena simbolično 4. jula 1855. godine i sastojala se od predgovora i dvanaest pesama bez naslova, čineći ukupno devedeset pet strana teksta. Vitman stvara svoju poeziju iz neposrednog iskustva i bliskog kontakta sa ljudima i sredinom kojom je svakodnevno okružen. Svoju poetsku viziju zasniva na Emersonovom transcendentalnom idealizmu; naime, na konceptu o čovekovoj božanskoj prirodi, jedinstvu fizičkog i duhovnog, tela i duše. Vitman veliča i telo i dušu i ističe da je i telo podjednako važno kao i duša. Kao i Viljem Blejk (William Blake), i Vitman napada puritanski dualizam koji razdvaja telo od duše.

Prema Vitmanu, veliki pesnik piše na osnovu svog neposrednog iskustva sa stvarnim svetom i ljudima sa kojima se on identifikuje. Vitman piše o običnim ljudima, o fizičkom i duhovnom aspektu njihovog bića, slobodi, demokratiji, jednakosti, jedinstvu prirode i čoveka, istini, kosmosu. Pesnik oseća „jedinstvo” sa svetom oko sebe i to mu pruža priliku da uvidi večni zakon, „zajednički duh” koji prožima svet, i velike i male stvari, i najznačajnije ali i one koje su beznačajne. Vitman uspostavlja jednakost između svega što postoji jer je sve prožeto istinskim božanskim zakonom i duhom. On je stvaralac, ali i vizionar koji može da predvidi budućnost jer može da interpretira i ono što jeste i ono što je bilo. Stvarajući takvu poeziju on utiče da čitalac postane svestan i sveta oko sebe i činjenice da je on sam, čitalac, deo tog sveta.

U „Pesmi o meni” („Song of Myself”) centralni deo pesme je Ja koje predstavlja čoveka, kao dela mase, čovečanstva. Ja je predstavnik Amerikanaca „rođenog od roditelja ovde, od istih roditelja” (Vitman 2005: 18), on je „južnjak kao i severnjak” (Purešić 2005, 30). Kao „jedina Nacija mnogih nacija” (Vitman 2005: 30), Ja prevazilazi svoj nacionalni identitet i postaje „Volt Vitman, jedan svemir, sin Menhetna”² (Vitman 2005: 36). Iako deo mase, on ima svoj lični identitet. On je egoista, samopouzdan, ali i saosećajan, ume da voli, može da se poistoveti sa svima i svačim. Upravo tu vidimo pesnika Vitmana, kosmopolitu, ali i začetak istinskih demokratskih principa.

I Hotornovo *Skerletno slovo* i Vitmanove *Vlati trave* su književna dela XIX veka. Međutim, ova dva dela oslikavaju drugačiji uticaj protestantskih vrednosti, odnosno, preciznije uticaj puritanizma – kalvinizma na američko društvo. U Hotornovom delu, a pogotovo u Vitmanovom, nastaju začeci demokratskih principa. Vitmanova dela otvaraju vrata novom shvatanju da čovek nije proklet po prirodi, sa izuzetkom odabranih, obasjanih božanskom svetlošću. I dok Hotornovo *Skerletno slovo* govori o mračnoj strani puritanske psihe koja ne priznaje razlike, Vitmanova poezija proširuje duhovne horizonte i zagovara bliskost sa bližnjim, toleranciju raznolikosti, pacifizam. Čovek je

2 U originalu na engleskom: „Walt Whitman, a kosmos, of Manhattan the son” (Vitman 2006: 41)

biće slobodne volje koje može da menja svet, da se usavršava, i tako postaje bolji i za sebe i za zajednicu.

Kao što su pojedini Vitmanovi stavovi bili idealistički, tako se i sama reč *kosmopolita*, u početku korišćenja, našla u vokabularu označavajući pre svega ideal. Po francuskom filozofu Deni Didrou (Denis Diderot), u enciklopediji iz 1751. godine, kosmopolite nisu „stranci bilo gde u svetu” (Šleret 1977: 47). Stranci, ljudi različitih opredeljenja, žive tolerantno jedni kraj drugih, čak i onda kada dovoljno ne poznaju društvene norme drugih. Ubrzo posle pojavljivanja reči kosmopolita u Didroovoj enciklopediji, u Holandiji se pojavio časopis *De Kosmopoliet of Waereldburger* 1770. godine sa posebnim interesovanjem za strane jezike i različite dijalekte. Sve što je bilo strano, neobično, nepoznato, prihvatano je sa znatiželjom i interesovanjem, bez prezira. Već u drugoj polovini XVIII veka reč kosmopolita nije se odnosila na ideal već je postala deo svakodnevnog upotrebe u govoru ljudi. Gostoprimstvo prema strancima postalo je deo kosmopolitskog ponašanja. Tako su u nekim protestantskim društvenim okruženjima rane moderne Evrope, neki Evropljani, pored motiva za profitom, prilazili ljudima različite kulture gostoprimljivo sa željom da ih upoznaju i zavole. Bar od XVIII veka pa nadalje, takvi ljudi nazivani su kosmopolitama, ili bolje rečeno, građanima sveta.

I sama pojava protestantizma u pretežno katoličkom okruženju govori o kulturološkom i verskom pokretu različitom od već ustaljene tradicionalne katoličke prakse u Evropi. Džekob navodi da i pojedini događaji kao što je Vartolomejska noć u Francuskoj i masakr francuskih protestanata, Hugenota, nailazi na osudu grupe ljudi koji su sebe nazivali kosmopolitama (Džekob 2006: 2). A do 1640. godine u Engleskoj kosmopolita je bio svako ko je uspevao da prevaziđe granice svoje nacije. U istom periodu u Francuskoj kosmopolite se nazivaju „habitué of all the world”. Ipak, se malo zna kako i zašto se ideal o kosmopolitizmu pojavio na zapadu. I zašto su učeni ljudi na zapadu uzimali kosmopolitizam kao vrlinu? Jedno je sigurno da su se prva kosmopolitska udruženja i razmišljanja javila oko naučnih i trgovačkih udruženja. Sama priroda naučnih, intelektualnih i trgovačkih udruženja i njihovi interesi bili su takvi da su zahtevali prevazilaženje sopstvenih okvira kao i prevazilaženje nacionalnih okvira.

Protestantska Evropa posebno je bila naklonjena Njutnovim naučnim dostignućima. Međutim, sredinom XVII veka, većina naučnih udruženja bila su vezana za alhemiju. Iako je alhemija po prirodi iracionalna, tajanstvena i često vezana za nepoznata iskustva, istovremeno je bila i kosmopolitske prirode. Pobornici alhemije su za svoj pseudonim uzeli „cosmopolitiae” i potrudili se da se u nazivu njihovih udruženja pojavi reč kosmopolita. Objavljivali su na svim evropskim jezicima. Putovali su po svim zemljama u potrazi za filozofskim kamenom, eliksirom života. I to su radili da bi pomogli celokupnom čovečanstvu. U Engleskoj, Robert Bojl (Robert Boyle), anglo-irski naučnik, jedan od osnivača moderne hemije, svoje eksperimente izvodio je u saradnji sa strancima i osnovao Kraljevsko društvo (Royal Society) sa svojim saradnicima 1660. godine. Cilj je bila komunikacija sa svim protestantima. „Kancelarija za komunikaciju” u Londonu zasnivala se na kosmopolitskoj razmeni i bila je zamišljena kao centar za davanje saveta, predloga, sastavljanje ugovora i obavljanje drugih intelektualnih delatnosti. Bojl i njegovi prijatelji uključivali su u svoj rad i strance i sve one koji su doprinosili sticanju znanja. Engleski pesnik Džon Milton (John Milton), takođe deo tog kružoka, bio je posebno zainteresovan za projekat razmene ideja. Kosmopolitska komunikacija imala je centralno mesto i u procesu reformacije. Učesnici ovakve komunikacije bili su pobožni protestanti.

Razvoj trgovine i pojava berzi posebno je uticala na pojavu kosmopolitizma. Berze su okupljale ljude različitih nacija i verskih uverenja s ciljem sticanja profita. Iako

je među najpoznatijima Londonska berza, ona nije među onima koje su prve nastale. Prva berza nastala je u Brižu, zatim Antverpenu, onda u Lionu. Londonska berza nastala je po ugledu na berzu iz Antverpena, a sama reč berza (*de beurs*) nastala je od vlastitog imena porodice iz Briža Van Der Beurse. Još u trinaestom veku berza u Brižu predstavljala je mesto okupljanja stranih trgovaca. Veliki prosvetitelj Volter (Voltaire) dao je najpoznatiji opis Kraljevske berze u Londonu 1733. godine:

„mesto vrednije poštovanja nego mnogi sudovi, gde se predstavnici svih nacija sastaju za dobrobit čovečanstva. Ovdje Jevreji, muslimani i hrišćani zajedno obavljaju poslove kao da su predstavnici iste vere, a bezbožnik je niko drugi do onaj ko bankrotira. Ovdje se prezbiterijanac poverava anabaptisti, a svešteno lice zavisi od reči kvekeru” (Džejkob 2006: 76).

Trgovina je uticala da ljudi budu otvoreniji jedni prema drugima, sofisticiraniji i da u većoj meri prihvataju strance. Do XVIII veka berze, poput Londonske, postale su simbol stvarnog postojanja pravih kosmopolita.

Radikalne promene u XVIII veku zasnivale su se na transnacionalnom kosmopolitizmu, jer već drugu polovinu XVIII veka karakterišu velike migracije ljudi, posebno Evropljana ka Novom svetu, pojava republikanstva tokom Francuske revolucije 1790. godine i Američke revolucije 1776. godine i sticanja nezavisnosti od Britanske imperije, ali i ukidanje ropstva i pojava liberalizma. U isto vreme u zapadnoj i severnoj Evropi i američkim kolonijama trijumfuje nešto blaža varijanta protestantizma – društveno fokusirana i liberalna. Liberalni protestantizam uz naglašenu toleranciju prevazilazi nacionalne, jezičke i geografske granice. Po rečima američkog pesnika Filisa Vitlija (Phillis Wheatley) sve izgleda onako kako treba da bude:

Tragamo za mudrošću svemoćnog Proviđenja
Kroz drveće, biljke i cveće
Jasno kroz plemenitu ljudsku formu
Sve divne kopije Božjeg plana (Vitli 1773: 46).

U ovom periodu francuski filozof Žan Žak Ruso (Jean-Jacques Rousseau) već je upao u ralje liberalnog protestantizma i o politici govorio kao nečem ličnom i promenljivom. Godine 1762. Rusoov *Društveni ugovor* spontano je postao deo kosmopolitske međunarodne diskusije. Razgovaralo se o prirodi najbolje vlade, republike i mogućnostima reforme. Ruso je u sve što je političko uspeo da unese i ličnu notu uz mogućnost da svaka vlada nije zauvek data i da može da bude promenjena. Mnogi pisci, generacije 1790, romantičari, takođe traže nove forme u poeziji i govore o ličnim osećanjima ljubavi i slobode kroz svoje pesničke eksperimente. Jedan od vizionara, takođe predstavnik svetovnog protestantizma, Viljem Blejk u Engleskoj peva o slobodnoj ljubavi među polovima (Džejkob 2006: 132).

Promene koje su se desile krajem XVIII veka, vezane posebno za pojavu romantizma u kulturi, a u političkom smislu pojava republikanstva zajedno sa liberalnim protestantizmom, kao i prekookeanska putovanja i naseljavanja novih kolonija, učinile su da ljudi koji su živeli u ovom periodu postanu građani sveta. Potreba za jednakošću među ljudima otvarala je potrebu za kosmopolitskim prevazilaženjem granica. Migracije iz XIX i XX veka, posebno posle sloma nacionalizma 1945. godine, uslovile su postojanje etničkih, rasnih, verskih i jezičkih razlika. U tom smislu, pojava kosmopolitizma vezuje se za multikulturalizam. U velikim gradovima svuda u svetu pojavljuju se multikulturalne enklave kao preteče novog oblika građanstva „koje se ne vezuje više isključivo samo za određenu zemlju, isotriju, i tradiciju” (Benhabib 2001: 38). U ovakvim sredinama kosmopolitizam se odlikuje pre svega otvorenošću u komunikaciji i uperen je protiv militantnog nacionalizma i fundamentalističkih osećanja koje se

pojavljuju u savremenom društvu, posebno posle događa 11. septembra 2001. godine u Sjedinjenim Državama.

Kao ilustracija novog oblika kosmopolitskog identiteta u multikulturalnim sredinama, uzeću roman *Ono za čim svi žudimo* (*What We All Long For*, 2005) kanadske spisateljice, poreklom iz Trinidada, Dion Brand (Dionne Brand) (1953–). U ovom romanu Brandova opisuje život imigranata iz Azije u dijaspori, u kosmopolitskom Torontu, i preispituje osećaj pripadnosti i pojam kosmopolitskog građanstva. Generalno, u svojim delima Brandova poriče svaki osećaj pripadnosti. Njeni likovi ne nalaze uporište bilo gde u svetu i tako mogu vrlo lako da se relociraju svuda po svetu. Prevazilazeći granice sopstvenog identiteta, junaci su upućeni jedni na druge i neguju jedino osećaj emocionalnog povezivanja.

Priča romana govori o drugoj generaciji imigranata koji svoj kosmopolitski identitet izražavaju kroz emocionalnu povezanost kao oblika pripadanja i kosmopolitskog građanstva. Brandova ne govori o pravnom načinu povezivanja među ljudima, već o tome kako se građani Toronta bore sa osećajem nostalgije i gubitka (uglavnom kao imigranti zbog zemlje iz koje su došli). Junaci osećaju da pripadaju jedino gradu u kome su se rodili: „rodili su se u gradu od ljudi rođenih svuda po svetu” (Brand 2005: 20). Glavni likovi (Tujen, Karla, Oku) su Torontonjani koji lutaju gradom u potrazi za ispunjenjem svojih želja i snova. Oni „odustaju od zemlje gde su se slučajno zadesili” (Brand 1997: 45), prevazilaze granice nacionalne pripadnosti, i vide sebe kao urbane globalne građane sveta povezane u globalnu kosmopolitsku mrežu kroz afekt/emociju. Junaci romana u multikulturalnoj sredini uživaju u mnogobrojnim mogućnostima da ostvare sebe. Koncept kosmopolitskog građanstva, o kome govorimo u romanu, omogućava junacima da se umreže u globalnu mrežu ljudskih odnosa u sredini gde su različitost i mnogobrojne prilike jedina stvarnost.

Život u dijaspori, kao imaginarne zajednice (Rušdi 1991: 10), daleko od zemlje iz koje dolaze, i mreža transnacionalnih odnosa među ljudima, omogućava ljudima da razvijaju kosmopolitske vrednosti i stavove. Većina likova u romanu neguje kosmopolitizam kao „orijentaciju, želju da se poveže sa drugim [...] intelektualnu i estetsku spremnost za mnoga kulturološka iskustva” (Hanerc 1996: 103). Prihvatanje razlike, tolerancija, svest o neizbežnosti društvene povezanosti jednih sa drugima, podstiče kod likova kosmopolitske stavove i pripadnost. Ovakva kosmopolitska praksa u romanu upućuje na činjenice da su ljudi u kontaktu sa strancima, ljudima drugačijih opredeljenja, ponekad čak i potpuno različitim od sebe, jednaki. Kao što se vidi u romanu, iako je različitost ponekad i potpuno suprotna od sopstvene stvarnosti, uvek postoji univerzalna veza na koju se još uvek možemo osloniti kada govorimo o kosmopolitizmu.

Vitmanov kosmopolitizam i demokratski principi njegovog pesništva zasnivaju se na uzajamnoj ljubavi i razumevanju među ljudima, a ne na krutim zakonima i društvenim normama sa kojima se srećemo u Hotornovom romanu. Vitman je uspeo da prevaziđe konzervativni duh svog vremena i da se poveže sa celinom univerzuma. Pesnik prevazilazi granice svog uskog subjektivnog sveta i prodire u suštinu svih ljudi, bića i pojava. On smatra svaku vlat trave ravnopravnom pojavom gledajući u svakoj, pa i u najmanjoj travčici pojavu životne istinitosti. Vitmanovo pesničko ostvarenje je i danas aktuelno jer ističe ravnopravnost i jednakost naroda, isključuje dominaciju, zavisnost i konflikt.

Ako će čovečanstvo dati adekvatan odgovor tiraniji, etničkoj i verskoj netoleranciji, terorizmu, onda rešenje može biti potreba za jednim pozitivnim iskustvom sa kojim se srećemo kroz istoriju, a to je „kosmopolitska svest”, tj. „stalno razumevanje povezanosti sa celinom” (Anderson-Gold 2001: 7). Kroz nekoliko primera u radu

videli smo kako se došlo do takve svesti. Uvek su pojedini interesi ljudi, u trgovačkim, intelektualnim, naučnim i sličnim krugovima, pozivali na prevazilaženje granica i ujedinjavanje ljudi u asocijacije van nacionalnih okvira. Takva udruženja vodila su ka stvaranju kosmopolitskog ideala, kao glavnog oslonca liberalne i tolerantne društvene prakse, cilja kome svi ljudi teže, ili kako kaže Brandova kroz naslov svog romana, ono za čim svi žudimo. I sama pojava protestantizma kao reakcija na čvrste okvire poput papinstva i autoriteta Katoličke crkve, govori o ljudskom pravu da izabere opciju drugačiju od one koja je društveno utvrđena, ali koja nije društveno destruktivna i koja je, takođe, društveno prihvatljiva. Tako je potreba za ljudskom slobodom, koju je zagovarala protestantska reformacija, i o kojoj takođe govore kosmopolite, i potreba za ljudskim pravima, tolerancijom i jednakošću među ljudima, na čemu se i zasnivaju principi kosmopolitizma.

Literatura

- Anderson-Gold 2001: Anderson-Gold, Sharon. *Cosmopolitanism and Human Rights*. Cardiff: University of Wales Press.
- Benhabib 2001: Benhabib, Seyla. *Transformations of Citizenship: Dilemmas of the Nation State in the Era of Globalization*. Assen: Van Gorcum.
- Brand 2005: Brand, Dionne. *What We All Long For*. Toronto: Vintage.
- Brand 1997: Brand, Dionne. *Land to Light On*. Toronto: McClelland and Stewart Ltd.
- Hanerc 1996: Hannerz, Ulf. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Hotorn 1980: Hawthorne, Nathaniel. *The Scarlet Letter*. New York: New American Library.
- Hotorn 1952: Hotorn, Natanijel. *Skerletno slovo*. (Vladislav Savić prev.) Beograd: Novo pokolenje.
- Matisen 1968: Matthiessen, Francis O. *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*. New York: Oxford University Press.
- Rušdi 1991: Rushdie, Salman. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*. London: Granta.
- Vitli 1773: Wheatley, Phillis. *Poems on Various Subjects, Religious and Moral*. London: A. Bell.
- Vitman 2005: Vitman, Volt. *Izabrana poezija*. (Dragan Petrušić prev.) Beograd, Itaka.
- Vitman 2006: Whitman, Walt. *The Complete Poems of Walt Whitman*. Hertfordshire: Wordsworth Editions.
- Džejkob 2006: Jacob, Margaret C. *Strangers Nowhere in the World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Šleret 1977: Schlereth, Thomas J. *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought: Its Form and Function in the Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire, 1694-1790*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

PROTESTANTISM AND THE RISE OF COSMOPOLITANISM IN MODERN EUROPE

Summary

The paper deals with the issue of how Protestantism influenced the rise of cosmopolitanism in modern Europe. By focusing on man and his personality, by creating a free, active, and self-reliant man who opposes external authority with the emphasis on man's humanity, creating a new type of personality, Protestantism

opens the way to a cosmopolitan personality. With this taken into account, we refer to cosmopolitanism as a phenomenon of “border crossings” and self-consciousness as well as the ability to communicate with people of different religions and nations who oppose militant and fundamental ideas (Jacob 2006). While referring to Hawthorne’s, Whitman’s, and Brand’s work in the paper, the author also takes a look at the political aspect of Protestantism and cosmopolitanism because these works offer an insight into the origin of democratic principles with the emphasis on man’s freedom and humanity.

The author compares and differentiates between the values of Protestantism and cosmopolitanism by emphasizing the fact that the Protestant visionaries in Europe created a fertile soil for the appearance of cosmopolitan communication and the exchange of ideas since the first cosmopolitan associations emerged within scientific, literary, and philosophic circles.

Keywords: Protestantism, cosmopolitanism, democracy, “new type of personality”, modern Europe

Tanja S. Cvetković

Никола М. БУБАЊА¹
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Катедра за англистику

МИЛТОН, САМСОН И КВАЛИФИКОВАЊЕ САМОУБИЛАЧКОГ ТЕРОРИЗМА²

У раду се приступа проблему проторелигијског, али и пуританског, тероризма, на примарном корпусу Милтонове трагедије *Самсон борац*. Посебно се анализирају питања квалификовања, односно 'сенчења' самоубилачког тероризма и стављања тероризма 'у контекст', као и питања сензационалног и актуелног у литератури, политици и култури проучавања књижевности.

Кључне речи: тероризам, самоубиство, Милтон, Самсон

Увод

Године 2010, на округлом столу у Крагујевцу посвећеном теми апокалипсе, професор Александар Јерков је, у карактеристично ноншалантној парентези, навео да му је, као и неким другима, омиљено школско читање било штиво Миливоја Солара. Као неко ко је годинама после школе волонтирао у школској библиотеци, могу рећи да тих других није било много, ако их је било. Није то ствар укуса, већ велика разлика у почетним тачкама, у завичају, у ономе чему се враћамо кад је најтеже, у ономе на шта се сведемо у потпуној голотињи. Јер, неко је потекао из Ђопића или Андрића, или Жила Верна, или Мата Ловрака. Лично бих волео да се могу лишити тела, као у Асимовљевој причи *Очи нису само да гледају*. А опет, с Витменом у глас, *I sing the body electric*. Не знам да ли је будућност књижевног учењаштва у архиву. Нисам више сигуран ни да је у сталном враћању бази, нити сам сигуран да та база никада не разочарава. Али, треба бранити друштво, и треба бранити књижевност.

Можда баш због тих почетних тачака, одувек ми се чинило да проучавање литературе, баш као и литература сама, може и сме и треба да црпи снагу и из сензационалног. Кратак спој са сензационалним има потенцијал да освежи свет – да киднапујем пример Терија Иглтона (1996: 4), да нас димном бомбом подсети да дишемо. Не говорим нужно о јарму племените пригоде – скупа/зборника усред Србије окренутог протестантизму. Јер та пригода није сензационална, већ авангардна – а авангардна тема обавезује на најозбиљнију научну обраду.

Протестантски тероризам, као тема, међутим, рачуна на сензационализам, на претерано, на екстремно. Сумњам да је квалитет сензационализма ванвременски: не видим да је за садашњост инцест као тема сензационалан колико за првобитну публику готских новела, нити да је сензационално фино преговарање

¹ nikola.bubanja@gmail.com

² Овај рад је део истраживања која се врше у оквиру пројекта 178018 *Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир*, који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

завођења и силовања, на онај начин на који је то било за Ричардсонову *Памелу* (в. Бауерз 2005: 140ff). Штавише, чини ми се да је оно што традиционално ценимо сензационалним, управо због тог традиционалног постало конвенционалним – за сврху овог текста мртвим. Мени се у овом времену и на овом месту тероризам чини сензационалнијим од феномена геј параде. Квалификација 'протестантски' му даје још једну димензију потенцијалне провокативности – макар дебатне, ако не политичке или идеолошке.

При томе, не мислим да се вредност сензационалног у проучавању књижевности исцрпљује у улози апетајзера. Мада је и то значајна улога. Стенли Фиш (2011: 1) пише како су људи постајали сликари јер су волели мирис боје. Не почиње се Мона Лизом. Сам Фиш (*Ibid.*) је, данас истакнути теоретичар и милтониста, каже, почео као љубитељ реченице – не велике мисли, него баш реченице. Али у том почетном импулсу се не исцрпљује улога тог мириса те боје, баш као ни улога самоубилачког тероризма у овом тексту.

Милтонов Самсон као „бомбаш самоубица“

Стенли Фиш (2012: 79) пише да је Самсонов чин рушења храма на Филестејце и себе самог „хвале вредан јер му је намера да буде одговоран према божанској вољи“ (“praiseworthy because he intends it to be answerable to the divine will”). Џон Кери (2002) игнорише Фишове тананије квалификације и прецизнија одређења овог става, и узвраћа да, ако је тако, *Самсона борца* треба „повући из школа и колеџа, штавише, универзално забранити као подстицај на тероризам” (“withdrawn from schools and colleges and, indeed, banned more generally as an incitement to terrorism”). Самсон, каже Кери (*ibid.*), убија масу људи чија осећања, жеље и карактере не познаје, баш као што то нису знали нападачи на њујоршке куле 11. септембра. Баш као и Самсон (*ibid.*), и септембарски отимачи америчких авиона су веровали да је њихов чин израз Божје воље. Керијеве паралеле би се могле додатно разрађивати (на пример, Самсон руши храм тако што руши два масивна, носећа стуба храма, која су довољно близу да их може истовремено гурати или чак вући, два стуба која се на неком нивоу могу видети као аналогни двома њујоршким кулама близнакињама). Сам Кери коментаре на Самсонов чин који дају Самсонов отац и Милтонов хор, упоређује (*ibid.*) са сликама, емитованим на британским телевизијама, људи у арапским одеждама који на улицама славе напад на „близнакиње”.

Кери, међутим, предузима властито квалификовање и ових својих паралела и *Самсона борца*, па тиме и тероризма – оно се састоји из археологије текстуалних трагова који могу указати на то да је за Милтона Самсон био негативни пример (*ibid.*), те да је текст у том смислу морално искупљен и политички исправан. Не бих, за сада, коментарисао једноставност, нити клишеизираност тог решења, нити бих инвоцирао друге наводне негативне примере из литературе (Петрарку, Овидија, Сиднија). Инсистирао бих, међутим, да Кери ефективно квалификује свој суд да је Самсон бомбаш самоубица, а Милтонов хор медијска пропаганда религијског фундаментализма.

То значи да је Кери урадио исто оно што је урадио и Фиш: дао је провокативни, готово скандалозни суд који је исквалификовао и изнијансирао до умереног, универзално прихватаљивог и безличног. То уопште не износи од бих раскрио Керијева хипокризију – напротив; мене Керијево повлачење од сензационалног почетка уопште не обавезује да заборавим утисак који на мене оставља порука

да је Самсон бомбаш-самоубица, и да Милтонову драму треба забранити. Све моје незадовољство Керијевим декрешендо силаском у конформизам остало је у сенци продорности сензационалног насиља учињеног успостављеној вредности и ауторитету Милтоновог текста. Шта остаје за читањем текста који је Шкловски (1991: 170) написао о Тристраму Шендију? Остаје скандалозна изјава да је то најтипичнији роман на свету. Шта остаје иза Фишовог (2003) *Како ради Милтон*, ако не да је Самсонов чин хвале вредан? На шта друго да се Кери или било ко други надовеже?

На концу, шта друго да уради и сам Милтон? Ако сте којим случајем у прилици, а никада нисте започели предавање о Самсону борцу констатацијом да је Самсон претеча бомбаша-самоубице, онда можда има простора да обогатите студентско разумевање Милтоновог уметничког поступка.

Милтоново квалификовање тероризма

Тема *Самсона борца* је то што јесте: ослепљени и подјармљени библијски Херкул и његов последњи подвиг – тријумф снаге човека да се издигне из пораза, сруши зграду на своје непријатеље, не марећи за то што је притом руши на себе. Не желим да тврдим да је то најсензационалнија и најконтроверзнија ствар коју Самсон за живота уради, али Милтон се фокусира на тај спектакуларни, насилни крај (последња 24 часа) Самсоновог живота.

Нема потребе да се овде наглашава да већ перспектива, дата из угла Самсона, заробљеног, ослепелог, издатог, ослабелог, као и из угла његовог оца и других Јевреја, представља прву квалификацију Самсоновог чина, јер даје прилику за емпатију: ТВ прилози о бомбардовању близнакиња не дају се у форми снимка, из перспективе првог лица, о бомбашевим патњама, мислима, мржњама, стремљењима. Ово је делом и ствар готово неизбежних нараторолошких конвенција.

Међутим, унутар Милтоновог текста, могуће је идентификовати друге знаке квалификовања Самсоновог чина. Тако, Милтон компликује зграду храма коју Самсон руши, утолико што објашњава да је она полукружна, да кров носе два главна стуба, али да испод кровне структуре седе лордови, угледни филистејци, док изван кровне структуре, по скелама и степеништима седи обичан свет (1605–1610):

Зграда беше простран амфитеатар,
полукружни, на два главна стуба засвођен,
са седиштима где лордови разни
могаше седети и посматрати.
Друга страна беше под отвореним небом, где је светина
на насипима и скелама могла стајати.

[The building was a spacious theatre
Half round on two main pillars vaulted high,
With seats where all the lords and each degree
Of sort might sit in order to behold.
The other side was open, where the throng
On banks and scaffolds under sky might stand.]

Ово одудара од библијског текста који је по овом питању или неодређен, или спецификује да су хиљаде мушкараца и жена у ствари биле на крову (који је Самсон урушио). Импликација Милтонове измене је да Самсон убија истакнуте вође, богаташе, развратнике филистејске, главне кривце за невоље његовог

народа, али не и прост, сиромашни и у крајњем исходу невини свет, на тај начин макар делимично побијајући Керијеву паралелу о убијању невиних људи чије мисли и животе Самсон није знао. Нешто касније, између стихова 1651 и 1655, тачно се спецификује да су погинули лордови, госпе, капетани, саветници и свештеници:

Читав кров [се сруши] громогласно
на главе свих који под њим седеше,
лордова, госпи, капетана, саветника и свештеника
света њиховог племства, и то не само
овог, већ свих околних филистејских градова.

[The whole roof ... with burst of thunder
Upon the heads of all who sat beneath,
Lords, ladies, captains, councilors, or priests,
Their choice nobility and flower, not only
Of this but each Philistian city round.]

те да је прост свет, који је стајао изван кровне структуре, избегао смрт (the vulgar only scaped, who stood without, 1659).

Резултат ове квалификације се може проблематизовати на најмање два нивоа: 1. није ли међу свим тим лордовима морало бити слугу и робова, можда и јеврејских? 2. није ли Маноа, Самсонов отац, дошао до закључка да је један део филистејских лордова спреман да се заузме да Самсон буде ослобођен? Није ли то разоткривање замке другости?

Следећа квалификација Самсоновог чина за којом Милтон посеже тиче се самоубилачког аспекта догађаја. Наиме, у библијском тексту, пред сам чин, Самсон држи говор чија је последња реченица, изговорена с рукама на стубовима а упућена Богу: „нека умрем с филистејцима” (Књига о судијама, 16:30). Милтон тај говор и ту реченицу не уноси у своју драму. Не само то, већ Хор експлицитно наводи, да Самсон „сам себе није вољно убио” (“self-killed / not willingly”, *СБ* стихови 1664–1665).

Најзад, сам чин рушења храма није дат директно, непосредно, него кроз спознају догађаја споља, са дистанце и путем извештаја: Маноа и Хор чују буку, јауке, интерпретирају их и нагађају догађај, да би затим о догађају сазнали од очевица, који им даје извештај, који они затим коментаришу. Дакле, догађај се не нуди директно читаочевом разумевању, већ путем јеврејске ремедијације. Насупрот Керију, ту из овог угла видимо паралелу између овакво постављеног догађаја и ТВ извештаја са коментаторима, гостима у студију и репортерима са лица места. Само што су у питању, у оваквој аналогiji, муслиманске телевизије, муслимански репортери са лица места, муслимански коментатори, а гости у студију породица и пријатељи бомбаша.

Квалификовање је проблем?

Квалификовање је проблем (ја за себе не тврдим да бежим од сензационалистичких ставова (у покушају), макар почетних). Не зато што је Милтоново квалификовање пристрасно и пондерисано сопственим религијско-исповедним идентитетом, него зато што је оно у, озбиљно, друштвено схваћеним проблемима тероризма једнако патологији или манипулацији.

Славој Жижек (2017: 199ff), у свој последњој књизи *Храброст незнања* наводи пример који овде преузимам:

„Карстена Нордала Хаукена, младог левичара из Норвешке (...) силовао је избеглица из Сомалије, који је затим ухваћен и осуђен на четири године затвора. Кад је завршио казну, власти су намеравале да га депортују назад у Сомалију. Кад је Хаукен, његова жртва, сазнао за депортацију, објавио је серију текстова у којима објашњава да се сада осећа кривим и одговорним: ја сам крив што он више неће бити у Норвешкој, већ ће бити послат у мрачну и несигурну будућност у Сомалији. Хаукен је такође писао да свог силоватеља види углавном као продукт нефер света и одрастања обележеног ратом и очајем.”

„Karsten Nordal Hauken, a young left-wing politician from Norway (...) raped at his home by a Somali refugee, who was then caught and sentenced to four years in prison. Having completed his sentence, the authorities intended to deport him back to Somalia. When Hauken learned about the deportation, he published a series of texts in which he explained that he now feels guilty and responsible: 'I had a strong feeling of guilt and responsibility. I was the reason that he would not be in Norway any more, but rather sent to a dark uncertain future in Somalia.' Hauken also wrote that he sees his rapist 'mostly like a product of an unfair world, a product of an upbringing marked by war and despair.”

Пример је комплексан, и тражи објашњења из домена психологије жртве, трауме, парадокса блискости створене насиљем, психотерапије, патологије, а не само домена друштвено-идеолошког читања. Али се и овај пример може видети као екстремни случај квалификовања насиља, као епитом екстремне политичке коректности. Како Жижек каже, на овај начин би се и Хитлеров нацистички пројекат могао исквалификовати док се не прикаже као последица околности и неправди (Версајског мира, на пример).

Други је проблем, у друштвеном контексту, то што квалификовање тражи време, удаљава нас од интензитета тренутка, а тиме и од истине. Популарна мудрост је, Жижек (*ibid*) каже, да треба сачекати да се катастрофални догађај „слегне”, да се, романтичарским језиком, емоције сетимо у смирености. Али, то померање нам, каже Жижек (*ibid*), заправо омогућава да се удаљимо од оштрине истине: време чини да се катастрофа нормализује, асимилује у нормалност, те да отупи, или онемогући реакцију. Како каже Жижек (*ibid*), потребно је смоћи снаге и мислити у врелини тренутка, јер се једино тако може мислити истина.

Закључак

Из тог угла, наместо закључка, можемо рећи да је оно што је заједничко и Фишу и Керију то да се и један и други баве квалификовањем екстремног, претераног у Милтоновој драми (иако то Фиш пориче) и екстремног у својим судовима у њој. Истовремено, Фиш првобитно, а Кери позивајући се на Фишове најекстремније ставове, и један и други заправо илуструју привлачност сензације и екстремног, чак и у проучавању књижевности, а немоли у књижевности самој.

У том смислу се онда може читати и Милтонова позиција, који прибегава истој тактици инвоцирања екстремно-сензационалног које затим припитомљава квалификацијама и обзирима.

То чини не само различитим горе побројаним стратегијама ублажавања (порицањем сиромашних, невиних жртава чина, мистификовањем самоубилачког карактера чина, индиректним и пријатељски настројеним извештавањем о истом), већ и одлагањем и продужавањем спознаје чина и реакцију на њу. А, то померање нам, како каже Жижек, омогућава да се удаљимо од оштрине истине: време чини да се катастрофа нормализује, асимилује у нормалност, те да отупи, или онемогући реакцију.

На тај начин, истина тренутка, оставља се негде иза, можда и не толико да би се сакрила, него да би се заштитила. Јер, нико читаоцу *Самсона борца* не може ускратити да се (потајно, или чак јавно) врати почетној сензацији – да је Самсон у ствари бомбаш самоубица (под условом да је након тога интерно и екстерно квалификује).

Литература

- Бауерз 2005: Toni Bowers, *Representing Resistance: British Seduction Stories, 1660–1800, A Companion to the Eighteenth-Century English Novel and Culture*, edited by Paula R. Backscheider and Catherine Ingrassia, Blackwell Publishing Ltd, 149ff.
- Жижек 2017: Slavoj Žižek, *The Courage of Hopelessness: Chronicles of a Year of Acting Dangerously*, Harmondsworth: Allen Lane Penguin Random House.
- Иглтон 1996: Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, St Catherine 's College Oxford: Blackwell Publishing, 4.
- Кери 2002: John Carey, *A work in praise of terrorism?*, *The Times Literary Supplement*, September 6th 2002.
- Фиш 2003: Stanley Fish, *How Milton Works*, Belknap Press of Harvard University Press.
- Фиш 2011: Stanley Fish, *How to Write a Sentence. And How to Read One*, New York: Harper Collins Publishers, 1.
- Фиш 2012: Stanley Fish, *Versions of Antihumanism Milton and Others*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Saˆo Paulo, Delhi, Mexico City: Cambridge University Press, 79.
- Шкловски 1991: Viktor Shklovsky, *Theory of Prose*, translated by Benjamin Sher, Illinois State University: Dalkey Archive Press.

MILTON, SAMSON AND THE QUALIFYING OF SUICIDAL TERRORISM

Summary

The paper tackles the issues of proto-religious and also Puritan terrorism, delving into Milton's tragedy *Samson Agonistes*. The problems further taken up are those of "qualifying" or "nuancing", or "putting into context" of suicidal terrorism. Finally, questions are raised with respect to the place of the "sensational" in current literature, politics, culture, and literary studies.

Keywords: terrorism, suicide, Milton, Samson, sensational

Nikola M. Bubanja

Марија В. ЛОЈАНИЦА¹
 Универзитет у Крагујевцу
 Филолошко-уметнички факултет
 Одсек за филологију
 Катедра за англистику

PERSONAL JESUS: ПРОТЕСТАНТСКА АМЕРИКА И ТРИЈУМФ ИНДИВИДУАЛИЗМА²

Полазећи од анализе односа два дискурса: Лутеровог тео-онтолошког и просветитељског, рад настоји да испита у којој мери и на који начин је њихово садејство утицало на успостављање савременог америчког хипериндивидуализованог културног простора. Консеквентно, даље у раду настојимо да испитамо и хипотезу која се тиче пресудног утицаја конзумеризма на дестабилизацију бинарне опозиције духовно-материјално.

Кључне речи: протестантизам, Devotio moderna, Америка, индивидуализам, конзумеризам, духовно-материјално

Reach out and touch faith.

Мартин Гор

Разматрајући значај протестантске реформације за развој онога што би се могло назвати духом Новог века, Лудвиг Фојербах истиче да је она претходница модерне, односно, весник пробоја нововековне слободе, која ће касније постати један од врхунских идеала просветитељске мисли. Инсистирањем на афирмацији „лаичког позива“, укидањем обавезе свештенства да живи у целибату, те повлачењем границе између секуларне и црквене власти, реформација је, како Фојербах сматра, разрешила непомирљивост телесног и духовног принципа – једну од доминантних одлика погледа на свет који је промовисало средњовековно католичанство. Контрадикција коју реформација, међутим, није успела да реши јесте она која почива на релацији вера-разум, или теологија-филозофија (Feuerbach 2008). С друге стране ове дебате стоји Ничеов став да је реформација привремено задржала ренесансни покрет световне еманципације и да је, самим тим, репрезент назадне, средњовековне духовне парадигме. Ниче одлази толико далеко у својој осуди Лутера да каже како га је требало спалити као Јана Хуса, па би јутарње сунце просветитељства вероватно освануло много раније, и то много јачим сјајем но што се може замислити (Nietzche 1996: 114). Као и у свакој дебати, и у овој учествују помирљивији гласови, они који заузимају средњи пут. Па тако, Ханс Кинг, на пример, сматра да је:

¹ myalojanica@gmail.com

² Рад је део истраживања на пројекту 178018: *Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир* Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

„реформација као покрет на размаку двају раздобља била обоје у једноме, имала је два лица. Али је њезино специфично значење и онда и данас у беспримјерном поновном промишљању онога изворно кршћанског, након тисућу и пол година врло сложене црквене повјести, о чему се у Католичкој цркви почело озбиљно полагаати рачуна тек након Другог ватиканског сабора” (King 2008: 122).

Кинг даље увиђа:

„Што вјера, након просвјетитељства тако снажно потиснута у дефанзиву, чини да би се одбранила од владавине разума? Повлачи се – како то осим Канта и Јакобија потврђује и Фихте – у ’чисту’ протестантску унутрашњост, коју не замућује никаква објективност: у унутрашњост душе, осјећаја, самоизвесне субјективности човекове” (King 2008: 222).

Јасно је, дакле, да у жижи расправе о утицају протестантизма на формирање духовне климе, или прецизније: културне логике западног света, стоји његова релација с тековинама просветитељства. Као што смо већ истакли, теоретичари нису сагласни по питању њиховог међусобног утицаја, међутим, увид у текстове с обе стране ове дебате недвосмислено указује на то да апсолутна слобода самосвесног и самоконституишућег субјекта који непосредовано комуницира с божјом инстанцом јесте врхунски идеал који постулирају обе идеологије, свака на свој начин, што је истовремено и родно место модерног антропоцентричног дискурса. Погрешно би, међутим, било тврдити да се овакве тенденције јављају тек у Лутеровом учењу, или, консеквентно, просветитељским текстовима. Наиме, описујући стање у Католичкој цркви пре реформације, Жан Делимо примећује да је још крајем 14. века развијена доктрина *Devotio moderna* која

„није стављала нагласак ни на литургију, ни на монашки живот, већ на личну медијацију – организовану и методичну, тако да омогућава да се избегне клопка илуминизма и окренути пре свега Христу. Лутер и Берил, Еразмо и свети Игнасио били су, свако, на свој начин, наследници *Devotio moderna*. Она је, додуше, била духовна храна за душе које су припадале елити. Али, никада се није толико проповедало за народ као у XV веку. Захтевајући да се реч божија проповеда верницима, Лутер, Калвин и свештеници који су учествовали у Тридентском концилу следе пут којим су кренули велики проповедници пререформације: Јан Хус, Бернардино да Сијена, Савонарола и други” (Делимо 1993: 50).

Самим тим, иако непосредно мотивисана утицајем протестантског отцепљења, промена идеолошког курса који се у Католичкој цркви одиграо половином шеснаестог века, тачније на Тридентском концилу, ипак је дошла изнутра, или, како Делимо истиче:

„Величина Тридентског сабора састоји се у томе што је одговорио верским потребама тог доба, као што је то сигурно учинила и протестантска реформација, у земљама у којима се уврежила, али, разуме се, кроз другачију доктрину и у другачијем стилу. (...) Западно хришћанство је, у периоду пререформације преживљавало дубоку промену. Отварало се за личну побожност. Било је гладно Бога” (Делимо 1993: 60).

Стремљење човечанства ка израженој еманципацији и индивидуализацији јесте, дакле, пре израз опште и дубоке промене духовне климе и културне логике него што је ексклузивни производ једног тотализујућег дискурса, било протестантског или просветитељског.

У контексту овог рада нужно је, дакле, подробније позабавити се специфичним индивидуализмом који је, експлицитно или имплицитно, пропагирао Мартин Лутер. Наиме, како истиче Роланд Бејтон, Лутеров индивидуализам

види се пре свега у његовом погледу на Господњу вечеру. Инсистирао је да човек одговара сам за себе пред Богом те да сваки појединац мора имати властиту веру. Директна импликација оваквог теолошког става јесте следећа: црква се мора састојати само од оних појединаца који имају личну веру, то јест од изабраних, од мањине. Међутим, било би погрешно закључити да је Лутер начинио радикални отклон од фундаменталног хришћанског веровања у пресудни значај заједнице за конституисање идентитета појединца. У томе га је онемогућавао Други сакрамент, крштење, који га је водио другим правцем – према укључивању читавог друштва. По питању крштења деце, наиме, остао је веран католицизму, иако лична вера очигледно ту недостаје, јер по њему децу треба „истргнути из моћи сотоне одмах по рођењу” (Bainton 1950: 141). Самим тим овај сакрамент има изражену социјалну димензију, он је тај који успоставља везу између Цркве и друштва, будући да је иницијација новорођених у хришћанску веру нужно посредована. У овоме, дакле, лежи суштински парадокс Лутеровог учења: он „није могао одустати ни од свог индивидуализма у евхаристији ни од свеопштег крштавања деце” (Bainton 1950: 141–142). Упркос немогућности да разреши описану контрадикцију, Лутер инсистира на томе да је место конституисања субјективитета управо верски индивидуализам, што илуструје и следећа Лутерова реченица: „Чак и наше тражење Бога има облик тражења себе” (Bainton 1950: 227).

Овакав, рећи ћемо: тео-онтолошки поглед на свет изнедрио је и специфичну протестантску етику. Лутер се противио духу капитализма заступајући принцип забране зеленаштва. По њему, једини начин стицања новца јесте рад. Међутим, индиректно, у исто време он је несвесно доприносио развоју који је осуђивао. Укидање монаштва, одузимање добара Цркви, осуђивање сиромаштва као греха или у најмању руку сматрајући га несрећом, ако не и помањкањем милости, те наглашавање рада као имитације Божјег начина, подстицало је дух пословности (Bainton 1950: 237–238) и, консеквентно, пропагирано посве нови сет етичких вредности. У студији *Прошествантска етика и дух калвињализма* Макс Вебер инсистира на томе да је управо протестантска радна етика, која, између осталог, постулира да се позиву Господњем човек може одазвати тако што ће се посветити световним активностима, снажно утицала на развој раног капитализма у северној Европи (Weber 2005). Позив, Beruf, calling – то јест вокација, јесте својеврсна световна манифестација *Devotio moderna*, а на њега се више не одговара напуштањем профаног и ексклузивним посвећивањем молитви у институционалним оквирима Цркве. Марљивост, штедљивост и ослањање на сопствене ресурсе у циљу стицања материјалних добара нису тек моралне врлине – оне у контексту протестантске етике задобијају и духовну димензију. Стицати значи славити Бога.

Опште место културолошких дискуса, историографских, социолошких, економских, да набројимо тек неке, јесте следеће: амерички идентитет, било индивидуални било колективни, конституисан је на трагу просветитељских и протестантских идеја. Дискурзивни темељи културне логике Сједињених Држава превасходно јесу Декларација независности и Устав, текстови који као врхунске идеале постулирају слободну вољу и еманципацију од идеолошких институција. Па тако, у можда најпознатијој реченици америчке Декларације независности: „Ми сматрамо ове истине очигледним: да су сви људи створени једнаки, да су обдарени од стране Творца одређеним неотуђивим правима, међу којима су живот, слобода и тежња за срећом”, евидентан је директни утицај Џона Лока на

Џеферсона³. У овом контексту важно је проговорити и о религиозним ставовима Томаса Џеферсона, једног од отаца нације и трећег председника Сједињених Америчких Држава. Своје право на слободу вероисповести⁴ Џеферсон је практиковао на, рекли бисмо, високо персонализован начин. У писму упућеном Езри Илају, презбетеријанском свештенику, наводи: „Кажете да сте калвиниста. Ја нисам. Ја припадам сопственој секти, колико је мени познато”. Иако може деловати да је оваква изјава одраз одсуства дубљег религиозног убеђења, она ипак указује на нешто друго. Протестантска и просветитељска индивидуалистичка логика дала је слободу Томасу Џеферсону да хришћанске свете текстове интерпретира по сопственом нахођењу, а у складу са својим етичким и политичким ставовима, те да овакав дискурзивни конструкт персонализује и на њему заснује свој доживљај Бога, света и субјективитета. Руковођен просветитељским импулсом и револуционарним духом борбе за независност Колонија, Џеферсон се у посао прерађивања Библије упустио с убеђењем да нити једна традиција није толико света и недодирљива да би могла избећи рационалистичку ревизију. Тако је настао текст *Животи и учење Исуса из Назарета*, познат и као *Џеферсонова Библија*. Са скалпелом у руци, Томас Џеферсон приступа Новом завету и из њега елиминира све пасаже који се тичу Исусовог чудотворства и васкрснућа. Другим речима: он „чисти” текст од свега што није разумом објашњиво и што је, према његовом мишљењу, тек пуки „прозни украс”. У његовој преради, Свето писмо постаје педантна, хронолошки организована биографија Исуса из Назарета, хербаријум хришћанских парабла, етички кодекс еманципованог субјекта.

Оци нације, појединци који су моделовали колективни идентитет пишући поменуте текстове, допринели су изградњи америчког мита самоствореног човека (self-made man), појединца који је ослобођен директног утицаја божанске инстанце, али и експлицитне потребе да служи заједници. У том смислу, а у светлу Веберових хипотеза, те основних поставки Лутеровог етичког учења, може се тврдити да је протестантска радна етика, у садејству с потоњим развојем технологије и позног капитализма, допринела успостављању савременог америчког хипериндивидуализованог културног простора.

Као што је почетком двадесетог века Америка инспирисала Макса Вебера да напише студију *Прошестантска етика и дух капитализма*, тако је један други Европљанин, Жан Бодријар, у свом филозофском путопису *Америка* изнео анамнезу културног али и духовног стања Новог света с краја истог века. За Бодријара, Америка, и даље у бити пуританска, јесте парадокс остварене утопије, заснована на принципу материјализације, реализације концепата, идеја, и то, на првом месту, просветитељске идеје о религији, моралу и слободи (Bodrijar 1993:

3 Наведена реченица је заправо Џеферсонова реинтерпретација Локовог концепта о природним правима човека изнетог у *Две расправе о влади*, а која подразумевају: право на живот, слободу и имовину. Не можемо знати шта је мотивисало Томаса Џеферсона да реч „имовина” замени изразом „тежња за срећом”, као што не можемо знати на шта се тачно „тежња за срећом”, по Џеферсону, односи. Могући одговор јесте да је поменута тежња управо стицање и заштита личне имовине, што потврђују и други ставови изнети у тексту Декларације независности (поред одељака који се тичу политичке еманципације, овај документ прописује и право новоствореног политичког ентитета да слободно успоставља трговинске односе, да наведемо само један пример). Међутим, како је операција прости супституције по принципу аналогije логички мањкава, иако остатак текста нуди бројне аргументе који иду у прилог изнетој тези, овај увид износимо тек као могуће деконструктивистичко разигравање пукогине учитане у текст Декларације.

4 Први амандман америчког Устава, усвојен 1791. године, између осталог, гарантује слободу вероисповести, али и раздвајање секуларних и верских институција.

84). То је земља у којој је степен индивидуализма застрашујући, барка у коју „је свако укрцан сам” (Bodrijar 1993: 22), земља појединаца који једу сами (Bodrijar 1993: 19), „скејтбордера с вокменом, интелектуалаца за компјутером, брејкденсера из Бронкса у френетичном окретању у Роксију или на неком другом месту, цогера, бодибилдера” (Bodrijar 1993: 36), који су, учаурени „у самотничко жртвовање енергије, равнодушни чак и према општој катастрофи” (Bodrijar 1993: 39). У савременој Америци не постоји *communitas* – постоји комуникација, стерилна, без додира; постоји светост и неповредивост „личног простора”, *personal space* (Bodrijar 1993: 34). Отуда и неопходност осмехивања, о којој говори можда кључна реченица Бодријарове Америке: „У недостатку идентитета, Американци имају изврсне зубе” (Bodrijar 1993: 35). Национални, дакле колективни идентитет, сведен је на ауторекламу, заштитни знак за добру робу (Bodrijar 1993: 85) – одсуство идентитета није оптерећујуће докле год постоји бренд, лого, симулакрум, симболичка ознака која прекрива празно место. Ни „спасање не долази више од бога ни од државе него од идеалне практичне организације”, а корене тога Бодријар види у протестантској секуларизацији свести, у „интројекцији божанске јурисдикције у свакодневна знања”. Самим тим, „религија нема више трансценденталну вредност, то је религија као начин живота” (Bodrijar 1993: 91). Евидентно, амерички мит о успеху кроз самодовољно самоконституисање субјекта трансформисао се у бесомучну нарцистичку аутореференцијалност појединца – окренутост монаде самој себи.

На који начин се у контексту савременог америчког хронотопа манифестује оно што Бодријар описује изразом „губљење трансценденталне вредности религије”? Који појавни облик задобија конкретизација духовног принципа? Подсетимо се једног од основних постулата протестантске етике: славити Бога значи генерисати профит. Да ли је онда основано тврдити да су Сједињене Америчке Државе постале попрште конверзије духовног принципа у нумеричку, монетарну вредност? Уколико је тако, закони слободног тржишта постали би применљиви на функционисање религијских институција, али и обратно: масовна производња би генерисала робу којој се приписује култни, па и религиозни статус. И доиста, суочене с опадањем броја верника до којег је дошло шездесетих година двадесетог века услед промене друштвене и културне климе и јачања утицаја субкултурних покрета, традиционалне протестантске институције у Америци почеле су да промовишу своје „услуге” истим маркетиншким методама које су усавршили произвођачи робе широке потрошње. Штавише, хипериндивидуализам просечног америчког потрошача утицао је на стварање такозване „персонализоване економије” која више не функционише по принципима масовне производње униформних, генеричких производа, већ је фокусирана на задовољавање индивидуалних потреба конзумента (Einstein 2007: 10). Бити човек данас значи бити потрошач, а основни модус конституисања идентитета јесте одабир конкретног производа који ће функционисати као идентитетски маркер. Самим тим, и религијске институције су почеле да модификују своје теолошке доктрине као би остале конкуретне на „тржишту”. Теле-еванђелисти, деноминационо неутралне хришћанске мега-цркве⁵, New Age гуруи, настоје да задовоље

5 Мега-црквама се сматрају храмови чијим недељним службама присуствује између две стотине и две хиљаде верника. Једна од највећих, међутим, јесте црква Лејквуд у Хјустону, коју недељно посети више од педесет две хиљаде верника. Њено седиште је некадашња спортска арена која може да прими готово седамнаест хиљада посетилаца. Годишњи буџет ове цркве износи око деведесет

потребе конзумента „религијских производа” тако што се прилагођавају законитостима понуде и потражње. С друге стране, „световне” фигуре или произвођачи, користе платформе мас-медија како би изградили култ личности/производа и промовисали сопствене духовне и етичке вредности. Овакво, радикално приближавање секуларног и светог илуструје анкета коју је 2004. године спровео Даглас Еткин, стручњак за стратешки маркетинг и творац концепта „култ брэнда”. Испитаници су одговарали на питања која су се тичала њихове одлуке да купују производе одређене робне марке (конкретно, рачунаре марке Mac-Apple). Судећи по одговорима, лојалност конкретном брэнду успоставља се и одржава услед: исконског нагона конзумента за припадањем, његове потребе за осећајем сигурности и заштићености, али и потребе за успостављањем реда у хаотичном свету, и, на крају, конституисањем идентитета и смисла (Einstein 2007: 91). Религија као производ или производ као религија, свеједно је... Символичка ознака прекрива празно место.

Наслов овог рада јесте довео у директну корелацију протестантски идеолошки дискурс и савремени хипериндивидуализовани амерички културни простор. Међутим, импликације ове релације много су дубље. Неразрешиви парадокс индивидуално-колективно који лежи у основи Лутерове теологије али и етике, те повлачење вере у „чисту протестантску унутрашњост”, у домен самоизвесне субјективности, јесу, пре свега, манифестације прогресије духа западне цивилизације која и сама почива на непомиривој дихотомiji: дуализму духовног и материјалног принципа. И реформација, и просветитељство, али, у крајњој инстанци, и „амерички пројекат”, јесу резултанта сила које почињу да делују оног тренутка када је повучена линија разграничења између духа и тела. С друге стране, настојање да се вера приближи „обичном” човеку, то јест инстигирање на јачању личне, персоналне али и персонализоване, побожности која се може практиковати тако што појединац делује у материјалном свету, свету производње и слободног тржишта, за последицу има и комодификацију религије која нигде није толико изражена као у Америци. Сходно томе, може се рећи да је актуелно духовно стање америчке цивилизације заправо производ судејства следећа три фактора:

1. протестантског императива непосредоване комуникације с божанском инстанцом, то јест оне која се не реализује у контексту институције, али ни у контексту онтолошког заједништва,
2. Првог амандмана америчког Устава – тековине просветитељске теоријске матрице и деистичког опредељења отаца нације,
3. и логике потрошачког друштва којом управљају закони тржишта а који, између осталог налажу и да индивидуалне потребе потрошача морају бити задовољене у циљу генерисања што већег профита.

Или: данас сваки Американац полаже право на свог custom-made бога. На тај начин свето постаје секуларно, а секуларно свето. Оваква интерференција, или чак, могло би се рећи: радикална деконструкција бинарне опозиције, можда свој најсликовитији израз има у одлуци Двајта Ајзенхауера, тридесет четвртог председника Сједињених Америчких Држава, да 1957. године до тада важећи мото Сједињених Држава: *e pluribus unum* (од многих једно) прво замени реченицом: *In God We Trust*, а онда и да наложи њено штампање на банкнотама.

милиона долара. (Извор: Houston Chronicle: <https://www.chron.com/news/investigations/article/How-does-Lakewood-Church-spend-its-millions-We-12955372.php>)

Оваква немогућност да се разлуче духовна и материјална димензија – религија која је комодификована и новац који носи божје обележје – може се, у извесном смислу, сматрати својеврсним укидањем дуализма протежног и духовног. Међутим, основано је поставити и следеће питање: да ли је на овај начин укинута и духовно и материјално, а у корист хиперреалног?

Литература

- Ајнштајн 2007: Mara Einstein, *Brands of Faith: Marketing Religion in a Commercial Age*, London, New York: Routledge.
- Бејнтон 1950: Roland Bainton, *Here I Stand, A Life of Martin Luther*, New York, Nashville: Abingdon-Cokesbury Press.
- Бодријар 1993: Žan Bodrijar, *Amerika*, prevela Mila Bašić, Beograd: Buddy Books, Kontekst.
- Вебер 2005: Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr. Talcott Parsons, London, New York: Routledge.
- Делимо 1993: Жан Делимо, *Католицизам између Лујера и Волиера*, Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Кинг 2008: Hans King, *Postoji li Bog?: odgovor na pitanje o Bogu u novome vijeku*, prevela Truda Stamać, Rijeka, Sarajevo: Ex Libris, Synopsis.
- Ниче 1996: Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human, A Book for Free Spirits*, tr. R.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.
- Фојербах 2008: Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, tr. George Eliot, Mt. San Antonio College, Walnut: MCAS Philosophy Group.
- Declaration of Independence, *National Archives*, преузето са: <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>, 10.10.2017.
- Owen Edwards, "How Thomas Jefferson Created His Own Bible", преузето са: <https://www.smithsonianmag.com/arts-culture/how-thomas-jefferson-created-his-own-bible-5659505/>, 10.10.2017.
- Letter from Thomas Jefferson to Ezra Stiles Ely (June 25, 1819) преузето са: https://www.encyclopediavirginia.org/Letter_from_Thomas_Jefferson_to_Ezra_Styles_June_25_1819, 10.10.2017.
- The Constitution of the United States, *National Archives*, преузето са: <https://www.archives.gov/founding-docs/constitution-transcript>, 10.10.2017.

PERSONAL JESUS: PROTESTANT AMERICA AND THE TRIUMPH OF INDIVIDUALISM

Summary

Initially, the paper analyzes the relationship of two discourses: Luther's theo-ontological and the Enlightenment discourse, thus attempting to examine to which extent and in which manner their interaction influenced the constitution of contemporary American hyper-individualized cultural space. Consequently, the paper explores the crucial influence of consumerism on destabilizing the binary opposition spiritual-material.

Key words: Protestantism, Devotio moderna, America, individualism, consumerism, spiritual-material

Marija Lojanica

Станислав М. ТОМИЋ¹

Зворник

Јавна установа средњошколски центар „Петар Кочић”

ПРОТЕСТАНТИЗАМ И КРИТИКА АНТРОПОЦЕНТРИЧНОГ ХУМАНИЗМА У ФИЛОСОФИЈИ СВЕТОГ ЈУСТИНА ЂЕЛИЈСКОГ

Ренесанса софистичке девизе по којој је, како је то својевремено лансирао Протагора, човјек мјера свих ствари, битно је одредила ток развоја модерне европске духовности. Сазнајни и етички релативизам који проистиче из овог антропоцентричног гесла, био је као проблем препознат, критикован и одбачен од стране великих умова антике, дакле још у вријеме свог појављивања на философској сцени старог вијека. Његова рехабилитација у модерној европској мисли има своје антрополошке консеквенце. Условно речено, она се јавља у истом вијеку кад и протестантизам. У овом раду аутор ће покушати да прикаже виђење европског хуманизма у философији Светог Јустина Ђелијског и да унутар тога позиционира проблем протестантизма.

Кључне ријечи: Протестантизам, хуманизам, папизам, Богочовјек, човјек

Увод

Живимо у времену готово догматског односа према вриједностима које промовишу савремена друштва као и према кључним критеријумима њиховог развоја. Људи су исувише заокупљени остваривањем материјалних стандарда које им намећу владајуће парадигме. Прошло је скоро два и по миленијума откад је Сократ савјетовао Атињанима да се превише не брину да постигну богатство, углед и моћ, већ да се више труде да своју душу учине бољом (в. Платон 2016). Но тај изазов и даље стоји пред европским човјеком, и данас је можда актуелнији него икад, показујући тако своје цивилизацијске домете. Отуда и потреба да се тај систем вриједности подвргне критици из што више различитих углова, како би се што обухватније сагледао.

Полазећи од чињенице да се за најразвијенија друштва данас махом узимају капиталистичке земље, не губећи притом из вида аксиолошке релације капитализма и протестантске аскезе које је, рецимо, својевремено истраживао Макс Вебер у свом знаменитом дјелу *Пројесетантска етика и дух капитализма* (в. Вебер 2011), долазимо до тога да је преиспитивање вриједности савременог друштва заправо и преиспитивање вриједности протестантизма у одређеном смислу, што се напосљетку показује као проблем поимања човјека у европској култури. Управо у сврху једног таквог расуђивања, овај пут ће нам као платформа послужити философија Светог Јустина Ђелијског, нашег великог теолога, духовника и философа.

Прије свега, треба рећи да критика протестантизма код Светог Јустина Ђелијског има своје хагиографско полазиште. Наиме, она је најпросто дио његовог животног искуства, и то можемо уочити читајући житије Светог Аве Јустина.

¹ stanislav_t@yahoo.com

Свети Ава Јустин је, како стоји у његовом житију, студирао теологију на Оксфорду, али његова докторска теза, *Философија и религија Ф. М. Достоевског*, ипак, из једног разлога, није била прихваћена. „У завршном поглављу дисертације млади докторант је, наиме, био изложио оштрој критици западни хуманизам и антропоцентризам, особито онај у римокатолицизму и протестантизму. Енглеским професорима било је тешко да такву критику приме, па су од њега тражили да своје ставове ублажи или измени. На захтев професора Јустин Поповић није пристао, и тако се, почетком лета, вратио у Србију без оксфордске дипломе” (Манастир Ћелије 2017: *Житије прейодобног оца нашег Јустина новог ћелијског*).

На нама сада остаје да разјаснимо шта је то спорно наш Ава Јустин видио у протестантизму и западном хуманизму начелно. Овај оглед, поред осталог, стоји у служби настојања да се српска академска сцена усмјери првенствено ка својим философским ресурсима, како се не би свела само на мање или више успјешне интерпретације великих философских система који су у посједу једне шире традиције западне мисли за коју, условно речено, влада веће философско и научно интересовање. Мисао Светог Јустина Ћелијског свакако заслужује нашу пажњу и ми ћемо се овом приликом и потрудити да то покажемо. Толико бар дугујемо једном од највећих православних теолога XX вијека и једном од оснивача Српског философског друштва.

Банкрот хуманизма

Једно од својих, рекло би се, најинтересантијих дјела, *Философске урвине*, Свети Јустин Ћелијски започиње поглављем које носи назив *Агонија хуманизма*. У њему Ава Јустин излаже своја размишљања о европском хуманизму која нам итекако могу бити драгоцјена за разумијевање његове критике протестантизма. У оквиру тог поглавља посебно треба обратити пажњу на наслов који носи назив *Евројски човек на жеравичној раскрсници*. Тај дио почиње сљедећим ријечима: „Европски хуманизам је обзидео нашу планету човеком. Обукао је у човека. И мобилисао све, чак и привремено и стално неспособне за борбу, против свега надчовечанског. Сваки је продор зазидан човеком, да не би ништа надчовечанско продрло у сферу људског живота. Обучена у човека, наша се планета њише као пијана на своје путу ка...?” (Поповић 1999: 284). Савремени француски философ, Жан-Мари Доменак, у свом дјелу *Евроја: културни изазов*, написао је: „Историја Европе мора да обухвати и појаве којима је она на најгори начин негирана: ратове, деспотизме, тоталитаризме... али та историја дозвољава да се уочи и једна нит која је, колико год пута била прекидана, увек била настављена или на другом месту или нешто касније: нит уздизања човека кроз слободу и ради слободе и унапређење зато неопходне политичке и друштвене организације” (Доменак 1991: 9–10). Међутим, шта може бити проблем у том „уздизању човјека” које тако битно одређује европску културу? Вратимо се поново *евројском човјеку на жеравичној раскрсници*. „Хуманизам је засновао себе на човеку као на еванђељу новом и спасоносном, али ни слутио није да се оно, као и свако еванђеље, завршава апокалипсом. Заснивајући себе на човеку, хуманизам је засновао себе на највулканскијем тлу”, пише у наставку преподобни отац Јустин (Поповић 1999: 284).

Објашњавајући разлике између православља и католичанства и протестантизма, у свом чланку *Истинина православља*, Николај Берђајев закључује: „Запад-но хришћанство је превасходно антрополошко” (Берђајев 2002: 528). Затим, у

есеју који носи назив *Проблем човјека* Берђајев тврди да је хришћанство религија Богочовечанства, те да је западној хришћанској мисли туђа идеја Богочовечности. Међутим, „проблем човека може бити у целини постављен и решен само у светлости идеје Богочовечности. Али та истина се с великом муком одржава чак и у хришћанству (Берђајев 2002: 388). На трагу Берђајевљевих промишљања проблема човјека је и критика протестантизма у философији Светог Јустина Ћелијског.

Често нам се чини да ношен економијом европски хуманизам послује врло успјешно. Међутим, како ствари стоје, све је изгледнији његов банкрот. Пред чим је то, да употријебимо израз Аве Јустина, „банкротирао” хуманизам? Ни пред чим другим него пред проблемом смрти. „Смрт је – непробојни зид; смрт је: не моћи напред – Nicht-Vorwärts-Können. Када човек изабере (а мора изабрати) нешто за смисао живота, онда? – нека то нешто пресече путем смрти, и обрешће се на жеравничној раскрсници, на којој човек не може издржати без бога, без ма каквог бога. Веле: Култура је смисао живота. Пресеците је путем смрти, – и шта је остало од тог смисла? Пресеците путем смрти све што је човек створио и што хуманизам ствара, – може ли ишта од свега тога бити смисао живота?”, питање је које поставља Свети Јустин (Поповић 1999: 288). Али вратимо се сада поново на неке Берђајевљеве мисли, како бисмо боље утврдили оно што нам говори Ава Јустин. О главном проблему човјека Берђајев вели: „Али човек се не опредељује само према животу него и према смрти, која је најважнији факт његовог живота. Човек не може достојно живети а да не одреди свој однос према смрти. Савремени човек сматра себе храбрим и неустрашивим, јер заборавља на смрт. У ствари, то значи беду и површност. Дубок однос према животу не може а да не буде повезан са трансцендентним ужасом пред тајном смрти, који нема ништа заједничко са животним страхом. Недостојан је свако ко заборавља ма чију смрт – сваког живог бића. Дуг према умрлима најштрије је доживљавао философ Н. Фјодоров, који у борби против смрти види суштину хришћанства, зато што без решења проблема смрти личност не може себе реализовати” (Берђајев 2002: 391). Када о Фјодорову, кога спомиње Берђајев, пише Зјенковски, он у вези са овом темом износи компатибилна запажања: „Европа је религиозно болесна – то је основна мисао Фјодорова, – отуда је и постао у њој могућан систем хуманизма, који начелно отклања космичке задатке човекове, отклања царску улогу човека у свету. Претварање човека у роба природе уноси тешко растројство у његово биће; особито је то последица деобе интелекта од творачких снага, и осуде интелекта на немоћну фантастичност. Прави је задатак историјског дејствовања савршено сметнут с ума, – у најбољем случају му се даје смисао *наде и уздања*” (Зјенковски 2005: 65).

И за Берђајева и за Светог Јустина Ћелијског једино право рјешење проблема човјека јесте Богочовек. Није *човјек мјера свих ствари*, како се намеће код софиста и на том геслу установљеном хуманизму. „Стога је основно начело философије ’по Христу’ ово: Богочовек – мерило свих бића и свих ствари” наглашава Свети Јустин у свом дјелу *Догматика православне цркве* (Поповић 2017). „Ко је обзидео себе човеком, неће наћи покој свој, ни мир метежном уму свом: није упловио у најтише пристаниште. Сви путеви човекови, стичу се у гроб: у њему се састају, у њему остају, у њему се завршавају; у њему све раскрснице остају нераскршћене. Ту тек човек осећа немоћ свога разума, и своје воље, и свога срца. Немоћ и банкротство. И то га банкротство гони даље да иде иза човека, изнад човека, ка вишем и јачем бићу од човека: ка Свебићу, Свесмислу и

Свеосмислитељу. Тада он болно и снажно осећа како је човек нешто што треба довршити, допунити. Човек је започет, али није довршен. Све човекове чежње за прогресом, за знањем; све његово тражење нечег што је изнад човека и око човека, показује да је човек остајући собом и само при својој природи, – недовољан себи, и незадовољан собом. Он је 'стрела чезнућа' за оном обалом, за оним човеком, пунијим и потпунијим: За Богочовеком" (Поповић 1999: 289–230). Овдје, коначно, долазимо до мјеста у коме се преламају протестантизам и западни хуманизам. Главна замјерка коју, између осталих, протестантизму ставља и Свети Јустин Ћелијски јесте управо то што је Богочовјека редуковао на човјека. Европски хуманизам је већ одавно постао име којим се означава процес свођења Богочовјека на човјека. А како је баш протестантизам извршио супституцију Богочовјека човјеком објасниће нам Ава Јустин.

Примордијални протестантизам и глајхшалтунг хришћанства са хуманизмом

На једном мјесту у *Философским урвинама*, Свети Јустин Ћелијски додатно изоштрава критику хуманизма. Штавише, размишљајући о *врховној вриједности и непогрешивом мјерилу*, он биљежи: „У суштини својој пад се човеком састојао у томе што је човек устао против боголиког устројства свога бића, напустио Бога и Божје, и свео себе на чисто вештаство, на чистог човека. Првом побуном против Бога, човек је донекле успео да истера Бога из себе, из свог сазнања, из своје воље, и да остане при чистој човечности, при чистом хуманизму. *Horribile dictu*, но – хуманизам је у ствари основно зло, првобитно зло човеково. У име тог првобитног хуманизма човек је протерао Бога и надчовечанску трансцендентност, и сав остао при себи и у себи” (Поповић 1999: 317). Дакле, хуманизам је, у том смислу, израз протеста, а протестантизам је у неку руку израз хуманизма. Отуда у сваком хуманизму има нечег протестантског и у свакој варијанти протестантизма има нечег хуманистичког.

У Јустиновом *Светосављу као философији живота* можемо прочитати:

„Европска култура почива на човеку као на темељу. Човеком се исцрпљује њен програм и циљ, њена средства и садржина. Хуманизам је њен главни архитект. Сва је изграђена на софистичком принципу и критеријуму: човек је мера свих ствари, видљивих и невидљивих, и то – европски човек. Он је врховни стваралац и давалац вредности. Истина је оно што он прогласи за истину; смисао живота је оно што он прогласи за смисао; добро и зло је оно што он прогласи за добро и зло. Кратко и искрено речено: европски човек је себе прогласио за бога. Зар нисте приметили како он неизмерно воли да богује, да богује науком и техником, философијом и културом, религијом и политиком, уметношћу и модом, – да богује по сваку цену, макар инквизицијом и папизмом, макар мачем и огњем, макар троглодитством и људождерством? Он је језиком своје хуманистичко-позитивистичке науке објавио да – нема Бога. И вођен том логиком он је смело извео закључак из тога: пошто нема Бога, онда сам ја – бог!” (Поповић 1993: 23).

За Светог Јустина Ћелијског примордијални протестантизам је папизам. Звучи можда необично, помало неочекивано и у први мах парадоксално или непријерено, да је папа у суштини протестант, али показаће се да је папизам аргумент од прворазредног значаја за тезу о нивелизацији хришћанства са хуманизмом, односно Богочовјека са човјеком. Исто налазимо и у *Философским урвинама* и у *Светосављу као философији живота* „На европском Западу хришћанство

се постепено претварало у хуманизам. Дуго и напорно Богочовек је смањиван, преиначаван, сужаван и најзад сведен на човека: на непогрешног човека у Риму, и не мање непогрешног човека у Лондону и Берлину. Тако је постао папизам који од Христа узима све, и протестантизам који од Христа тражи најмање, па често и ништа. И у папизму и у протестантизму на место Богочовека стављен је човек и као највиша вредност и као највиши критеријум. Извршена је болна и тужна корекција Богочовека. Његовог дела и његовог учења,” тврди Ава Јустин, а затим наставља: „Истрајно и упорно трудио се папизам да Богочовека замани човеком, док у догмату о непогрешивости папе – човека, Богочовек није заувек замењен пролазним ‘непогрешним’ човеком. Јер овим догматом папа је одлучно и јасно проглашен не само не само за нешто више од човека, него и од светих апостола, и од Светих Отаца, и од Светих Васељенских сабора. Оваквим одступањем од Богочовека, од васељенске Цркве као Богочовечанског организма, папизам је превазишао Лутера, творца протестантизма. У самој ствари, први радикални протест у име хуманизма против Богочовека Христа и његовог Богочовечанског организма – Цркве – треба тражити у папизму, не у лутеранизму. Папизам је стварно први и најстарији протестантизам”. Узгред, означавање папизма као првог протестантизма, Свети Јустин Ћелијски преузима од Алексеја Степановича Хомјакова, руског филозофа, богослова, лекара и свестраног ствараоца. „Сви хуманизми европског човека у суштини нису друго до непрекидни устанак против Богочовека Христа. На све могуће начине врши се погубни *Umwertung aller Werte* (превредновање свих вредности): Богочовек се свуда замењује човеком; на све европске престоле устоличује се европски хуманистички човек. Отуда, не један *Vicarius Christi* већ њих безброј, само у разним одорама. Јер, у крајњој линији, догматом о непогрешивости папе проглашен је непогрешивим човек уопште. Отуда широм Европе безброј папа. И ватиканских и протестантских. Међу њима нема битне разлике. Јер: папизам је – први протестантизам, по речима истиновидца Хомјакова”, каже Свети Јустин Ћелијски (Поповић 1995: 69). Он то на више мјеста и у више својих радова наглашава. „Не треба се варати: папизам и јесте најрадикалнији протестантизам, јер је темељ хришћанства пренео са вечног Богочовека на пролазног човека. И то прогласио за најглавнији догмат, а то значи: за најглавнију истину, за најглавнију вредност, за најглавније мерило свих бића и ствари у свим световима. А протестанти су само прихватили овај догмат у суштини, и разрадили га до ужасних размера и детаља. У самој ствари, протестантизам није ништа друго до генерално примењени папизам. Јер је у протестантизму, основно начело папизма спроведено у живот од стране сваког човека посебно. По примеру непогрешивог човека у Риму, сваки протестант је поновљени непогрешиви човек, јер претендује на личну непогрешивост у стварима вере. Може се рећи: протестантизам је вулгаризирани папизам, само лишен мистике, ауторитета и власти” (Поповић 1993: 33). Сходно томе, у дјелу *Православље и екуменизам* Ава Јустин закључује: „У начелу, сваки је протестант независни папа, непогрешиви папа у свима стварима вере. А то увек води из једне духовне смрти у другу. И никад краја томе умирању, јер је број духовних смрти човекових – безброј” (Поповић 1995: 70).

Свети Јустин наводи да постоје три пада: Адамов, Јудин и папин. „Папин пад: хтети заменити Богочовека човеком” (Поповић 1995: 67).

Које последице те тенденције види Ава Јустин? „Свођењем хришћанства на хуманизам, хришћанство је, нема сумње, упрошћено, али у исто време и – упрошћено. Пошто је извршен ‘глајхшталтунг’ хришћанства са хуманизмом, данас

се погледу у Европи помишља на повратак Богочовеку Христу. Поклици појединаца у протестантском свету: *Zurück zu Jesus! Back to Jesus!* само су немоћни крици у мрклој ноћи хуманистичког Хришћанства, које је напустило богочовечанске вредности и мерила, и сада се гуши у очајању и немоћи. А из дубине векова брује горке речи сетног пророка Божјег Јеремije: 'Проклет човек који се узда у човека!' (Поповић 1993: 33). Ако све узмемо у обзир, отвара се питање духовне перспективе Европе. „Папизам се служи политиком, јер тако се само долази до власти. Лутеранизам се служи философијом и науком, јер тако мисле доћи до памети. Тако је похота дигла рат против памети и памет против похоте. То је нова вавилонска кула, то је Европа. Али је у наше време устало ново поколење европско, које је венчало похоту и памет у атеизму а одбацило папу и Лутера. Сад нити ко скрива похоту нити хвали памет. Људска похота и људска памет венчани су у наше дане и створен је један брак који није ни католички ни лутерански, него очигледно и јавно сатански. Данашња Европа није више ни папска ни лутеранска. Она је изван тога и ван тога. Она је кроз земаљска, и без жеље да се пење на небо ни са пасошем непогрешивог папе нити пак уз лествице памети протестантске. Уопште одриче се путовања из овога света. Жели да остане ту. Жели да јој буде гроб где и колевка. Не зна за други свет. Не осећа озон небесни. Не види у сну Анђеле и Светитеље. За Богородицу не може да чује. Разврат га утврђује у мржњи против девичанства. Сав је трг у мраку. Све су сијалице погашене. Ај, какав ужасан мрак! Брат брату зарива мач у груди мислећи непријатељ је. Одриче се отац сина и син оца. Вук је вуку вернији пријатељ него човек човеку” (Поповић 1995: 76–77).

И Освалд Шпенглер у свом изузетном дјелу *Пројасити запад* спомиње протестантизам: „Ово сићушно *ја*, издвојено из космоса, сабијено у појединачно бивствовање, само је у екстремном случају захтевало близину једног моћног *ти*, утолико јаче уколико је дух био слабији. У том је последњи и највиши значај западњачког свештеника који је од 1215. године, сакраментом свештеничког посвећења и кроз *character indelebilis*, био уздигнут изнад осталог човечанства – рука којом и највећи сиромаш може да досегне Бога. Ову *видљиву* везу са бескрајним протестантизам је разорио” (Шпенглер 2010: 598). С друге стране, Николај Данилевски закључује „да се сва суштина религије, по протестантском погледу, нужно своди само на лично субјективно осећање”. У наставку он даје врло интересантну илустрацију: „Као веома веродостојан амблем или симбол протестантског погледа може да послужи, чини ми се, следећи детаљ из живота председника Сједињених Држава Џеферсона. Џеферсон је био, како се то назива, слободни мислилац или *esprit fort*², и, дакле, није признавао божанственост хришћанства, али је ипак ценио многе од његових истина. Желећи да одвоји истинито од онога што је по његовом мишљењу лажно, он је узео два примерка Јеванђеља и изрезао из њих оно што му се чинило да је у складу са здравим схватањем моралности или, простије речено, оно што му се свиђало. Своје исечке је налепио у посебној свесци и на тај начин је саставио себи систем моралних учења или, ако је по вољи, систем религије за своју употребу. Сваки приврженик протестантског учења поступа у суштини исто тако или чак, може се рећи, друкчије не може ни поступати. При томе ће се, разуме се, код сваког наћи свеска с особеним садржајем, и није тешко представити да ће тај садржај носити печат свог газде. Мистик неће удостојити својим исечцима све што му се чини сувише једноставним

2 Снажан дух (фр.).

или природним, рационалист оно што му се чини сувише тајанственим и натприродним. Није необично да су маказе добиле други правац код склоног освети, честољубљу, таштини, користољубљу, сладострашћу итд.” (Данилевски, 2007: 158). Овај примјер Џеферсонове свеске показује како изгледа у животу оно што, када је у питању протестантизам и антропоцентрични хуманизам, Свети Јустин Ћелијски критикује у својој философији, која се може резимирати у једном оваквог закључку: „Сви европски хуманизми, од оних преренесансних, па ренесансних, па надаље: протестантских, философских, религијских, социјалних, научних, културних, политичких, радили су свесно и несвесно, и непрекидно раде на једном: да вером у човека замене веру у Богочовека, да еванђељем по човеку замене Еванђеље Богочовека, да философијом по човеку замене философију по Богочовеку, да културом по човеку замене културу по Богочовеку; једном речју: да животом по човеку замене живот по Богочовеку” (Поповић 1995: 66).

Достојевски и критика протестантизма

Остали смо још дужни да се укратко осврнемо на Достојевског, будући да се спорна теза коју смо на почетку споменули тицала управо Достојевског. Другим ријечима, истражујући Достојевског, Ава Јустин је дошао до критике протестантизма. Питамо се како? Ево узмимо један примјер. Иако се он у њима експлицитно не спомиње, неке реченице Светог Јустина Ћелијског напросто евоцирају на Достојевског. На примјер: „Западни религиозни хуманизам је свуда присутног Богочовека огласио на неприсутног у Риму, због чега Му је и поставио заменика у лицу непогрешивог човека”. Обратимо пажњу сада на ријечи које слиједе! „Свим тим овај хуманизам као да је рекао Богочовеку: повуци се из овог света у онај, иди од нас, ми имамо твога заменика, који те непогрешиво замењује у свему” (Поповић 1999: 332). У овим ријечима Светог Јустина Ћелијског се не спомиње Достојевски, али као да чујемо глас *Великог инквизиџора*, који у његовој генијалној легенди, судећи Богочовјеку, Христу каже: „И зашто си дошао да нам сметаш?”. Кад смо већ код тога, цитираћемо и Достојевског устима Ивана Карамазова: „Ако хоћеш у томе и јесте најбитнија црта римског католичанства, бар по мом мишљењу: ’Све су, кажу, предао папи, и, према томе, сада је све у папним рукама, а ти сада не долази уопште, немој да сметаш, бар за извесно време” (Достојевски 1990: 355).

Да видимо шта још о Достојевском каже Свети Јустин Ћелијски и какве то везе има са критиком протестантизма. „Све што треба човеку у овом, и у свима могућним световима, Достојевски је нашао у личности Богочовека Христа. У њој он види решење свих личних и свих социјалних проблема не само нашега доба, већ и свих времена до на крај историје. Где је лик Христов, тамо је за Достојевског истински прогрес, истинска просвета, истинска радост, истински живот, истинска мудрост и свако истинско савршенство. Но ако успитате Достојевског: где се налази, где се чува лик Христов? Он вам не двоумећи одговара: у православљу, само у православљу. – А шта је с римокатолицизмом, шта с протестантизмом? Ах, уздише Достојевски: римокатолицизам је унаказио лик Христов и унакаженог Христа проповеда, а протестантизам га је давно изгубио” (Поповић 2008). Како поентира Владимир Соловјов: „Осуђујући тражење самовољне, апстрактне правде која води једино у злочин, Достојевски му супротставља народни религијски идеал, заснован на вери у Христа” (Соловјов / Булгаков 2009: 25–26).

Свети Јустин Ћелијски је импресиониран одговором Достојевског на хипотетички постављену дисјункцију између Христа и истине. „Претпоставите парадоксалну дилему: треба изабрати између Христа и Истине. Ја и ви бисмо, можда, изабрали Истину а не Христа. А Достојевски? Он би несумњиво изабрао Христа, па макар сва Истина била против њега. Ево његове исповести о томе: 'Покаткад ми Бог даје тренутке савршеног мира. У тим тренуцима ја љубим и верујем да и мене љубе. У тим тренуцима ја сам формулисао своје Вјерују, у коме је све јасно и свето за мене. Ово је Вјерују сасвим просто. Ево њега: ја верујем да нема ништа љупкије, дубље, симпатичније и савршеније од Христа. Са суревњивом љубављу говорим себи: не само нема Њему слична, него и не може бити. Ја штавише изјављујем: Када би ми неко могао доказати да је Христос ван истине, и када би збиља истина искључивала Христа, ја бих претпоставио да останем са Христом, а не са истином'" (Поповић 2008). Упоредите сада однос према Богочовјеку који има Достојевски који не пристаје Христа да замијени ни за истину, са односом према Богочовјеку у протестантизму и папизму који Богочовјека мијењају за човјека, и биће вам јасно зашто Свети Јустин критикује протестантизам а дјелу Достојевског прилази са поштовањем. Најкраће, због безрезервног исповиједања Богочовјеку које је до те мјере постигао Достојевски да га Ава Јустин пореди са апостолом Павлом и Тертулијаном. „Од дана апостола Павла па све до данас није се чула смелија реч о незаменљивости Господа Христа. Једини који би се у овом погледу могао донекле такмичити са Достојевским био би пламени Тертулијан, са својим знаменитим: 'Credo quia absurdum'" (Поповић 2008).

Ако све то мало боље сагледамо онда нас и у овом случају неће зачудити овакве реченице: „Опит активне љубави, као метод богопознања и самопознања, јесте чудесна благовест којом је Богочовек обдарио род људски. Служећи се овим методом, човек најбрже пронађе и Бога и себе. А на путевима мржње лако изгуби и Бога и себе. Пронађен и примењен Богочовеком, овај метод богопознања и самопознања постао је и заувек остао методом православне гносеологије. По свему, он је непомирљиво супротан схоластичком методу механизације животворних истина Христових и протестантском методу рационализације надрационалних истина еванђелских" (Поповић 2008). Ето зашто је лик Достојевског на застави која се бори против антропоцентричног хуманизма. Зато што је у његов срцу Богочовјек, Христос и што је његов хуманизам христоцентричан, какав би Свети Јустин Ћелијски и волио да буде.

Закључак

Без Богочовјека човјек је најтрагичније биће на планети, сматра Ава Јустин. Без Христа истинског смисла живота. Све остало су антропоцентричне обмане чија је жртва сам човјек. Према ријечима нашег Аве, „и не желећи, хуманизам је приредио страшну изложбу човека: све човечије изнео је на изложбу" (Поповић 1999: 284). Страшни ратови и катастрофе које су задесиле модерни хуманистички свијет можда најбоље показују да је западни хуманизам дубоко у својој суштини дехуманистички. Његово право лице се види тек кад се тај хуманизам суочи са проблемом смрти као главним проблемом људске егзистенције и њеног смисла. Зато, рецимо, Архимандрит Софроније (в. Софроније 2001) говори о *благодатни сјећања на смрт*, јер нас то сјећање може научити да процјењујемо ствари и вриједности. Европски човјек извршава кобно *превредновање вриједности* на рачун бесмртних, богочовјечанских вриједности. Протестантизам и

хуманизам су резултат ревидирања идеје Богочовјека у култури европског човјека. „Човек је мера свих ствари, – то је основно начело европске културе, начело, формулисано од софиста, а усвојено и систематски примењивано од европског човека. На њему, као на дијамантском темељу, зида себе европско човечанство, а не слуги да зида себе на динамиту” (Поповић 2008).

Не можемо никако изгубити из вида да су економски параметри данас доминантни приликом процјене квалитета живота и просперитета једног друштва. То иде до те мјере да они стоје у корелацији са духовношћу савременог човјека. Макс Вебер је тај феномен објашњавао односом протестантске аскезе и духа капитализма. У свом надалеко познатом дјелу, *Протестантска етика и дух капитализма*, Вебер цитира Џона Веслија, који пише: „Ја се бојим да није, где се богатство повећало, садржај религије у истој мери опао. Стога не видим како је по природи ствари могуће да икакво поновно буђење праве религије може бити дуготрајно. Јер религија *нужно мора* да ствара, како радиност (industry) тако и штедљивост (frugality), а ове опет не могу да произведу ништа осим богатства. Али ако се повећава богатство онда се повећава понос, страст и љубав према свету у свим њиховим облицима. Дакле, како да буде могуће да методизам, то јест једна религија срца, макар она сада цветала као неко озеленело дрво, остане у том стању? Методисти свуда бивају марљиви и штедљиви; према томе, њихово имање се повећава. Зато они сразмерно с тим расту у поносу, страсти, у телесним и световним прохтевима и животној надмености. Тако, додуше, остаје облик религије, али дух постепено ишчезава. Зар нема никаквог пута да се спречи овај пад чисте религије?” (Вебер 2011: 116–117).

Протестантски културни образац ме неодроживо подсећа на једну Кјеркегорову мисао: „Од свих смешних ствари изгледа ми најсмешнија да будем жустар у световним стварима, да будем човек који брзо једући брзо ради. [...] Па шта могу ти вредни хитри радници урадити? Зар с њима не стоји ствар као са оном женом која је, ошамућена пожаром у кући, спасавала машице? Шта је она више доиста спасавала из разбукталог пожара живота” (Кјеркегор 1979: 26–27). А критика Светог Јустина одзвања попут јеванђељских ријечи: „Марта! Марта! бринеш се и узнемираваш за много. А само је једно потребно. Али је Марија добар дио изабрала, који јој се неће од ње одузети”. Тако је однос Марије и Марте према Христу у њиховом дому у ствари однос православља и протестантизма према Христу у овом свијету.

ЛИТЕРАТУРА

- Берђајев 2002: Н. Берђајев, *Човек и машина (изабрани есеји и чланци)*, Београд: БРИМО.
- Вебер 2011: М. Вебер, *Протестантска етика и дух капитализма*, Нови Сад: Mediterran Publishing.
- Данилевски 2007: Н. Данилевски, *Русија и Европа*, Београд: Нолит.
- Достојевски 1990: Ф. М. Достојевски, *Браћа Карамазови 1*, Београд: Рад.
- Доменак 1991: Ж. М. Доменак, *Европа: културни изазов*, Београд: Просвета.
- Зјенковски 2005: В. Зјенковски, *Руски мислиоци и Европа*, Београд: „Никола Пашић”.
- Кјеркегор 1979: С. Кјеркегор, *Или-или*, Сарајево: ИРО Веселин Маслеша.
- Платон 2016: Платон, *Ограна Сократова*, Београд: NNK Internacional.

- Поповић 2017: Поповић, Јустин, *Догматика православне цркве: Православна философије истине*, III том, <https://svetosavlje.org/dogmatika-pravoslavne-crkve-tom3-1/> 15. 11. 2017.
- Поповић 2008: Поповић, Јустин, *Достојевски о Европи и Словенству*, Пројекат Растко: <http://www.rastko.rs/rastko-ru/delo/12931> 9. 12. 2017.
- Поповић 1995: Ј. Ђелијски, *Православна црква и екуменизам*, Солун: Манастир Хиландар.
- Поповић 1999: П. О. Јустин, *Пути бољојознања/ Философске урвине*, Београд/ Ваљево: Наследници Оца Јустина/ Манастир Ђелије.
- Поповић 1993: Ј. Поповић, *Светосавље као философија живота*, Ваљево: Манастир Ђелије.
- Софроније 2001: А. Софроније, *Видети Бога као што јесте*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Соловјов, Булгаков 2009: В. Соловјов, С. Булгаков, *Достојевски*, Београд: Службени гласник.
- Шпенглер 2010: О. Шпенглер, *Пројаси Зайада*, Београд: Утопија.

PROTESTANTISM AND THE CRITICISM OF ANTHROPOCENTRIC HUMANISM IN THE PHILOSOPHY OF ST. JUSTIN OF ĆELIJE

Summary

The Renaissance of the Sophist principle, according to which Protagoras phrased his idea that man was the measure of all things, has essentially determined the course of the development of modern European spirituality. The rational and ethical relativism arising from this anthropocentric principle was a problem recognized, criticized, and rejected by the great minds of the classical period, that is, at the time of its appearance on the philosophical scene of Antiquity. Its rehabilitation in modern European thought has its anthropological consequences. In short, it emerges in the same century as Protestantism. In this paper, the author will try to show the vision of European humanism in the philosophy of St. Justin of Ćelije and to position the problem of Protestantism within it.

Keywords: Protestantism, humanism, Papism, the Divine Human, human

Stanislav M. Tomić

Душан Р. ЖИВКОВИЋ¹
 Универзитет у Крагујевцу
 Филолошко-уметнички факултет
 Одсек за филологију
 Катедра за српску књижевност

ОПШТЕ ОДЛИКЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ МАТИЈЕ ВЛАЧИЋА ИЛИРИКА²

У раду се анализирају опште одлике херменеутике протестантског теолога Матије Влацића Илирика (lat. *Matthias Flacius Illyricus*, 1520–1575), од специфичности тумачења Библије у протестантском духу, до његовог утицаја на поетику барока, као и доприноса у развоју модерних херменеутичких перспектива. Као зачетник модерне херменеутике, Матија Влацић је дао суштинске доприносе у теологији, филозофији и филологији, од принципа проучавања структуре Библије, као и устројства текста уопште, до успостављања кључних аспеката услова, грађења и исхода историјског знања.

Кључне речи: Матија Влацић Илирик, протестантизам, херменеутика, барок, историзам

Након ренесансне идеје препорода, ширења граница познатог света, уследио је барокни период историјских драма. Док је Европа била обележена борбама између реформације³ и контрареформације, један од наутицајнијих интелектуалаца овог драматичног доба био је *Matthias Flacius Illyricus*⁴, „*Matiја Vlačić Ilir*” (рођен 1520. у Албони (Albona), у Млетачкој Републици (итал. *Repubblica di Venezia*), (у данашњем Лабину, Република Хрватска — умро 1575, у Франкфурту на Мајни)⁵, лутерански реформатор (уп. Олсон 2010), теолог, филолог, црквени историчар и филозоф⁶.

1 dusan.zivkovic@filum.kg.ac.rs

2 Рад је део истраживања на пројекту 178018 *Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир* Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

3 „Реформација (такође названа и Протестантском реформацијом) је религијска револуција која се одиграла у западној цркви у 16. веку. Његови највећи лидери несумњиво су били Мартин Лутер (Martin Luther) и Џон Калвин (John Calvin)” (доступно на: <https://www.britannica.com/event/Reformation>). Њени исходи су довели до стварања реформисаног хришћанства - протестантизма. С друге стране, противреформација, (лат. *Contrareformatio* - контрареформација) позната и под називима: Католичка реформација (Reformatio Catholica), односно - период Католичке обнове, представљала је одговор на тенденције реформације и борбу против протестантских религијских ставова током 16. и 17. века. (уп. <https://www.britannica.com/event/Counter-Reformation>).

4 Матија Влацић је Илирик рођен у простору традиционалне доминације римокатоличке цркве, која је и у каснијим вековима сачувала двоју друштвено-политичку, религијску и културну власт. Међутим, иако са привидне, спољашње имаголошке тачке гледишта, територија данашње Хрватске обележена наводно кохерентношћу римокатоличког идентитета, заправо, стварна ситуација је знатно разноликија од имаголошких предрасуда, а (поред историјског православног идентитета) протестантизам је свакако идентитет који негује и савремена хрватска култура, у сећању на Матију Влацића, у одржавању научних скупова у његово име и имену основне школе у Лабину (Истарска жупанија) у част Влацића, а такође, теолошки факултет у Загребу носи Влацићево име.

5 Доступно на: <https://www.britannica.com/biography/Matthias-Flacius-Illyricus>.

6 Иако постоји обимна страна литература о делу Матије Влацића Илирика, овој теми у науци о књижевности, теологији и филозофији у Републици Србији није посвећено довољно пажње.

Током векова, мисија Матије Влацића (уп. Рудић 2006) изазивала је различите полемике. Никола Хоџец већ у поднаслову свог рада назива Матију Влацића Илирика „контроверзистом и библичарем” (1995: 386). За своје противнике и неистомишљенике Влацић је био „илирска змија” (како га је назвао у полемици назвао Меланхтон, *Philipp Melancthon*; 1483—1560), припадник умерене струје протестантизма, по чијем су се његови следбеници назвали „филипистима”),⁷ пошто је Влацић, као предводник „флацијаниста”, тражио знатно радикалније кораке у одбрани протестантских ставова. Илирском змијом су га могли назвати и римокатолици, који су га сматрали противником и рушиоцем хришћанске цркве. С друге стране, за Влацићев духовни развој, као и за његов каснији друштвени утицај, био је пресудан сусрет са Лутером 1541. године. Лутер је 1543. године истакао да је Влацић „човек јаке вјере и важан знанац” (цит. према Хоџец 1995: 387).

Иако противник и радикално одређен према Римокатоличкој цркви, да би наставио своју духовну борбу за слободу протестантизма, као и протестантску критику папске власти, Матија Влацић⁸ је имао свест да је такав циљ једино могућ уз познавање других религијских и језичких идентитета. На пример, Влацић је истицао нужности познавања грчког, латинског и хебрејског језика (уп. Пети Стантић 2009), био је и професор хебрејског језика у Витембергу, као и професор Новог завета у Јени.

Такође, да бисмо спознали природу и функције Влацићеве мисије, истичемо да је на почетку каријере предавао и филозофске дисциплине, а своје основне филозофске ставове образложио је у делу: *Parapilomena dialectices (Dijalektiki dodaci)*, 1558). „Ови ставови помогли су му у методичности обраде, увели су га у обраду систематске теологије” (Хоџец 1995: 389). Ипак, Влацић се ограђује од филозофије као крајње сврхе у делу: *De Materiis metisque scientiarum, et erroribus philosophiae, in rebus divinis* (1563), „у корист библијско-теолошког размишљања” (Хоџец 1995: 389). Дакле, Влацић није желео да се заустави на промени филозофске мисли његовог времена, већ да постави основе самосталности и интегритета протестантизма као нове религије, а у најширем смислу – да промени основе људске мисли уопште.

Пошто смо истакли да је Матија Влацић добио признања у теолошким, филолошким и филозофским круговима, поред своје ерудитне делатности, као и протестантског активизма, треба истаћи да је у домену нашег проучавања, најзначајнији допринос Матије Влацића у конституисању општих херменеутичких принципа. Наиме, велики немачки филозоф, Вилхелм Дилтај (нем. *Wilhelm Dilthey*, 1833–1911), чија се главна идејна перспектива састојала од успостављања услова за историјско сазнање, као и његових процеса и исхода, назвао је Влацића „оцем модерне херменеутике” (Милосављевић 1985: 230; уп. Дилтај 1973, 1980). Дилтај је истакао да је „Влацић у начелу доспио до првога великог, у каснијим временима дјелатног систематизирања партикуларних херменеутика које су разбацане у патристичкој литератури – до знанствене херменеутике” (Хуфнагел 1993: 48).

7 Доступно на: <https://www.istrapedia.hr/hrv/697/vlacic-ilirik-matija-flacius-illyricus/istra-a-z/>.

8 У овом раду ћемо издвојити најзначајнија дела Матије Влацића – у контексту општих одлика херменеутике, док би детаљна анализа свих општих и посебних аспеката његове мисије представљала предмет посебне студије.

Тако се херменеутика развија у Новом веку од барокних проучавања принципа *Библије*, истина и вредности⁹, до њеног поимања у 20. и 21. веку као филозофске струје, а у најширем смислу – и науке о интерпретативним принципима уопште¹⁰. Не само да је Дилтај истакао Влацићев значај у формирању херменеутике, већ је Влацићева достигнућа посматрао и као универзалну цивилизацијску вредност која знатно превазилази домете барокног доба: „С обзиром на самостално истраживање и с обзиром на комплетност херменеутичких правила, која су израсла из овог истраживања, Влацић надмашује, мјерено мјером његова времена, већину својих насљедника” (Кордић 1992: 13). Тако је Влацић дао и свој допринос филозофској и филолошкој мисли. Утицао је на Дилтаја од питања структуре *Библије*, који се пренео на питања структуре књижевног и филозофског текста, до питања успостављања услова за историјско сазнање.

Влацићев *Кључ Светог писма (Clavis scripturae sacrae, 1567)* остао је темељно дело протестантског тумачења *Библије*, у којем је поставио начело да је „историја темељ проучавања” (*historia est fundamentum doctrinae*). Из перспективе протестантске теологије, *Clavis* је четири века основно дело (уп. Марковић 1957) а, у ширем смислу, по узору на наслов дела, у савременој науци о књижевности употребљава се општа синтагма „херменеутички кључ”, која означава суштину селектовања и анализе кључних елемената текста. Такође, не само што је Влацић утицао на Дилтајеву херменеутику, него су Влацићеви ставови о интенцији аутора и композиције дела, структуралистичког поимања делова и целине, њихове међузависности представљале антиципацију модерног проучавања текста уопште. Наиме, Дилтај преноси Влацићеву дефиницију односа делова и целине, употребљену у протестантске сврхе тумачења *Библије*: „Поједини делови једне целине се иначе свагда разумеју из свог односа према тој целини и према њеним другим деловима” (цит. према Милосављевић 1985: 230). У проучавању овог аспекта поимања структуре *Библије* отварају се питања степена Влацићевог утицаја на светску теолошку, филозофску и филолошку мисао, иновације које су представљале директне покретаче промена у науци или пак, антиципација елемената које су могли други иновативни умови његовог доба, да у духу времена, стигну независно од познавања Влацићевих идеја, на пример, из претходног познавања општих реторичких принципа о „унутрашњој повезаности (диспозицији) појединих делова једног беседничког или (литерарног) текста” (Милосављевић 1985: 230).

Дакле, док се овај метод проучавања структуре *Библије* постепено проширује и на структуру текста уопште, такође, Влацић је и за тумачење *Библије* тражио историјске основе, што наравно наилази на противљење римокатоличких теолога. Према томе, Влацићев историзам кретао се у два основна аспекта: 1. проучавање делова хришћанске традиције¹¹ који су критиковали, па чак и оспоравали папску власт; 2. проучавање природе и функција извора проучавања *Библије*, у којима је из корена изменио начин, фокус и садржај проучавања *Све-*

9 Уп. <https://www.britannica.com/topic/hermeneutics-principles-of-biblical-interpretation>

10 <https://www.britannica.com/science/hermeneutics-science-of-interpretive-principles>. На овом месту треба споменути и то да се корен речи херменеутике везује и за бога Хермеса, као гласника богова, бога информација, који може бити на два места истовремено, тако да сама његова природа упућује на динамичност контекста (уп. Шутић 2012; Марић 2012).

11 Такође, Влацић је био и један од уредника *Црквене историје (Ecclesiastica Historia)*, објављене у Базелу у 13 томова, у периоду од 1559. до 1574. године, која представља прву, систематичну историју хришћанске цркве.

шољ Писма, као и у најширем смислу – Влацић је поставио основе историјског приступа у свим духовним дисциплинама.

У домену првог аспекта историзма издвајамо Влацићево дело *Каталог сведока истине* (*Catalogus testium veritatis*, прво издање: Базел, 1556)¹², у коме наводи стваралачке мисије 650 хришћанских писаца, сматрајући да су на реформацијске начине критиковали Римокатоличку цркву и чували новозаветни дух хришћанства, борили се против „Антихриста” и тежили да се супротставе папској власти; евоцирајући идеје њихових дела, Влацић их је одредио за своје савезнике против Римске цркве у садашњем тренутку.

Дакле, Матија Влацић је имао свест да се борба са Римокатоличком црквом не може одвијати само из перспективе деловања и удруживања савремених интелектуалаца – припадника идеје реформације, већ је имао и мисију да је преиспита и да оспори римокатоличке догме у свим историјским слојевима, да би стигао до савременог тренутка.

Тако је Влацић створио ново читање традиције. Другим речима, по овој протестантској логици, сваки писац хришћанске вероисповести који је у прошлости критиковао слојеве Римокатоличке цркве могао је посредно да створи услове за реформацију Цркве, као и за стварање будуће догматике протестантске религије. Наравно, поред тежње ка успостављању континуитета реформистичке мисли, ова идеја се може сматрати и ревидирањем али и конструкцијом из перспективе радикалног протестантског духа. Наиме, ако имамо у виду и римокатоличку теолошку мисао, која се ширила, прилагођавала и примењивала у различитостима монашких редова, у односима између грађења догматике и историје јереси, у вишевековним тензијама између царске и папске власти у западном свету, као и више или мање прикривених осуда папских була, на овом месту не бисмо ипак могли генерализовати идеју њихове побуне, јер су хришћански писци могли, критикујући одређене слојеве, остати у кругу римокатоличке догме, као што су могли тежити и поправљању, очишћењу и унапређењу римокатоличког духа, и наравно да нису сви писци римокатоличке вероисповести који су критиковали сегменте Римокатоличке цркве самим тим могли имати и циљ стварања нове религије или, пак суштинску реформацију римокатоличког духа, али у том времену историјских драма, Влацић је тежио да превреднује традицију, да сваки аргумент искористи у актуелном тренутку и да га преобликује у циљу победе протестантске теолошке мисли.

Након осврта на природу и функције првог аспекта Влацићевог историзма, треба истаћи да је други аспект историзма, вођен општим принципом да је историја темељ поучавања у спољашњем, друштвеном контексту, створио иновацију и у унутрашњем контексту проучавања Библије, јер је Влацић тражио историјске основе за њено проучавање. Поред борбе са Римском црквом, Влацићев историзам је постао и општи херменеутички принцип који се може применити не само на протестантску догматику, или на религијске списе у ширем смислу, већ и на питања људског и цивилизацијског духа, посматрање, претходних епоха (уп. Дилтај 1980), као и будућих цивилизација. Дакле, са поља поучавања Библије овај принцип историчности пренео се и на принцип проучавања цивилизацијских вредности уопште, као и свих кључних духовних делатности. Влацић истовремено преноси овај дух у изграђивању мисије будућих настављача, чији је

¹² *Каталог сведока истине* је писан у периоду од 1553. до 1555. године.

први задатак одређен препознавањем херменеутичких кључева у делу, да би следећи пут означавао потрагу за духом речи који повезује различите епохе.

Овом историјском мисијом Влачић имплицира да је сваки текст (древни или савремени) заправо део цивилизацијског промисла у непрестаном херменеутичком преображају, у коме тумачење текстова постаје откривање светих тајни. Тако је Влачић тежио да, у духу херменеутике, хермесовски покаже, оствари и преобликује истовременост деловања различитих временских перспектива у лавиринту значења. Према томе, Влачић је дао допринос поетици барока у иновацији од претходног ренесансног проучавања општих књижевних форми „ка конкретним изучавањима књижевних чињеница и њихових значења” (Милосављевић 1985: 231).

Ипак, треба прецизирати да је Влачић антиципирао дух историзма у барокном добу¹³, док је суштински утицај на конституисање барокног историзма извршио мислилац следеће барокне генерације, Френсис Бекон (енгл. Francis Bacon, 1561-1626), у свом главном делу *Велика обнова наука (Нови Орѓанон)*. Бекон је истакао да памћење припада историји, разум – филозофији, а фантазија – поезији, „Бекон приступа поезији као историјској појави” (уп. Бекон 2009), „предмет опште историје књижевности: да најтемељније истражи које су науке и уметности цветале и у којим деловима света” (Милосављевић 1985: 228). Даље, Бекон посвећује пажњу старини, развоју, миграцијама, као и опадању кључних идеја које одређују дух епоха, даље истиче и њихово заборављање, превредновања у следећим епохама, али, с друге стране, постоји и могућност њихове обнове, у новом, трансформисаном и модификованом облику – проучавајући сложене узроке и последице историјских перспектива, а самим тим и у ужем смислу и књижевно-историјских аспеката, доприносећи развоју историјске науке уопште.

У овом контексту, остаје отворено питање: ако је Дилтај истакао утицај Влачића, како на поимање структуре дела, тако и на успостављање услова за историјско сазнање (уп. Дилтај 1973; Дилтај 1980), да ли је могућ и Влачићев утицај на Беконов историзам? Према нашем мишљењу, Влачић је представљао теоријску, историјску и критичку свест духа свог времена, наговестивши елементе које је Бекон као мислилац ширег утицаја својом иновативном свешћу пресудно конституисао у историји западне цивилизације.

Дакле, поред тога што је Влачић утицао на развој духа барокне епохе, по свом значају Влачићеве идеје постају универзално цивилизацијско достигнуће, превазилазећи чак и барокни историзам у самој идеји о проучавању историјских извора *Библије*. Наиме, Влачић је отворио низ перспектива актуелних у савременом добу: у тежњи да се научно утемељење феномена налази у историјским изворима у којим се тражи аналогја и доказује вишеслојност религијских и друштвено-политичких аспеката, да би се директно утицало на креирање савремених друштвених токова, створио је систем метода који се може користити у различитим, чак и у супротним циљевима, иако то, наравно, није била првобитна Влачићева интенција. Овим темама се баве, посебно од друге половине 20. до 21. века, мислиоци различитих религија, идеологија, па чак и атеисти, јер је на

13 У контексту развоја барокног историзма, треба споменути и поетички и књижевноисторијски допринос Фрање Петрића (лат. *Franciscus Patricius*, итал. *Francesco Patrizi da Cherso*; 1529–1597) у књизи *Della Poetica*, која се састојала из два дела (*La decata istoriale* и *La decata disputata*). У домену нашег проучавања, карактеристичан је први део Петрићеве поетике (*La decata istoriale*) који представља књижевно-историјску систематизацију поезије у седам одељака, од почетака цивилизације до Петрићевог времена (уп. Милосављевић 1985: 224–227; Тартаља 1964).

тај начин могуће, коришћењем истих метода, али са различитим интенцијама и садржајима, употребити науку у религијске сврхе, показати сагласност науке и религије, или чак супротно – демистификовати Библију.

Влачић је, дакле, створио херменеутичке путоказе за своје следбенике, али је и отворио полемике које су остале актуелне и у савременом добу. Тако Влачић постаје не само наш савременик него и наш непрекидни, скривени или отворени саговорник у херменеутичким трагањима.

Литература

- Бекон 2009: F. Bekon, *Istinita uputstva za tumačenje prirode (Novi organon i Velika obnova)*, Beograd: Službeni glasnik.
- Влачић 1551: M. Vlačić, *Regulae et tractatus quidam de sermone sacrarum Literarum*, Magdeburg.
- Влачић 1556: M. Vlačić, *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt papae*, Basileae.
- Влачић 1567: M. Vlačić, *Clavis Scripturae sacrae, seu De sermone Sacrarum literarum, plurimas generals regulas continens*, I, Basileae.
- Влачић 1567: M. Vlačić, *Clavis Scripturae sacrae, seu De sermone Sacrarum litterarum, plurimas generals Regulae continens*, II, Basileae, 1567.
- Влачић 1558: M. Vlačić, *Paralipomena Dialectices. Libellus lectu dignissimus, et ad Dialecticam Demonstrationem certius cognoscendam, cuius etiam in Praefatione prima quaedam principia proponuntur, apprime utilis*, Basileae.
- Влачић 1561: M. Vlačić, *De materiis metisque scientiarum, et erroribus philosophiae, in rebus divinis*, Basileae.
- Влачић 1563: M. Vlačić, *Gnothi seauton. De essentia originalis ijustitiae et iniustitiae seu Imaginis Dei*, Basileae. et contrariae, Basileae.
- Влачић 1659: M. Vlačić, *Novum Testamentum Jesu Christi Filii Dei... cum glassa compendiaria Mathiae Flacii Illyrici Albonensis*, Frankfurt.
- Дилтај 1973: V. Diltaj, *Nastanak hermeneutike, Polja*, godina XIX, br. 171, Novi Sad, 7–10.
- Дилтај 1980: V. Diltaj, *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, Beograd: BIGZ.
- Марковић 1957: M. Mirković, *Matija Vlačić*, Beograd: Nolit.
- Кордић 1992: I. Kordić, *Hermeneutika Matije Vlačića Ilirika*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Марић 2012: С. Марић, *О херменеутици*, Београд: Службени гласник.
- Милосављевић 1985: P. Milosavljević, *Metodologija proučavanja književnosti*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Олсон 2010: O. K. Olson, *Matija Vlačić i opstanak Lutherove reforme*, Zagreb: Bogoslovni institut.
- Пети Стантић 2009: A. Peti-Stantić, *Koncept eno- in/ali večjezičnosti (Matija Vlačić Ilirik in Primož Trubar)*, *Slavistična revija, letnik 56 = 57*, Slavistično društvo Slovenije, Ljubljana, številka 4 = 1, str. 371–379.
- Рудић 2006: С. Рудић, *Vlastela Ilirskog grbovnika*, Beograd: Istorijski institut.
- Таргаља 1964: И. Таргаља, *Почеци историје ошине књижевности код Срба*, Београд: Научно дело.

- Trogrić, S. Matija (Flacius Illyricus). <https://www.istrapedia.hr/hrv/697/vlacic-ilirik-matija-flacius-illyricus/istra-a-z/>, 28. 5. 2018.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica. Hermeneutics - PRINCIPLES OF BIBLICAL INTERPRETATION. <https://www.britannica.com/topic/hermeneutics-principles-of-biblical-interpretation>, 1. 5. 2018.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica. Hermeneutics-SCIENCE OF INTERPRETIVE PRINCIPLES. <https://www.britannica.com/science/hermeneutics-science-of-interpretive-principles>, 28. 5. 2018.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica. Counter-Reformation - RELIGIOUS HISTORY. <https://www.britannica.com/event/Counter-Reformation>. 16. 5. 2018.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica. Reformation. <https://www.britannica.com/event/Reformation>, 29. 5. 2018.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica. Matthias Flacius Illyricus, EUROPEAN RELIGIOUS REFORMER. <https://www.britannica.com/biography/Matthias-Flacius-Illyricus>. 16. 5. 2018.
- Хоњец 1995: N. Honjec, Matija Vlačić Ilirik. Kontroverzist i bibličar, Bogoslovska smotra; Zagreb: Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 386–397.
- Хуфнагел 1993: E. Hufnagel, *Uvod u hermeneutiku*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Шутић 2012: М. Шутић, *Херменеутика књижевности*, Београд: Службени гласник.

GENERAL FEATURES OF THE HERMENEUTICS OF MATIJA VLAČIĆ ILLYRICUS

Summary

This paper analyzes the general characteristics of the hermeneutics of the Protestant theologian Matija Vlačić Illyricus (Matthias Flacius Illyricus, 1520-1575), the specificity of the interpretation of the Bible in the key of Protestantism, its influence on the poetics of Baroque, as well as its contribution to the development of modern hermeneutical perspectives.

As the pioneer of modern hermeneutics, Matija Vlačić provided valuable contributions to theology, philosophy, historiography, and philology, from the principles of studying the structure of the Bible, to the establishment of key aspects of the conditions, construction, and outcomes of historical knowledge.

With this historical mission, Vlačić implies that every text, be it ancient or modern, is a part of the labyrinth of meanings in a continuous hermeneutical transformation, in which the interpretation of texts becomes the discovery of sacred secrets. Thus, Vlačić sought, in the spirit of hermeneutics, to realize and reformulate the synchronicity of different temporal perspectives.

Keywords: Matija Vlačić Illyricus, Protestantism, hermeneutics, Baroque, historicism

Dušan R. Živković

Бојана С. СТОЈАНОВИЋ ПАНТОВИЋ¹
 Универзитет у Новом Саду
 Филозофски факултет
 Одсек за компаративну књижевност и теоријом књижевности

Милош С. ЈОЦИЋ²
 Универзитет у Новом Саду
 Филозофски факултет
 Одсек за српску књижевност

ИНДИВИДУАЛИЗАМ И МОДЕРНИ СУБЈЕКТ: РОМАН *ВИСОЧКА ХРОНИКА* ИВАНА ТАВЧАРА

У раду се разматра духовна протестантска традиција и њено наслеђе у последњем роману словеначког реалисте Ивана Тавчара *Височка хроника* (1919), који настаје на почетку модернистичког раздобља и носи неке битне поетичке и стилске елементе ове формације. Писац је протестантски индивидуализам и слободу избора транспоновао у мушке и женске ликове романа, а посебна пажња је посвећена главном јунаку Исидору Калану, који је уједно и наратор ове хронике и његовом оцу Поликарпу, који носи снажне натуралистичке црте у индивидуализацији и психологизацији лика, што га повезује и са појединим јунацима Ивана Цанкара.

Кључне речи: протестантизам, модернизам, традиција, жанр, хроника, Тавчар, Цанкар

Последњи и најбољи роман словеначког класичног реалисте Ивана Тавчара (1851–1923) *Височка хроника* (1919) отвара низ питања како о развоју пишчевог романтичарско-реалистичког проседа у правцу натурализма и модернизма, тако и о тематско-идејној структури дела које се жанровски ослања на својеврсну деконструкцију и транспозицију средњовековне немачке хронике. За нашу тему и феномен протестантизма као културног, верског, идеолошког и књижевног феномена битно је нагласити да је Тавчар један од оних словеначких аутора који су за тематско исходиште својих (псеудо)историјских романа изабрали драматично раздобље 16. и почетка 17. века, односно време реформације и противреформације у словеначким покрајинама. Тада је протестантско књижевно-верско наслеђе Приможа Трубарца (1508–1586) и осталих првака тога времена (Јурија Далматина и Адама Бохорича, пре свих) било поништено снажном католичком реакцијом, односно насилним повратком Словенаца на „праву, католичку веру”. Пропао је и Трубарев покушај стварања словеначке аутокефалне протестантске цркве. У то време практично је конституисан словеначки књижевни језик, који се с извесним модификацијама одржао све до данас. Године 1550. штампана је прва словеначка књига, Трубарев *Катихизис са Букваром*, а 1584. године Јуриј Далматин (1547–1589) са латинског на народни језик превео је

1 bs pantovic@ff.uns.ac.rs

2 miloshjocic@gmail.com

Библију, која је објављена у Немачкој. Такође, Адам Бохорич (1520–1598) је исте године на латинском обелоданио прву граматику словеначког језика, рађеној према структури латинског језика, *Arcticae horulae*.

Под утицајем немачке реформације Мартина Лутера, чији је верни следбеник био Примож Трубар, до изражаја су дошли значајни интеграциони моменти (језик, Свето писмо, Црква), који су настојали да обједине Словенце и пробуде у њима патриотску свест (Митровић 1995: 31), а уједно да ударе темељ својеврсној словеначкој државности, која треба да почива на аутохтоности језика и књижевности. Ова идеја је касније присутна код већине словеначких аутора, посебно код Ивана Цанкара, све до формирања словеначке државе после распада СФРЈ деведесетих година прошлога века.

Протестанти су, за разлику од католика (паписта), чији је црквени обред извођен у потпуности на латинском, захтевали да сваки верник на свом језику чита Свето писмо, и особито Јеванђеље, односно да непосредно разуме и осети „реч Божју”. Уједно су се, као демократски покрет настао и под утицајем европског хуманизма, борили против верске заосталости и затуцаности, неписмености и необразованости, сујеверја и примитивизма, зидања нових цркава, итд. Трубареве црквене беседе биле су испуњене оваквим, у ширем смислу просветитељским идејама, па се он као учитељ народа, према речима Марије Митровић, може поредити са деловањем Светог Саве у српској књижевности (Митровић 1995: 28). Све ове, без сумње напредне аспекте лутеранства, као и залагање за слободну и виталистички снажну индивидуалност која се не подређује ауторитетима, нашле су одјека у *Височкој хроници* Ивана Тавчара, у коју је аутор пројектовао не само актуелну политичку ситуацију у Словенији свога времена с краја 19. и почетка 20. века све до Првог светског рата, већ и властите животне и стваралачке сумње и разочарања.

Начелно гледано, протестантска тематика, односно борба између лутерана и католика, среће се у основи појединих словеначких историјских романа, од којих је можда најпознатији онај Ивана Прегља под називом *Vogovec Jernej* (1923), док се код многих аутора јавља тек споредно, као једна од маргиналних тема.³ Притом је битно нагласити да се јунаци протестантске вере по правилу карактеризују и вреднују негативно, наспрам католичких јунака и јунакиња који су апсолутно и неупитно позитивни, са ретким изузецима. Овакве стереотипе избегава Иван Тавчар, јер му верско-идеолошка биполарност више служи као могућност да пластичније обликује своје ликове и да повећа њихов драмско-трагични потенцијал, као и психолошку мотивацију у преломним тренуцима. Као претходнице последњег Тавчаревог дела можемо навести историјску приповестку *Vita vitae mae* (1883) и кратки историјски роман заснован на хроничарским записима *Писар у замку* (*Grajski pisar*), 1889, чија је радња смештена у 16. век и пишчев родни крај, у околину Шкофје Локе, која је тада била једно од средишта реформације. У сижејном смислу *Писар из замка* може се сматрати зачетком романа *Височка хроника* (Боршник 1977: 26), јер свако поглавље започиње уводом који у облику објективне, каткад сувопарно документарне хронике у првом лицу саопштава писар из малог замка на Високом, који касније постаје један од главних хронотопа *Височке хронике*. Однос према ауторитету Цркве (вере), претпостављенима (бискупи, отац) и женама, веома је сличан код Јошта Толмајнера и Исидора Калана, доцнијег наратора најзначајнијег Тавчаревог дела. И један и

3 Miran Hladnik, Protestanti v slovenskem zgovovinskem romanu, <http://lit.ijs.si/protest.html>
Datum preuzimanja 6. 6. 2018.

други су личности слабе воље, неделатни и етички проблематични јунаци, детерминисани наследним факторима (пре свега односом према оцу), верским, католичким фанатизмом и сељачком, ригидном везаношћу за земљу и посед.

Но, све поменуте елементе и стилске интерференције (романтизам, реализам, натурализам, модернистички симболизам и наговештаји експресионизма) Иван Тавчар је уздигао на естетски вишу раван у свом последњем роману. Тиме је превазишао декларативни сукоб протестантске и католичке вере којим су обележени његови главни јунаци, али и јунакиње, па и споредни ликови у правцу егзистенцијалног људског напора. А он не подразумева само етичко катарзичко очишћење, већ и (само)спознају оних хуманистичких вредности које су готово нестале у свету ратне деструкције и одсутног бога.⁴ Постоје паралелизми између времена романа и тренутка у ком Тавчар обликује и пише своју приповест о Каланима. Време у које је смештено романескно збивање јесте време окупационе противреформације, а Исидоров отац Поликарп, последњи лутеран у Пољанској долини, власник је Височког имања до ког је дошао крвавим рукама, пљачкајући, палећи и убијајући, мењајући стране у тридесетогодишњим верским ратовима (1616–1648) између Хабзбурга и Немачке, односно Шведске. По историјском фатализму и персоналном песимизму који се граничи са нихилизмом ово барокно доба веома је слично годинама Великог рата, у коме долази до нове политичке и цивилизацијске конфигурације на европским и балканским просторима. Тада Иван Тавчар пише свој роман замишљен тек као први део трилогије о власницима и наследницима Височког имања. Остала два дела требало је да обухвате судбину потомака породице Поликарпа, односно Исидора Калана кроз неколико генерација, најпре у време Марије Терезије, а касније и Наполеонових ратова, али је смрт 1923. године спречила писца да ту намеру и оствари. Тавчарове политичке, либералне и антиклерикалне идеје које је заступао као вођа Народнонапредне странке у Словенији огледале су се и кроз фелтоне у којима је исмевао ограниченост словеначког народа због тога што дозвољава да га клерикализам искоришћава празноверицом и веровањем у нечастиве силе (Боршник 1977: 37), иако га је пораз властите политике пред Први светски рат одвео у повлачење са јавне сцене и преиспитивање самог себе. Помно пишчево проучавање документарне грађе са суђења вештицама и мучењима у Шкофјелешком замку које кулминира у монтираном процесу Агати Шварцкоблеровој у *Височкој хроници* послужиле су му да уверљиво оцрта менталитет ондашњих Словенаца и тескобну атмосферу средњег века. Уједно, то је допринело и процесу објективизације приповедања наратора/хроничара у првом лицу Исидора Калана, чиме је нужно ограничио и његов наративни круг.

У том аспекту огледа се и Тавчарова модернизација традиционалног жанра хронике, у коме се временски континуирано приповеда или описује живот неке друштвене или националне заједнице, засноване на историјским фактима. Овде је реч о породичној хроници, и још прецизније, причи о сину и оцу, испричаној из перспективе сина, који је у свему детерминисан не само насилничким очевим ауторитетом већ и окајањем његових грехова, за кога каже да „није живео ни

4 У том смислу навешћемо запажање Јураја Мартиновића: „Неовисно о свим раније спомињаним идеолошким димензијама, *Височка хроника* је у свом структурном језгру усредоточена на дубља егзистенцијална питања која се, одређујући и стално проблематизирајући Изидорову идеју и етичку позицију, преламају у његовој свијести. Везан пак у креирању свог фиктивног писца хронике и у мотивирању његовог идејног и моралног преображаја законитостима у бити релативно-психолошке мотивације, Тавчар је нужно морао ограничити и домете његовог освјешћења” (Мартиновић 1986: 168–169).

праведно, ни Богу угодно” (Тавчар 1977: 46). Животопис Исидора Калана, који пише животопис по повратку из аустријско-турских ратова 1707, почиње његовим рођењем 1664. године и завршава се дописаним епилошким одломком његовог сина, Георгијуса Постгумуса у коме се укратко, после Исидорове смрти, описују догађаји на Височком имању и антиципирају будући заплети који никада нису могли бити испричани.

Патолошка, снажна везаност сина католика за оца протестанта изазвана је бруталним кажњавањем дванаестогодишњег детета одсецањем прста због покушаја крађе млетачког дуката, односно Исидорове жеље да себи купи пиштољ, што има сложене симболичке конотације. Критика је махом инсистирала на чињеници да је *Височка хроника* роман о својеврсном етичком преображају наратора хронике после очеве смрти, у смислу испуњења његовог захтева да доведе на имање Агату и ожени се њом. Тиме би се окајао бар део грехова због злочиначког Поликарповог убиства њеног деде Јошта ради новчане добити. Но, после уздржаног и кукавичког понашања Исидора Калана на намештеном суђењу Агати, када њено срце због храброг и бескомпромисног понашања осваја његов млађи брат Јуриј, наратор се суочава са властитим поразом и немоћи који се огледају у комформистичком жртвовању вољене жене. Стога он препушта имање брату и снахи, а сам одлази да још једном понови причу свога оца кроз бестијалност рата, у ком остаје читавих дванаест година и бива рањен. Исидорова сећања на ратне ситуације веома су сродна сценама са ратишта Првог светског рата какве обликују у прози Црњански или Крлежа:

„Нико не зна шта је рат ако сам није био у рату! Народ је растројен увек и свуда где се туку армаде: тада није сигуран ничији живот, тада нису безбедни ни жена ни дете. Све такве ствари виделе су моје очи. Видео сам како умиру старци, видео сам како се врши насиље над девојкама, видео сам како су паљене куће и како су пљачкане и рушене вароши. У срцу нисам одобравао тај крвави занат; Св. Исидор ми је сведок да нисам учествовао ни у убијањима ни у пљачкама. Пошто сам се закleo, остало сам веран у својој служби и није било силе због које бих изневерио пуковску заставу. Упркос томе, нисам се радовао рату и молио сам се Богу да га заустави својом моћном руком. Истина је, пак, да сам преживео многе ратове који су тако беснели око нас да нисмо предахнули” (Тавчар 1977: 220).

Али у којој мери Исидор уопште успева да доживи прочишћење? Чак и по повратку из рата, он привидно налази мир у носталгичном спајању са готово митским силама земље и природе, односно у рајској доброты и оданости његове будуће, несуђене жене Маргарете Вулфингове и саме Агате, сада жене његовог брата Јурија. Други Поликарпов син стога симболизује слободну, активну, неdogматску и модерну индивидуу која дели извесне рационалистичко-просветитељске ставове бискупа Јанеза Францискуса, а посредно и самог Тавчара, и не да се заварати лажима о вештичјим ритуалима. Он верује у моћ и истину срца, за разлику од плашљивог старијег брата који додуше искрено пати како због очевих злочина, тако и због своје ништавности и греха. Јуријево спасавање Агате из набујале реке уједно је и тријумф новог, модерног духа који чини нешто корисно и за појединца и за заједницу. То је пак сасвим супротно Исидоровом становишту који вољену жену губи због земаљске охолости, робовања појавном, односно угледу сеоског поседника:

„Кад сам погледао њих двоје, у мени се нешто прекинуло и пао је застор, тако да сам могао видети шта је све било иза њега. И тада се моја душа нашла између два тешка млинска точка који су се окретали све брже и брже, а она је, та душа, дрхтала и

превијала се од тешке патње. Моја земаљска охолост била је сатрвена а постоје на којем је седела уништено са њом. У тим мукама чинило ми се да чујем глас који је долазио с неба: „Исидоре, она је невина, а у Локи си ти био – осуђен! Изгубио си девојку која ти је била намењена... Кад су млински точкови стали и кад се моја измучена душа мало повратила, знао сам да морам чинити покору не само за свог једног оца, него и за себе, за своје велике грехе” (Тавчар 1977: 216).

Ако погледамо најдраматичнији пар ликова и њихову карактеризацију, а то су Исидор и његов отац Поликарп (у другом делу хронике то су Исидор и његов брат Јуриј), видећемо да они нису конципирани само на принципима разлике, антагонизма, већ их повезује и нешто заједничко. Поликарп Калан је вероватно најпластичнији лик романа, веома сличан бескрупулозном Цанкаровом *Краљу Бешајнове*, индустријалцу Јожефу Кантору, који такође убиствима долази до иметка и положаја. Он је уједно и отелотворени принцип витализма, животнo афирмативног начела који је у овом морално негативном јунаку нашао Тавчаров можда најпотпунији уметнички израз (Мартиновић 1986: 172). Оно што је код њега најизразитије је свакако његова религиозност, односно лутеранство, као израз извесне слободе личности, иако га због тога презире и властита жена Барбара. Иако је протестант, током живота Поликарп не верује у Бога, све до тренутка када болестан и психички сломљен на самртној постељи, позива фиктивног унука Приможа Трубара Фелицијана да га исповеди и чита му молитве из Далматинове Библије. Тавчар чак и наводи стихове молитве на словеначком народном језику оног времена. Поликарп бива сахрањен посебно, у делу гробља где се не сахрањују католици, већ протестанти, по лутеранском обичају. Његова трагична усамљеност тек у смрти постаје јача и видљивија, а унутрашња морална подвојеност за живота оставља неизбрисив траг на Исидора и још више појачава његово властито осећање ниже вредности, упркос чињеници да је постао наследник великог Височког имања.⁵

Основна линија мотивације између Исидора и његовог оца Поликарпа је натуралистичка, инспирисана наследним факторима Алфреда Адлера. Али та је зависност необична, јер је отац, иако изопштеник из заједнице, снажна и бескомпромисна личност, која одолева свим притисцима као ђаволско оличење лутерана. Исидор је, пак, слаба, рањива и несамостална личност која свог оца уједно и воли и мрзи, и у том конфликту амбивалентних осећања израста његова фрустрација која траје до краја живота. Символичка сцена с почетка романа, када му због наивне дечје крађе златника за казну отац окрутно одсеца мали прст, носи у себи нешто од значења и антиципације пресецања пупчане врпце, која никада до краја није била прекинута. Поликарп је, упркос свом протестантском проказаном пореклу и етички крајње проблематичном животу и понашању, спреман и способан да се дубоко покаје због огрешења о сина:

„Праведно је да ме презрењем казни моје рођено дете! Ухватио ме је за ручицу и нагнуо над њу своју као од гвожђа сковану главу. Није проговорио ни реч; само би му с времена на време задрхтало тело, јер га је потресало кајање. Мени су сузе наврле на очи, тако да сам јецајући изговорио: 'Оче, више нисам љут!'” (Тавчар 1977: 54).

5 Занимљиво је да су бројни епизодни женски ликови у овом роману представљени као лутеранке, изузетно упечатљиве: шкофјелoшке жене које бране Агату пред оптужбом да је вештица, или Исидоров сусрет са својом баком по мајци, коју среће када иде да проси своју жену Маргарету: „Извори чистог јеванђеља сахну у овој несрећној земљи и народ црпе из баре у којој се скупља вавилонски гној!” (Тавчар 1977: 82).

Као да је Поликарпу, упркос негативној карактеризацији чак и од својих најближих, наратор на неки начин омогућио покајање и опроштај грехова, али не и Исидору. Он је предестиниран и греховима свога оца, које, у католичком духу, мора сам окајати. То је уједно и модус који омогућава вечиту повезаност са оцем: „Морао сам да се одрекнем свега што усређује човека; али још увек молим Бога, нашег Створитеља, да му моја покора буде довољна и да ме у вечном животу не раздваја од њега, који ме је родио” (Тавчар 1977: 55). Чак се може рећи да Исидор пренебрегава и ауторитет свемоћне католичке вере у корист ауторитета оца, и моли Бога што због безграничне љубави према оцу није бранио свету католичку веру којој је одан душом и телом (Тавчар 1977: 67).

Исидор Калан, пак, носи у себи нешто од привлачности тзв. негативних јунака, како је то својевремено дефинисао Никола Милошевић, који су етички проблематични, чак и негативни, оптерећени кривицом и грехом, а опет привлаче читаоца неким својим интелектуалним или психичким својством (Милошевић 1965). У случају Исидора, који је тек прва генерација писмених људи у Пољанској долини, постоји нека врста сталне препреке да оствари своју индивидуалност, своју слободну личност. Сваки покушај побуне бива кажњаван, најпре у Исидоровом детињству. Касније, као младић, приликом боравка у Волгемутовој гостионици са Вулфинзима, он одбија да клекне пред барона Флектеа, када је неправедно оптужен, само зато што није Немац, да је напао своје будуће шураке. Тада је био мучен полагањем у кладу (Тавчар 1977: 116–117) и чини се као да се доцније Исидорово мирење са судбином кроз окајавање својих и очевих грехова понављало механички, као по неком диктату апстрактне судбине (иако се увек помиње Божја воља). То је веома блиско модерним јунацима који се суочавају са апсурдом нечињења и недељања, јер оно нема смисла, а човек је унапред, некако кафкијански, осуђен на пораз.

Теме словеначке лутеранске прошлости Иван Цанкар дотиче се у једном делу драме *Слуге* (1909/1910). На крају другог чина, главни јунак драме, учитељ Јерман, коментарише:

Сада проучавам историју противреформације. Тада су у нашим крајевима побили половину поштених људи, а друга половина је побегла. Оно што је остало, била је смрдљива руља. И ми смо унци својих дедова (Цанкар 1977: 283).

Јерман представља једног у низу истоветних Цанкарових јунака – прозних и драмских – који се идеалистички, али несретно боре против културног сиромаштва народа и корумпиране (како у дословном тако и у моралном смислу) власти. У родослову таквих ликова, једино њихов зачетник, новинар Шчука из комедије *За добро народа* (1901), на крају успева не само да оствари личну победу над кварним и корумпираним политичарима, него његов тријумф постаје и окидач народне револуције. Већ у *Краљу Бешајнове* (1902), титуларни „краљ”, бескрупулозни богаташ Јожеф Кантор (чија се бескрупулозност мери и чињеницом да се његово тиранство метафорички изједначава са недодирљивошћу средњевековне властеле) убија свог изазивача, студента Макса Крнеца, и пролази некажњено упркос томе што свој злочин и не сакрива пред друштвом. У својеврсном антибилдунгсроману *Маршин Качур* (1906) пратимо интелектуалну, духовну, менталну, па чак и физичку деградацију истоименог јунака, који дело започиње као бунтовни млади интелектуалац посвећен борби против

културне декаденције словеначке провинције. Низу оваквих јунака припада и учитељ Јерман, који борбу против локалног жупника, оличену између осталог и у покушају оснивања сеоске „читаонице” (дома културе), завршава резигнираним повлачењем.

Учитељ Јерман се налази усред својеврсног друштвеног преврата: доласка клерикалне, догматске политичке струје на власт. Једна од заједничких одлика у поменутој линији Цанкарових ликова јесте и њихова усамљеност у борби. Они не само да су у конфликту са ауторитетом, него подршку често не налазе ни међу породицом, колегама, па ни у самом друштву. Јерман, услед пропаганде власти, пре свега путем асасинације његове личности, бива демонизован од стране истих сељана чијем се културном обликовању посвећује, а бива напуштен и од стране дојучерашњих пријатеља-учитеља који су, упркос декларативном анимозитету према клеру на почетку драме, одмах по објави резултата избора прелетели на њихову страну. Већ у једној од првих сцена у драми видимо реинтерпретацију инквизиторског спаљивања књига у слици баналног зла сеоских учитеља који уклањају непожељне књиге из школске библиотеке: са полица се елиминирају дела Антона Ашкерца⁶, Ивана Тавчара⁷, па чак и самог Цанкара у једној луцидној метатекстуалној игри⁸; поштеђени бивају само Франце Прешерн, додуше не због уметничких квалитета („Нека остане у име бога. После смрти су га обратили”; Исто: 253), као и једна књига средњовековног монаха Томе Кемпијског.

Важно је, дакле, што везу према реформацији и протестантском делу словеначке историје Цанкар изриче баш кроз уста јунака попут Јермана. Период противреформације на тај начин постаје трагична историјска алегорија борбе – истовремено интимне и друштвене – кроз коју пролази сам Јерман, али и сви његови двојници попут Макса Крнеца или Мартина Качура. Осим фаталистичке алузије на то да духовна празнина словеначког народа долази као последица „наслеђивања” родитељских грехова, прогон лутеранске интелигенције (која је повезана не само са рођењем словеначке писане речи, него и са обликовањем самосвести о словеначкој нацији уопште) израз је јунакове судбине. Историја се понавља, запажа Јерман, и још једном „поштени људи” који су посвећени добробити друштва и његовом просвећивању, бивају прогоњени након великих друштвених ломова.

Сличну историјску реминисценцију – овога пута апстрактнију и неодређењу – наилазимо и у Цанкаровом роману *На кланцу* (1902), где је исказује Лојзе, још један животно поражени (бивши) идеалиста и интелектуалац:

„Сви су осуђени, сви, пријатељу! Не говори ништа! Ја сам био далеко по свијету и видио сам наше људе: сви су слуге, сви су сиромаси са кланца! Погледај њихову историју: хиљаду година служинства! Хиљаду година страшних мука и ништа нису постигли...” (Цанкар 1974: 188).

Уколико претпоставимо да Јерман тек цинично говори у првом лицу једни-не када спомиње „унуке својих дедова” (себе би свакако убрајао у оне „поштене” који су тлачени; али је важно његово осећање припадности и посвећености

6 „На ломачу... Где ће једном ће једном стењући горети његова душа!” (Цанкар 1977: 253). Књиге се не спаљују заправо, већ се одлажу у управитељеву собу, где се покривају поњавом. Спомињање „ломаче” у овом случају је иронична опаска – са више него злокобним призвуком.

7 „Нисам читао те ствари, али очигледно је да ђаво не пише молитвенике” (Исто: 254).

8 „Напоље са њим! (Баџи књиге на под и одгурне их ногама) Тај није ни либерал него... ђаво би га знао шта!” (Исто).

народу упркос њиховој друштвеној или интелектуалној заосталости), Лојзетов цитат је чиста аутопројекција. За њега су сународници вечно угњетавана маса јер и себе таквим сматра; у питању је фаталиста који пропада већ у својим формативним годинама, у великој мери услед самосаботаже, и који стога верује у своју судбинску предодређеност да буде губитник – као што нико „са Кланца” (његовог родног места) никада није успео, и као што се његов народ састоји од самих слуга и сиромаша, тако је и он сам, пратећи поменути предестинацијску природу родитељског греха, унапред осуђен на неуспех.

Јерманово историјско подсећање на први поглед делује подједнако трагично, али оно што га одваја од Лојза управо је визија, макар кратка и брзо урушена, минијатурног и светлог доба словеначке културе оличена у реформацији. Разлика између ова два подсећања разлика је и између психолошког, чак и идеолошког склопа ова два јунака. Иако су обојица интелектуалци, и иако су обојица (сваки на свој начин) губитници на крају својих дела, Јерман је онај који осећа високи морални, готово сакрализован порив (Митровић 1995: 220) да оспособи народ да мисли самостално, и који након активног учешћа у томе даљу борбу својевољно препушта једном од ретких преосталих пријатеља, ковачу Каландеру. Лојзе, мада даровит ђак у детињству, не успева пак да заврши ни сопствено образовање. Није случајно што се тамне визије Лојзовог ниҳилизма у завршним реченицама романа пресецају управо сликом светла које бије из учитељеве куће:

„Кланац сиромаша лежао је пред њим, убоге куће, убоштво у кућама.

‘На смрт осуђени! Сва страдања су узалудна, живот је узалудан’ [говорио је гласно Лојзе]

(...)

Доле испод њега је засвијетлело, мали, црвени сјај је подрхтавао, растао и пламсава црвена искра претворила се у мирну, јасну бијелу свјетлост.

То је био учитељев прозор. Лозје је уздрхтао и остао непомично гледајући у мирну бијелу свјетлост, која је сијала из ноћи...” (Цанкар 1974: 195).

Епоха реформације постаје на тај начин симболичко обележје борбеног интелектуалца као и слободне, независне индивидуе у Цанкаровим драмама, а противреформација предсказање његовог неминовног пада. Поетику протестантизма који у словеначкој историји фигурира као национални културни и духовни покрет, Иван Цанкар на тај начин доводи у везу са ликовима који су оличење родољубља и просвећивања, који увек делују из неповлашћеног друштвеног положаја, и увек доживљавају трагичан исход своје борбе. Изузев, наравно, Лојзета – који у борбу никада ни не улази, јер није свестан оне симболичне светлости коју је видео Јерман, и чије је „отелотворење” сјај који долази из куће сеоског учитеља.

Посматрано управо из интертекстуалне перспективе клерикално-католичког искључивања дела Ивана Тавчара из канона словеначке књижевности у драми *Слуђе*, можемо закључити да се за протестантизам неизоставно везују начела индивидуализма и модерности субјекта који има слободу избора и одбацивање ауторитета, што је особито дошло до изражаја у карактеризацији Исидоровог брата Јурија, шкофјелешких жена, Агате Шварцкоблер, па чак и морално негативног (без обзира на веру коју исповеда) Поликарпа Калана. Морална и психолошка дилема Исидора Калана тиме добија још трагичнију димензију. Битно је, међутим, нагласити да је Тавчар, као уосталом и Цанкар, успео да политичке и културне проблеме свога времена сугестивно испројектује у далеку прошлост

обележену верским ратовима и индивидуалним ломовима. Тиме је управо постигао естетску трансформацију романа класичног психолошког реализма и натурализма ка модернистички проблемском жанру изграђеном на конвенцијама средњовековне хронике.

Извори

Тавчар (1977): И. Тавчар, *Височка хроника*, Нови Сад: Матица српска.

Санкар (1974): I. Cankar, *Na klanци*, Сарајево: Veselin Masleša.

Цанкар (1977): И. Цанкар, *Драме*, Нови Сад: Матица српска.

Литература

Боршник (1977): М. Боршник, Тавчар и Височка хроника, у: И. Тавчар, *Височка хроника*, Нови Сад: Матица српска, 7–42.

Martinović (1986): J. Martinović, Tavčareva „Visočka hronika”, у: J. Martinović, *U kosoj projekciji. Ogledi i rasprave iz slovenačke književnosti*. Сарајево: Svjetlost, 147–180.

Милошевић (1965): Н. Милошевић, *Негашиван јунак*, Београд: Вук Караџић.

Mitrović (1995): М. Mitrović, *Pregled slovenačke književnosti*, Novi Sad – Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Reformacija na Slovenskem. Ob 500-letnici Trubarjevega rojstva (2010): Ur. Aleksandar Bjelčević. Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi in tuji jezik, Filozofska fakulteta.

Hladnik Miran. Protestanti v slovenskem zgodovinskem romanu. <http://lit.ijs.si/protest.html>

Datum preuzimanja: 6.6.2018.

INDIVIDUALISM AND THE MODERN SUBJECT: THE NOVEL *VISOČKA HRONIKA* BY IVAN TAVČAR

Summary

In this paper, the authors deal with the spiritual Protestant tradition and its heritage in the latest novel *Visočka hronika* (1919) of the Slovenian realist Ivan Tavčar which was written at the beginning of the Modernist period and which shows some important poetical and stylistic aspects of this formation. Tavčar transposed Protestant individualism and the freedom of personal choice into the male and female characters of the novel. He has especially focused on the main character Isidor Kalan, who is also the narrator of this chronicle, and his father Polikarp, who is distinguished by strong naturalistic features that affect the process of individualization and psychological portraying of his character. In this way they are linked with famous heroes of Ivan Cankar as well. We can conclude that principles of individualism and rebellion against authority are inherent to the modern subject in the period of Protestantism, which is particularly visible in the characterization of Isidor's brother Jurij, of the women Škofja Loka, Agata Švarckobler, and even of Polikarp Kalan who is represented as an ethically troubled person. The moral and psychological dilemma of Isidor Kalan thus assumes an even more tragic dimension. It is important, however, to emphasize that Tavčar, as well as Ivan Cankar, has succeeded in projecting the political and cultural problems of his time into the distant past of the 17th century, marked by religious wars between Protestants and Catholics. Therefore, Tavčar has managed to transform the traditional realistic novel into the modernist genre based on the conventions of medieval chronicles.

Keywords: Protestantism, Modernism, tradition, genre, chronicle, Tavčar, Cankar

Bojana S. Stojanović Pantović
Miloš S. Jocić

Ана С. ЖИВКОВИЋ¹
Анка Ж. СИМИЋ
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Одсек за филологију
Катедра за српску књижевност

МОРАЛНА ФИЛОЗОФИЈА ДОСИТЕЈА ОБРАДОВИЋА И ГЕОРГА ЈОАКИМА ЦОЛИКОФЕРА²

У раду испитујемо кључне претпоставке моралне филозофије Доситеја Обрадовића и Георга Јоакима Цоликофера. Културноисторијском и књижевносторијском методом указујемо на околности Доситејевог боравка у Лајпцигу, током којег немачки дух просветитељства 18. века утиче на заокрет српске књижевности и културе. Наше компаративно истраживање осветљава присуство заједничких начела унутар Доситејевог и Цоликоферовог учења о моралном укусу: јасност, тачност, истинитост и врлину. Закључујемо да Доситејев есеј „О неким различним вештама, и прво о укусу” и Цоликоферова проповед *Слово поуучително* умногоме семантички кореспондирају. Знатан је допринос Цоликоферове етичке мисли Доситејевој моралној филозофији и сензуалистичко-рационалистичкој теорији укуса.

Кључне речи: Доситеј, Цоликофер, морална филозофија, *Слово поуучително*, протестантизам, укус, правила говорења

„Јер сви погрјешујемо много пута. Али ко у ријечи не погрјешује, онај је савршен човјек, може зауздати и све тијело.”

Саборна посланица Светог апостола Јакова 3:2

Увод

Премда се српски и немачки књижевни развитак није одвијао под сличним условима, услед отежавајућих околности српског израстања у модерну грађанску нацију, дошло је до међусобних утицаја. Заокрет и нову оријентацију у српској култури омогућио је управо немачки просветитељски дух 18. века: у почетку посредно путем мађарских или словачких протестантских гимназија и наставног кадра школованог у Немачкој, а затим и непосредно од Доситејевог доласка у Лајпциг (в. Појкерт 2012: 16).

Поред прве симболичке прекретнице у српској култури – Доситејевог одласка из манастира – у досадашњим истраживањима указивано је и на друго симболичко означавање Доситејевог књижевног ангажмана – на моменат интегрисања страног елемента у домаћу традицију. Непрестана Доситејева жеља за штампањем различитих текстова на матерњем језику понајбољи је аргумент за

1 ana.zivkovic@filum.kg.ac.rs

2 Овај рад је део истраживања која се изводе на пројектима 178025 *Поетика српског реализма* и 178018 *Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир*, које финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

разумевање односа према другачијем и страном. Српски наравоучитељ није се задржао само на спознаји страног, већ је модификовањем европских идеја утицао на развој српског просветитељског покрета и културе. „Овај процес може се представити у три фазе: у првој Доситеј спознаје страно, у другој стиче нову тачку гледишта о својој култури, а у најважнијој, трећој, уноси елементе страног у домаћу културу како би је изменио” (Грдинић 2013: 52).

Негујући култ књиге, примарног средства просвећивања свецелог људског рода, те реализујући идеју, изложену у *Писму Хараламјију*, о неопходности превођења француских, немачких и италијанских мисли на српски језик, Доситеј у Лајпцигу³ 1784. године објављује *Совјетше здраваго разума* и превод Цоликоферове беседе са немачког језика под насловом *Слово њоучиџелно гостодина Георџија Јоакима Цоликофера*. У предговору српског превода („Предраги читатељу”) Доситеј дискретно обнавља позив на превођење европских дела тврдећи својим сународницима „да се на наш језик све даје превести” (Обрадовић 2007: 73), што проповедничко-филозофском садржином *Слова њоучиџелног* и доказује.

Георг Јоаким Цоликофер био је од 1758. године један од најутицајнијих немачких проповедника под окриљем Евангелистичке реформисане протестантске цркве у Лајпцигу⁴. С обзиром на то да је ова црква окуљала избеглице из Француске, Цоликофер је држао често своје беседе на француском језику, који Доситеј у том тренутку далеко боље познаје од немачког језика. Заједно са студентима теологије, Доситеј одлази у цркву и слуша моралне проповеди, те

„Обрадовићева дела из Лајпцишког опуса, иако снажно ослоњена на немачке изворе, нису баштинила идеје само немачког просветитељства, него и енглеског и француског, и то посредно преко централне личности интелектуалног круга у Халеу – Ебрхарда, и централне личности интелектуалног круга у Лајпцигу – Цоликофера” (Грбић 2016: 130).

Дакле, морална филозофија Доситеја Обрадовића настаје у констелацији трију сродних просветитељских модела. Присуство тројице енглеских филозофа (Лока, Такера и Шафтсберија) у *Совјетшима здраваго разума* упућује на уверење

3 О пресудном уделу града Лајпцига у еволуцији српске књижевности и посредничкој улози лајпцишких институција и личности приликом успостављања српско-немачких културних односа можете видети више у зборнику *Срби у Лајпцигу (Срби у Лајпцигу, прир. Душан Иванић, Задужбина „Доситеј Обрадовић”*: Народна библиотека Србије, Београд, 2012). Откривајући нам Лајпциг као светско средиште трговине, универзитетски и научни центар, „једно од препознатљивих мјеста афирмације српске културе” (Иванић 2012: 10), приређивач наводи разлоге долазака и боравака српских писаца и студената, на основу којих сазнајемо занимљиве детаље из биобиблиографија представника српске књижевности: Доситеја Обрадовића, Вука Караџића или Симе Милутиновића Сарајлије. Срби су се одлучивали за Лајпциг не само због благе књижевне цензуре, која је омогућавала штампање и превођење српских дела, већ и због могућности сусретања истакнутих личности немачке литературе и науке током студирања (Јоаким Цоликофер, Јакоб Грим, Јохан Волфганг Гете), те олакшица приликом даљих путовања, с обзиром на то да је град својим сајмовима и делатностима нудио интензивне трговачке везе. Зборник *Срби у Лајпцигу*, сачињен од студија изворно објављених на немачком (сада преведених на српски) и српском језику, те коментара, напомена и биографских бележака приређивача, упознаје нас са досадашњим истраживањима културне и књижевне сарадње Срба и Лајпцига, која су обухватила: везу са Универзитетом (1), знамените Србе и Немце у Лајпцигу (2), институционално (штампарије, часописи и др.) повезивање (3).

4 „Нињеница да је Цоликофер својој пастви, а у првом реду студентима теологије Универзитета у Лајпцигу, које је такође чекала улога проповедника, пружио „практично образовање” за разлику од теоријског образовања које су стицали на редовним студијама. Отуда се он могао сматрати њиховим „практичним” учитељем, што је потврђено у неколико некролога објављених у лајпцишким новинама након његове смрти.” (Грбић 2016: 127)

да је наш наравоучитељ њихове идеје⁵ прихватио „када је посећивао предавања Јохана Аугуста Еберхарда у Халеу” (Јаварек 2011: 92). С друге стране, одлазећи у Евангелистичку реформисану цркву, Доситеј не само да усваја идеје француског просветитељства већ показује и јасно опредељење за „радикално рационалистички приступ вери какав су неговале присталице Џона Калвина” (Грбић 2016: 340). Не усаглашавајући се са Лутеровим основним начелом, према којем је вера сваког појединца већ довољни услов за спасење, Евангелистичка црква осамосталила се у односу на Лутеранску протестантску цркву. Зато нас не изненађује да се Цоликоферова беседа, која у оригиналу носи наслов *Слика савршеног човека, који у речи не погрешује* (у српском преводу *Слово поукишљено*), заснива управо на другом стиху треће главе *Саборне посланице свейоџ ајостіола Јакова*⁶ („Јер сви погрјешујемо много пута. Али ко у ријечи не погрјешује, онај је савршен човјек, може зауздати и све тијело”). Ова посланица утемељује Цоликоферову етику дужности, која подразумева одговорност човека пред Богом за добијени дар говорења. Када би се чувао погрешака у говорењу и исправно расуђивао о вредности говора, људски род био би срећнији и морално би се усавршавао. Вера, дакле, нужно мора бити потврђена речима и делима. Цоликоферов утилитаристички став о језику подударан је Доситејевим моралним погледима, будући да би велика радост за обојицу учитеља била када би „дар слова всегда на добро служио” (Цоликофер 2007: 75), на славу Божју, општу корист и просвећење разума.

„Вера која се отелотворава најпре у речи а затим и у делу, што је у Цоликоферовој интерпретацији једног јединог полустиха *Саборне посланице* крајње наглашено, развијено и контекстуализовано сходно духу времена, у основи је и рационалистичке етике која код већине просветитељских аутора, па и Доситеја Обрадовића, произлази управо из *орџанске везе вере и морала*” (Грбић 2016: 340).

На основу свега изреченог, стичемо уверење да је Доситеј изједначавањем добра и користи разрешио вечни сукоб метафизике и природе, ујединио теологију са науком о моралу, приближио религију разуму религији открићења. Однос веровања и мишљења у Доситејевом књижевном раду, као и однос хришћанства и деизма⁷, Алојз Шмаус јасно је протумачио: основа хришћанске религије остаје неокрњена, али се критикују све касније придодате и историјски условљене црквене церемоније; „Доситеј ствара један компромис ограничавајући се на неколико основних догми хришћанства (о егзистенцији бога и бесмртности душе), а иначе преноси тежиште на захтеве моралне природе, на поље практичног деловања” (Шмаус 2011: 33). Сходно томе, Цоликоферово проповедништво наклоњено рационализму и прагматизму, обележено жељом да се апстрактне идеје афирмишу практичном употребом (в. Валтер 2011: 85–86), сасвим је одговарало Доситејевим намерама и циљевима моралног просветитељства.

5 У Доситејевим делима издвајају се: Такерова теорија о правилном каналисању самољубља које подстиче све наше намере и делања (1), Локова идеја о повезаности тела и ума и важности ослушкивања оних мисли које настају деловањем нашег разума (2), те Шафтсберијева теорија условљености врлине личном увереношћу у честитост и вежбањем „моралног осећања” (в. Јаварек 2011: 93–97).

6 *Саборна посланица свейоџ ајостіола Јакова* била је веома популарна након Реформације због лутеранске полемике на одређене теме ове посланице (в. Грбић 2016: 334–335).

7 У Доситејевом књижевном раду деистичко схватање бога јесте присутно – бог се манифестује у природи, али деистичко негирање религије, утемељене на открићењу, Доситеј није заступао (в. Шмаус 2011: 32–33).

Када је посреди однос оригиналног текста беседе *Слика савршеног човека, који у речи не погреши* и српског превода (*Слово поукиштелно*), Весна Берић Ђукић утврдила је да упркос делимичним изменама „текст превода остаје садржајно веран тексту оригинала” (Берић Ђукић 1991: 15). Међутим, на основу разматрања овог проблема у немачкој науци о књижевности, дошло се до сазнања да у својој детаљнијој анализи „Х. Кајперт налази примјере неадекватног разумевања оригинала, одступања од смисла појединих ријечи или пак проширивања у односу на лексичку подлогу оригинала (превод је отуда обимнији)” (Иванић 2007: 183). *Слово поукиштелно* садржи оно што оригинал нема – посвету романском епископу Леону Ђиуки на румунском језику и предговор „Предраги читатељу” на славеносрпском језику. Оригинална проповед састоји се из првог дела, без поднаслова, и другог, обимнијег дела са поднасловом „Ко ни у једној речи не погреши, тај је савршен човек”; превод истог текста, поред посвете и предговора, садржи три оделите целине са посебним поднасловима („Ко у речи не согрешава, он је савршен човек”, „Ко у речи не согрешава, тај је савршен човек”, „Ко ни у једној речи не погрешава?”) (в. Берић Ђукић 1991: 14–15). Дакле, новозаветни цитат *Саборне посланице светиога апостола Јакова* открива да тема Цоликоферове проповеди обухвата однос мишљења и говорења, природу језика као практичне делатности. Уколико узмемо у обзир да је беседа преведена годину дана након штампања *Писма Хараламију*, није изненађујуће што се Доситеј одлучује да преведе баш текст којим се језик слави као средство моралног савршенства. С друге стране, слутимо да је Доситеју могло бити потребно извесно поткрепљење у западноевропској научној мисли како би оснажио своје теоријске претпоставке о употреби народног језика као књижевног. Превод Цоликоферове проповеди јесте пример усклађивања теорије и практичног деловања, пример моралне телеологије језика, ползе коју језик узрокује. Језик за Доситеја није само средство комуникације већ задобија једну вредност вишег реда – постаје средство просвећивања. Међутим, након што је у *Писму Хараламију* објаснио како се српски народ може просветити – употребом народног језика у науци – чини се да је Обрадовић желео да освести и сврху таквог просвећења – задобијање вечног живота путем љубави, правде, истине, човекољубља и јеванђелске врлине. Семантичком анализом Доситејевог есеја из *Собранија* („О неким различним вештама, и прво о укусу”) и Цоликоферове беседе *Слово поукиштелно*, усмерићемо пажњу превасходно на кључне етичке категорије: добро, истину, срећу, слободу, дужност, достојанство, како бисмо осветлили слична размишљања двојице представника рационалистичке етике, Доситеја Обрадовића и Георга Јоакима Цоликофера.

Доситеј и Цоликофер о моралном укусу

Цоликоферова проповед *Слово поукиштелно* превасходно је тумачена на методолошким поставкама теорије културног трансфера⁸. Указано је да списатељски импулс Доситеја Обрадовића потиче управо из беседничке традиције, још од несачуваних *Буквица* (1765), рефлектујући се и на потоња дела, о чему Драгана Грбић закључује:

8 У раду Драгане Грбић Цоликоферова проповед троструко је интерпретирана: (1) лингвосемантичком методом поређења оригинала и превода; (2) у духу хришћанске реторске традиције; (3) кроз призму архетипског портрета Обрадовића као хомо вијатора (в. Грбић 2016: 327).

„Слово *поучишелно* у једној јединој беседи као конкретном примеру из животне праксе сажима основе свих етичких начела и философских погледа на врлине претходно теоријски описане у *Совјетшима здраваго разума* а у пракси демонстриране примерима описаним у *Живошћу и прикљученијима*. У том смислу *живу реч* у Обрадовићевом опусу треба разумети не само као усмену реч, него и као реч која је заживела у делу – реч потврђену делом као оличење једног од кључних етичких начела о сагласју мишљења, говора и дела” (Грбић 2016: 352).

Међутим, осим наведених релација, чини се да је *Слово поучишелно* у дослуху и са Доситејевим есејем „О неким различним вештма, и прво о укусу”, који је „први естетички чланак у нашој књижевности” (Živković 1957: 54). Како је у досадашњим истраживањима више пажње посвећивано категорији лепог, начинићемо осврт и на категорију добра, те показати да се Доситејев есеј може сагледавати и као етички чланак. Према Драгиши Живковићу, Доситеј је идеју о унутрашњем чулу лепоте „преузео од Хачесона” (Živković 1957: 55), енглеског филозофа морала. Према се не може говорити о непосредном утицају Цоликоферове проповеди на настанак Доситејевог есеја, могуће је претпоставити изванредан допринос Цоликоферове етичке мисли Доситејевој сензуалистичко-рационалистичкој теорији укуса (в. Živković 1957: 55). Особито оправдање за овакву врсту контекстуализације *Слова поучишелног* налазимо у структурним и идејним сличности ових двају поменутих текстова. У Цоликоферовој беседи наглашавају се четири начела савршеног говорења – разумљивост, тачност, истинитост и благодјетелност. На том трагу, у Доситејевом есеју препознајемо, такође, истинитост, ласноразумителност, тачност и добродјетељ. Доситеј два пута у *Собранију* тематизује правила лепог говорења: (1) у оквиру осамнаесте главе („О неколико различним веш[и]тма”), у есеју са поднасловом „Неколико правила за опхожденије и разговор”; (2) у двадесет првој глави („О неким различним вештма, и прво о укусу”), у есеју са поднасловом „О достојинству опхожденија согласно правилам’ добродетели и лепога воспитанија”. Пишући о Доситејевом разматрању читалачког чина, Драгана Вукићевић скренула је пажњу и на пишечево „теоријско промишљање конверзационих вештина” (Вукићевић 2011: 213). Док есеј „Неколико правила за опхожденије и разговор” заиста садржи само неколико кратких упутстава којима би се требало руководити приликом разговора, есеј „О достојинству опхожденија согласно правилам’ добродетели и лепога воспитанија” умногоме наликује моралној проповеди, будући да чин конверзације бива условљен достојанством, поштовањем, врлином и васпитањем. Како есеј „О достојинству опхожденија согласно правилам’ добродетели и лепога воспитанија” заједно са есејем о укусу („О неким различним вештма, и прво о укусу”) чини целину у Доситејевом *Собранију*, још извесније можемо претпоставити утицај Цоликоферове моралне филозофије на Доситејево промишљање естетског укуса и лепог говорења.

Цоликофер своју беседу започиње општом поуком и апстрактним закључцима казујући:

„Како год један човек, који своје дужности пренебрегава, никад ниједну како надрежи не исполњава, на исти начин и један човек неће кадар бити никада право и добро употребљеније говорења свога учинити, ако он у исто време у сви своји остали посли правилам истине и добродјетељи не сљедује, и ако он није тако добар и савршен, колико је у настојашчим опстојателствима човеку бити могуће” (Цоликофер 2007: 77).

Уверавајући читаоце да човек ниједну способност, која му је од Творца дата, не злоупотребљава више него дар говора, Цоликофер предочава да су савршенство и непогрешивост језика условљени високим степеном врлине и моралног васпитања. Будући да проповедник након овог почетног идејног полазишта приступа уобличењу слике или карактера човека који у опхођењу не греша, стиже се утисак да *Слово ђоучишелно* на структуралном плану наликује Доситејевим текстовима, будући да Цоликофер прати конструктивне принципе литературе просветитељства, чија се основна јединица структуре неретко састоји од два члана – поуке и примера, што је Јован Деретић утврдио у Доситејевом опусу (в. Деретић 1989: 133).

Једначећи категорију лепог с категоријом добра, Доситеј естетски укус дефинише као нараван, односно моралан. Упозоравајући да лепо и красни људи могу бити злонаравни, уколико им је језик немирно зло и смртоносни јед, Доситеј попут Цоликофера, уводи примере и закључује да „висок но ласноразумителни разговор услађава нас и придобива срце наше, а надувен и замршен није нам угодан, какогод и каква надувена мртва трупина” (Обрадовић 2008: 115). С друге стране, образлажући идеју разумљивог, природног и добро устројеног говора, те описујући човека који не говори тек да би говорио, чије речи нису празна звука, Цоликофер напомиње: „Он се сваком даје ласно разумети, радо са сваким беседи, но с познатим и обичним речма; води и наставља драговољно свакога најкраћим и најлакшим путем к разумјенију својег разговора” (Цоликофер 2007: 78). Цоликофер верује да једноставни стил говорења, са што мање стилских фигура пренесеног значења, одражава искуство јасног мишљења. Критеријум јасности Доситеј примењује у ширем смислу обухватајући целокупно поље српске књижевности, будући да јасност није нужна само у говору већ и у писању будућих српских списатеља. Оба аутора, дакле, износе свој захтев за јасношћу и разговетношћу на основу којег имплицитно откривамо темељ просветитељског поимања субјективитета: извесност субјективности, непомућену самоприсутност и присебност. Морални филозофи верују у апсолутну слободу израза која успешно савлађује све спољашње или унутрашње препреке, то јест верују у „постојани вкус у распознавању најлепшега и најбољег” (Цоликофер 2007: 80). Рационалистичка етика афирмише несумњиво поверење у субјект, који влада својим мислима, будући да таква самоконтрола мисли исходи из добра, односно знање субјекта условљено је етичким квалитетима и моралном слободом.

Други критеријум моралног укуса – тачност – Цоликофер разумева као употребу речи свагда у истом значењу: „Како имена вешти, тако и исте вешти никад не промењује; одређује и показује свачему пристојни ред и мјесто које му припада” (Цоликофер 2007: 79). Тачност, дакле, зависи од добре намере, расуђивања и благородних мисли, јер савршен човек не замењује добро горим или зло добрим, избегава двосмислене и многозначне речи, не употребљава изразе неопредељеног значења. На сличан начин, верујући да лепота исходи из саме природе, на чијим законима и правилима почива и сâм језик, Доситеј својства доброг писања препознаје „у једнообразију намеренија, у различности и приличности метафора и приуподобљенија, у тачности и у правости речи с мислима, у сложености и согласију изреченија” (Обрадовић 2008: 117). У Цоликоферовом тексту склад мисли са речима протумачен је у теолошком смислу као последица сагласности и сједињења са Богом. Савршен говор једнак је савршеним мислима и делима, а онај који жели говорити савршено, мора говорити предострожно, праведно и разумно. Дакле, у основи Цоликоферове рефлексije

налазимо средњовековни поглед на дар говорења, који је утемељен ауторитетом јеванђелске речи. Премда и Доситеј, попут немачког беседника, казује да зачетак унутрашњег моралног укуса потиче од Творца, приметно је Доситејево кретање ка деизму, ка природним феноменима, који служе као примери очитовања хармоније у језику. Међутим, код обојице аутора преиначење средњовековне перспективе препознајемо као надградњу средњовековне мисли духом рационализације: субјект тежи хришћанском савршенству ради доприноса заједници. Сходно томе, корист појединца, који се самостално духовно усавршава, бива измештена у други план. „Доситејев успјех код савременика добрим дјелом почива на активирању јеванђелске етике у модерном културном и цивилизацијском окружењу” (Иванић 2015: 164). Међутим, веровање у нераздељивост речи и предмета/дела, као што су у Господа реч и дело неодвојиви, јер „Он заповједи и створише се” (*Светло писмо*, Пс. 148, 5), остаје заједнички именитељ двојице истакнутих просветитеља. Означитељ и референт доведени су у најближи однос, будући да је растојање међу њима готово укинута. Језик је, дакле, сагледан као средство и инструмент пуног присуства стварности.

Истину – трећи критеријум непогрешивог говорења – Цоликофер разумева као знак усаглашености не само речи са мислима већ и речи са осећањима и срцем. Када је посредни савршен човек, „ако ли по случају његово говорење није всегда согласно с својственим и внутреним состојанијем вешти о којима он говори, а оно је, ништа мање, с воображењем и чувствованијем које он о онима вештма имаде всегда согласно” (Цоликофер 2007: 81). На том трагу, Доситеј чувствованије или осећање дефинише као „всеопште животному својство” (Обрадовић 2008: 117), као суштинску природу сваког човека, као нужну и неопходну инстанцу, која је основни услов истине и лепоте. Казујући о човеку чији је морални укус до савршенства доведен, Доситеј закључује да такав човек „не може чувствовати задовољство и услажденије своје, разве у оном што је на истини основато, то јест што је природно и у себи лепо, пријатно, благородно и високо” (Обрадовић 2008: 115). Истина, дакле, задобија повлашћени статус подударујући се увек са субјективном намером говорника или списатеља. Морална филозофија потцртава адекватност језичког израза и осећања, идентификацију субјекта са манифестним садржајем, уједињење душевних моћи, заједничко порекло задовољства и спознаје, здруженост естетике, етике и логике.

Казујући о четвртој начели – врлини и незлобивости – односно добру које мора творити, Цоликофер подсећа да савршен човек не употребљава свој језик ради лажи, преваре, клевете или осуђивања, већ пажљиво, не вређајући другог, са богопоштовањем, самилошћу, без славољубља и недостојне шале. Премда је четврти критеријум на неколиким местима приметан у Доситејевом есеју „О неким различним вештма, и прво о укусу”, чини се да целина са поднасловом „О достојинству опхожденија согласно правилам добродјетељи и лепога воспитанија” далекосежније семантички кореспондира са Цоликоферовим текстом и примерима. Док Цоликофер особито истиче важност „смиреномудрија о самом себи” (Цоликофер 2007: 82), Доситеј упозорава да „под именом достојинства у опхожденију и содржанију не разумева се ни најмања мрвица гордости и високоумија” (Обрадовић 2008: 120). Карактер човека који злоупотребава дар шаљења, који постаје буфон или смехотворац, за Доситеја достојан је презира, као и онај који је склон ругању, подсмеху или детињастој љубопитљивости. Цоликофер, такође, назначавача да савршен говор „никада с шаљивим смехом о непоредочествам и заблужденијам” (Цоликофер 2007: 83) не иде, није непристојан

и не саблажњава ближње. Оно што се може сматрати најсроднијом додирном тачком ових двају текстова јесте афирмација људског достојанства. Оно говорење које је чистосрдачно, удаљено од похлепе, ласкања или улагивања, узрокује „краснородно и љупко чувствованије истинога достојинства” (Цоликофер 2007: 82), те је и основни задатак сваког човека „заточено и протерано достојинство из тамности извести” (Цоликофер 2007: 83). Сходно томе, Доситеј запажену улогу додељује поштовању других, јер „јест неко достојинство опхожденија с људима, без којег на најлепши карактер не може све себи принадлежеће високопочитаније имати” (Обрадовић 2008: 119).

Закључак

Морална филозофија Георга Јоакима Цоликофера у спрези је са религиозним доживљајем света. Религија и морал неодвојиви су, будући да немачки проповедник искључиво вреднује религију која је морална, која непосредно води ка напретку човечанства и креће се изван греха и насиља (в. Zollikofer 1807: 251). Таква религија не ослања се ни на какво сујеверје, празне церемоније или теоријска размишљања о Богу. Све добро, које потиче од Бога, према Цоликоферу, води људски род савршенству и срећи (в. Zollikofer 1807: 84). Сходно томе, у Доситејевом есеју „Право реци, па гледај те утеци”, објављеном у *Совјетима* исте године када је штампан и превод Цоликоферове проповеди (1784), излаже се идеја о религијској толеранцији:

„Сваки народ и језик имаде своје оце и учитеље; ови ти почеше толковати евангелије, као да ово без њи'овог толкованија ништа не би ваљало; почеше ти се испочетка дишпутати, пак укоравати и псовати; поделише се, проклеше се, анатели и врагу један другога предадоше, и међу братијом христјани учини се веће смуштеније него при вавилонском торњу: и на место слатке евангелске љубави уведе се велика мрзост и вражда. Пак за учинити да ово раздјеленије и мрзост остану вечне, уведоше различни народи различне обичаје и церемоније; уредише и установише да све правовјерије и благочестије у ови обичаји и церемонијама состоји се. Зато сад пред сујеверним очима ништа не служи, ако ће ко свето евангелије веровати и ако ће добродјетељан бити како исти Сократ; ако он те и те обичаје, церемоније и светковине не држи, он је безбожник! Шта вели сујеверјије? „Тој човек јак њеси од Бога јако суботши не храниш”. Но буди вечна слава и благодареније благому небесному промислу, који чрез филозофију отвара људма очи! Сад се међу просвештеним људма не пита ко је восточне, ко ли је западне цркве, но ко је добродјетељан, поштен и вредан човек. Никога закон његов неће прославити, но сваки с своји добри дели прославља закон свој! „Тако да се просветиши свети ваи пред чловјеци, да виде ваша добра дела”. Ево права вера и закон!” (Обрадовић 2007: 41–42)

Као што је *Слово поуочишелно* за Доситеја превасходно дело моралне филозофије, па тек онда религиозна проповед у библијском духу, тако унутар покрета српског просветитељства етика првенствено утемељује веру, а тек потом теологија. Човек беспрекорног морала постаје заједничка и примарна вредност свих религија.

На основу свега изреченог, стиче се уверење да се *Слово поуочишелно* и двадесет прво поглавље *Собранија* разликују по приповедним и реторичким поступцима, жанровским обележјима и интонацији, Цоликоферовој емоционалности и реторичкој убедљивости, те Доситејевом сабраном и систематичном теоријском разматрању о моралном укусу. Међутим, с друге стране, Доситејева мала естетичко-етичка расправа и Цоликоферово дело, које остаје у границама

беседе, структурално и идејно показују знатну подударност обухватајући јасност, тачност, истинитост и врлину као основна мерила доброг и лепог говорења.

Извори

- Обрадовић 2007: Д. Обрадовић, *Сабрана дела Доситеја Обрадовића у шест књига*, књ. III, *Совјетски здраваго разума; Слово; Еџика*, прир. Душан Иванић, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић”.
- Обрадовић 2008: Д. Обрадовић, *Собраније разних наравноучишелних вештјеј; Мезимац*, прир. Душан Иванић, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић”.
- Светио писмо 1955: *Светио писмо старога и новога завјешта*, прев. Ђура Даничић, Вук Стефановић Караџић, Београд: Британско и инострано библијско друштво.
- Цоликофер 2007: Г. Ј. Цоликофер, *Слово поучишелно гошодина Георџија Јоакима Цоликофера* [с немцеког језика преведено Доситејем Обрадовичем], у: Д. Обрадовић, *Сабрана дела Доситеја Обрадовића у шест књига*, књ. III, *Совјетски здраваго разума; Слово; Еџика*, прир. Душан Иванић, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић”.
- Zollikofer 1807: G. J. Zollikofer, *Sermons on the Dignity of Man: And the Value of the Objects Principally Relating to Human Happiness*, Portsmouth: Thomas & Sturtevant.

Литература

- Берић Ђукић 1991: В. Берић Ђукић, „Доситеј Обрадовић и Georg Joachim Zollikofer”, у: *Научни састјанак слависта у Вукове дане*, 19/2, Београд: Међународни славистички центар на Филолошком факултету, 411–417.
- Валтер 2011: Х. Валтер, „Доситеј и Лајпциг”, у: Д. Иванић (ред.), *Доситеј и Европа*, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић”, 77–89.
- Вукићевић 2011: Д. Вукићевић, „Доситеј о читању”, у: Д. Иванић (ред.), *Доситеј и (српска) школа*, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић”, 211–224.
- Грбић 2016: Д. Грбић, *Дело Доситеја Обрадовића у европском књижевно-културном контексту – културно-историјски одјеци немачке просвећености Хале-Лајпцишког интелектуалног круга на јужнословенским просторима: докторска дисертација / Das Werk von Dositej Obradović im europäischen Literatur- und Kulturkontext: Kulturhistorische Einflüsse der deutschen Aufklärung des "Halle-Leipziger intellektuellen Kreises" in der Südslavia: Dissertation*, Београд: Универзитет у Београду: Филолошки факултет, Halle (Saale): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg: Philologische Fakultät II. Докторска дисертација одбрањена је 18. 7. 2016. године на Филолошком факултету у Београду. [<http://nardus.mpn.gov.rs>]. 10. 7. 2018.
- Грдинић 2013: Н. Грдинић, *О Доситеју Обрадовићу*, Нови Сад: Завод за културу Војводине: Друштво за проучавање XVIII века.
- Деретић 1989: Ј. Деретић, *Поетика просвећивања: књижевност и наука у делу Доситеја Обрадовића*, Београд: Књижевне новине.
- Živković 1957: D. Živković, *Počeci srpske književne kritike*, Beograd: Rad, 1957.
- Иванић 2007: Д. Иванић, „Напомене” (*Слово поучишелно*), у: Д. Обрадовић, *Сабрана дела Доситеја Обрадовића у шест књига*, књ. III, *Совјетски здраваго разума; Слово; Еџика*, прир. Душан Иванић, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић”, 183–185.

- Иванић 2012: Д. Иванић (ред.), *Срби у Лајпциџу*, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић”, Народна библиотека Србије.
- Иванић 2015: Д. Иванић, *Зашто читати Доситеја?; Доситеј Обрадовић и српска култура*, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић”.
- Јаварек 2011: В. Јаварек, „Доситејево интересовање за дела енглеских моралиста XVII и XVIII века”, у: Д. Иванић (ред.), *Доситеј и Европа*, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић”, 91–101.
- Појкерт 2012: Х. Појкерт, „Немачко-српски књижевни утицаји у генерацији Вука Стефановића Караџића”, у: Д. Иванић (ред.), *Срби у Лајпциџу*, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић”, Народна библиотека Србије.
- Шмаус 2011: А. Шмаус, „Дело Доситеја Обрадовића”, у: Д. Иванић (ред.), *Доситеј и Европа*, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић”, 27–54.

THE MORAL PHILOSOPHY OF DOSITEJ OBRADOVIĆ AND GEORG JOACHIM ZOLLIKOFER

Summary

This paper examines the key assumptions of the moral philosophy of Dositej Obradović and Georg Joachim Zollikofer. By applying the cultural-historical and the literary-historical methods, we highlight the circumstances of Obradović's stay in Leipzig, during which the German Enlightenment spirit of the eighteenth century influenced the turn of Serbian literature and culture. Our comparative research illuminates the presence of common principles within Obradović's and Zollikofer's moral philosophies: clarity, accuracy, truthfulness, and virtue. We conclude that Obradović's essay „Of some Different Things, and First of Taste” and Zollikofer's „The Letter” are semantically similar. Zollikofer's ethical thought is significant for Obradović's moral philosophy and sensualistic-rationalistic theory of taste.

Keywords: Dositej Obradović, Georg Joachim Zollikofer, moral philosophy, *Slovo poučitelno*, Protestantism, taste, rules of speech

Ana S. Živković
Anka Ž. Simić

Сања В. ГОЛИЈАНИН ЕЛЕЗ¹
Универзитет у Новом Саду
Педагошки факултет
Катедра за језик и књижевност

ПОЕТИКА АМБИВАЛЕНТНОСТИ КАО ПАРАДИГМА ХЕРМЕНЕУТИЧКЕ ПРОЦЕСУАЛНОСТИ – ДОСИТЕЈЕВ КОД СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ ИЗМЕЂУ ПРОТЕСТАНТСКОГ ФЕНОМЕНА „SPLENDID ISOLATION” И САБОРНОСТИ ВИЗАНТИЈСКОГ КАНОНА

У раду се настоји истражити колико се естетска и идеолошко-етичка парадигма новије српске књижевности актуализује у оквиру рефлекса реформских стремљења Доситеја Обрадовића – како на антропоцентричном усмерењу културе, тако и на обухватности критичког дискурса у токовима српског модернизма и постмодернизма као (по)етичког илуминирања идентитета савремености у „словесној, разумној и слободној љубави ка истини” (Доситеј Обрадовић), а онда и равнотежи између источног и западног „вјерују”. Херменеутички динамизам матрице идентитета духовности Доситејевог – „доситејског” пута (просвећености и саборности) истражује се на ширем жанровском корпусу – од аутобиографског дискурса непосредне реминисцентности књижевне речи Милутина Миланковића преко модернистичких исходишта антрополошког, етичког и поетичког трагања за коренима духовности у песништву и књижевној мисли Миодрага Павловића до творачке актуализације културне историје у епифанији савременог историјског и културног тренутка хуманистичким активизмом текстуалног идентитета, али и амбивалентним читавањима негативне утопије.

Кључне речи: духовност српске књижевности, просвећеност, индивидуализам, саборност, поезика, херменеутика, етика и политика књижевности, идентитет, дијалогичност

1. РОДНОСТ И ИДЕНТИТЕТ СРПСКЕ ДУХОВНОСТИ – ПРИЛОГ ТИПОЛОГИЈИ КЊИЖЕВНЕ ИСТОРИОГРАФИЈЕ

*Ја ћу њисајти за ум, за срце и за нарави чловеческе,
 за браћу Србље, којега су ђод они закона и вере.*

Д. Обрадовић: *Писмо Хараламџију*

У времену виртуелне синхронијске перспективе и идеолошке мимикрије, актуализовање идентитета и духовности постаје она естетичко-егзистенцијална категорија која особеним фатумским позивом одређује онтолошку самобитност трагања за лепотом и „драгоценим” смислом у корпусу етичко-епистемолошке историјске заснованости. С друге стране, од епистемологизма новог века као реификације (постваривања) свесног и сувереног сопства (где је гносеолошка свест или свест науке једина и јединствена свест, тачније једна, па све са чим та свест има додира мора бити одређено њом самом, а свако дефинисање објекта мора бити дефиниција свести: свака одређеност мора бити његова активна одређеност њом самом) – налазимо се пред великим изазовима, *одсуства другога*

1 snjelez@gmail.com

као епистемолошке и онтолошке одговорности. Модернизација српске књижевности, сагледана у оквиру примене и динамичне измене поетичких и херменеутичких гледишта, поставља корпус књижевних остварења у формативни и значењски контекст не само европске и светске књижевности и културе већ и функционализује аспекте развојности српске књижевности у интеракцији са најширим димензијама имаголошке, епистемолошке, антрополошке и онтолошке заснованости људског (на)претка. Тријадност српске књижевности (стара, усмена и нова) систематизује се на основу вековног промишљања идеолошке, историјске, идентитетске и културолошке платформе пре свега њене националне арбитраности, потом духовне и цивилизацијске одређености.

У свим тим менама историјског конституисања место Доситеја Обрадовића је вишеструко одређено јер лиминалност филозофског, педагошког и књижевног идентитета се сусиче са основама родности и амбивалентности континуитета, процесуалне форме и духовности српске књижевности у онтолошкој самобитности. У исто време, шири контекст Доситејевог кода подстиче и динамизира сржна антрополошка гледишта на проблем индивидуализма, хуманизма и саборности епистемолошке задатости идентитета српске духовности у динамичком хијазму различитих парадигми – источника и траженог следства. На прелазу миленијума, Доситеј Обрадовић се и даље живо актуализује као неуморни путник и *знањетражишљ*, „као да симболише отварање нашег човека према свему ономе што је стварало модерну Европу, Европу просветности и толеранције, наравноучитељне философије и разума” (Стипчевић 1996: 184). Илуминацијска исходишта нововековне идеје хуманистичког одређења света, актуализована идејом просвећености, деизма, емпиризма, али и сензуалности и сентиментализма, патоса, реторичког заноса и критичког мишљења и доктрине сумње, Лајбницевог „теодицеје” и Локове емпиристичко-сензуалистичке доктрине, детерминизма и русоовског култа природе предромантичара – свакако су својеврсна одредница генеалогичке новије српске књижевности, претече онтолошких и идентитетских премиса „очију ума”, које сагледавају свет у новој перспективи просветитељских идеја још од каснобарокних писаца, историчара и знаменитих друштвених делатника (Захарије Орфелин, Јован Рајић, Симеон Пишчевић).² У контексту таквих промишљања корпус српске књижевности се идејно, морфолошки и уметнички (поетском духовношћу) обликовао у особеној дихотомији просветитељске, грађанске и генеричке, предајне/усмене, националне (законом/вером, језиком и обичајима) одређене лиминалности. Један од оних теоретичара који синтетизују и сублимно презентују управо амбивалентни оквир развоја српске духовности између онтолошких премиса идентитетског проницања, обнављања и самопорицања, Драгиша Живковић, сегментима односа Доситеј–Вук сублимно преплиће два откоса наше егзистенцијалне, духовне и онтолошке реалности на међи векова:

„Говорећи о нештампаној Вуковој рецензији на Соларићево издање Доситејева ‘Мезимца’ (1820), у којој је Вук са нескривеном зловољом писао о Доситеју и његову раду у Београду, а помињући уз то и Његошево негативно мишљење о штампању целокупних Доситејевих дела у Београду 1833–1836, Скерлић, са својственом му

2 Тај дух и идејност претече могу се сагледати од Орфелиновог *Славено-српског магазина* (1768) до његове *Представке* Марији Терезији (око 1778. године) као документа идејног раног манифеста просветитељства у српском друштву, са исказаним „деизмом” и „лутеранским ставом о српском свештенству у црквеној олигархији”, „калуђерском сиромаштву”, самовољи, лутању, неуредном калуђерском животу, бројним празновањима и чудним обичајима сахрањивања по црквеним портама као непросвећеним обичајима српског народа (Павић 1991: 32).

плаховитошћу и одсечношћу, карактерише те ставове Вукове и Његошеве као 'нападе који нимало не чине част нападачима, а не одузимају ништа нападнутоме'" (Живковић 1995: 109).

У жељи да на премисама сазнања да су уметничке целине и велики (књижевни) системи као велики градови, сложени амбијенти и подручја интересовања, „књижевни зналац, онакав какав јесте, кога киње и подвајају супарнички захтеви његове дијалектике, не може тек тако да превиди односе надређености подређености, што их може открити између градова од камена и градова од духа” (Гиљен 1982: 20). Аналитичка експликација указује да су „Срби до сада неколико пута успостављали систем своје књижевности. Двапут је то учињено изразитије и потпуније. Први пут је то било око средине 19. века, а други пут је то било почетком 20. века. У стварању првог система српске књижевности битну улогу су одиграла два човека: В. Караџић и П. Ј. Шафарик” (Милосављевић 1999: 10). Језик је интеграционо језгро тог корпуса за П. Ј. Шафарика (вера је од секундарног значаја). У сасвим сличном или истоветном духу мислили су и други слависти његовог времена. Тако и Стојан Новаковић, који се није бавио теоријом књижевности и естетиком, ипак је у више махова изрицао ставове који су књижевнотеоријског карактера именујући одређене периоде у развоју новије српске књижевности особеном дескрипцијом („Приправа и буђење”, „Народни језик задобија своја права у књижевности”, „Нови правац у књижевној поезији – уметна поезија у народном духу”) у обједињеном виду филолошког приступа и сублимне истраживачке парадигме савременика и претходника (П. Ј. Шафарика, А. Пипина, Ј. Ристића, В. Јагића) и у утилитарној вери „да ће нам управо књижевност отворити врата да уједињени покажемо лице своје спрам светлости слободе и науке и место старе трошне средњовековне царевине, за којом и не треба у будућности да жудимо, створиће на свест и снагу за нову целокупну Србију” (Новаковић 1869, према Милосављевић 1999: 105). Историјски и друштвени осврт показују да се такви ставови не јављају спорадично у Новаковићевим текстовима: они се налазе у темељу његовог односа према литератури, а најтемељније су изражени у његовој обимној студији о Доситеју Обрадовићу, коју је Новаковић написао поводом стогодишњице Доситејеве смрти (1911). Та шира, полазна и утилитарна одрешеност, ма колико је увек била и изазов нормативности и канонизацији основних премиса бића и нација, јавља се и у илуминативним освртима на крају 20. века (Стипчевић). Осим усклађивања хода са европском културом и континуитетом античке духовности и особене илуминације византијског канона, враћање нашег бивства на европску духовну мапу након ишчезнућа од Косовског боја до османске цезуре, остварености јединства „аустројских Срба са устаничком Србијом”, Доситеј на делу указује на начин потирања дијаспоре, којој је зачетак у старокосовским временима: „Тако се у имену Доситеја, и свега онога што смислено иза њега стоји, затвара дуго време када у српском кругу није могло бити политичке историје. А има ли бољег лекара од Доситеја за лечење од болести које су нам подаривали идеолошки видари?” (Стипчевић 1996: 184).

Просветитељска парадигма „новијег времена” обнавља се на другачијим основама и са другим узорима у односу на рецептивни тип едукативне књижевности црквенословенског круга, чији су основ градили преводи, адаптације и компилације дела с грчког језика, а тек потом и у много мањем обиму изворно створена дела. Нова ерудитна интенционалност се природно, првим словесним додирима са писменошћу, генерише из ћирилометодијске парадигме, светосавског илуминативног учења византијског канона, али их стваралачки сублимира

Доситејевим животним путоказима српског језичког (и националног) простора Балкана, да би даље ходочастила траговима духовности средње и западне Европе, Мале Азије, Русије актуализујући тако рељеф и пут „индивидуационог процеса” (Јеротић 2007) хуманистичког вида просвећености – сопства и јединства. У том смислу, Вукова појава значи и довршење централне просветитељске парадигме српске књижевности али и битно одступање од ње у оном семантизму да је „Доситеј упознао српски народ са Европом а Вук Европу са српским народом” деликатним процесуалним надилажењем рецептивног и афирмацијом аутохтоног модела (Деретић 1997: 370). Динамички импулс изласку из посвећеног круга самодовољне властитости повезан је са обновом традиционалне, првобитне форме наших комуникација са страним светом – остварених у овом периоду управо видом културних путовања неколико изузетних прегалаца. Стога се и мапа Доситејевог путовања с краја 18. века исказује као потка нових сазнања на прагу двадесетог века, где је учити од Европе добило исто оно значење и улогу какву је у раздобљу романтизма и реализма имао Вуков захтев учити од народа. Динамичко преплитање Вуковог и Доситејевог модела, ма колико било искључиво у полемикама одређених историчара тог времена, више је плодотворна синтеза, сублимност и дијалектичко јединство у сагледавању шире иницијацијске мапе духовности и процесуалне форме српске књижевности. О тој преоријентацији говори појачано интересовање за Доситеја до којег долази крајем 19. и почетком 20. века, а то интересовање је кулминирало у великој свенародној прослави стогодишњице смрти утемељивача нове књижевности 1911. године, објавом његових сабраних дела (*Дела Доситеја Обрадовића*) са Скерлићевим уводним делом (*Животи Доситеја Обрадовића*) и предговором уредника овог свечаног, брижљиво урађеног петог, јубиларног издања (уредници: Јован Скерлић, Милутин К. Драгутиновић, Милош Ивковић) и са напоменом да су уредници често морали мењати (транскрибовати) сугласничке групе, уводити логичку а не граматичку интерпункцију, мењати параграфе и алинеје оригиналног текста, и „да је то увек учињено у намери да писац буде што разумљивији” (Скерлић 1911: XXIII).

Творац прегледа и студија *Српске књижевности у XVIII веку* (1909) и *Историје новије српске књижевности* (1914), Јован Скерлић, као особен *доситејевац*, писао је да његовом добу „Обрадовић изгледа ближи, модернији и живљи од Вука Караџића, садашњост и стварност дају му за право” (Скерлић 1909: 425–426; 1964: 109). Милан Кашанин запажа да Богдан Поповић ни на кога толико не личи колико на Доситеја Обрадовића – његово *Писмо Хараламију* се доводи у значењску паралелу са Поповићевим програмском студијом *О васпитању укуса*. На тако постављеним друштвеним, историјским и културолошким премисама, самоуки Доситеј је учитељ мишљења и морала, Светозар Марковић социјални и политички пропагатор, а Богдан Поповић васпитач укуса као својеврсне „естетичке педагогије”. Изашавши поново на међународну сцену, наша књижевност још није била прави учесник у књижевним збивањима која су се одиграла на њој, па је и нова етапа у развоју наше модерне књижевности била у знаку превладавања те ситуације. Зато ће се органичка аутохтоност и европски дијалогизам књижевне, пре свега песничке револуције 20-их година 20. столећа у многим историјским периодизацијама упоредити са епохом Вукове културне револуције, на сличан начин као што се раздобље уочи Првог светског рата, по интерференцију и следству за француском и широм европском новом лириком упоређује са *Доситејевим добом*. Две епохе сличне су по стваралачком замаху, по великим писцима које су дале и коначно по међународној афирмацији тих писаца. По

дометима и по далекосежним утицајима на каснији развој, вредноване су као две највеће епохе у новијој српској књижевности, а заједно с добом Светог Саве чине три највећа раздобља у историји српске књижевности у целини. Ова запажања (Деретић 1997: 373) полазе од неколико значајних чињеница које се могу методолошки и типолошки свест на појмове *рецептивности* и *аутохтонности*: рецептивности модерничког импулса парнасo-симболистичке поетике почетком 20. века (предратне књижевности) и аутохтонности непосредног суделовања у европским токовима међуратне авангарде, која ће своју илуминативну учитаност остварити у следству и опредељењима послератне поезије као „крика који треба поновити” (М. Павловић) у модернизму великих песничких система Васка Попе и Миодрага Павловића педесетих година 20. века и даљим стремљењима постмодерног романа као парадигме еклектизма, аутохтонности и стваралачког дијалога са темељним тенденцијама савременог космополитизма.

Сагледавање савремености непосредних педагошких исходишта и рефлекса Доситејевог духовног погледа на морално усавршавање човека, просветитељева улога у васпитавању и просвећивању (усавршавању) људи повезује се са његовом личношћу, педагошким програмом и књижевним врлинама и у новијим методичким систематизацијама. Истиче се Доситејева способност да на комику из живота реагује смехом, па је васпитање савременика отварао за хумор, шалу и здрав, забаван смех: подстичући на добро расположење и користећи афективно и катарзичко деловање смеха, у исто време је припремао читаоца и за поуке које ће усвајати. Доситеј је у хумору и смеху нашао мотивациони и дидактички (сазнајни и васпитни) потенцијал, који је у свом педагошком деловању користио у виду поуке кроз смех у расуђивању и исходном човекољубљу (Бајић 2016: 36–47):

„Нека свак расуди, ко буде читати ове врсте, каква чувствованија благодарности и припознаства к богу и родитељем могу се усејати и укоренити у једно младо срце чрез сами једнодневни разговор једнога чистосрдечнога човенољубивога и разумнога учитеља. Ово је највеће благодарјеније које се може учинити јуности; на овим благородним чувствованијам основавају се и називавају све друге богоугодне добродјетели. Млад човек, благодаран богу и родитељем, ласно ће и радосно примити на њиву срца свога семена најкраснији[x] и најблагороднији[x] добродетели. [...] Дати му да позна да то Бог [x]оће и за наше исто благополучије то од нас изискује, јербо само на ови начин можемо с другим људма и сами са собом у миру, у љубави и у задовољности пребивати и живот наш тихо и слатко проводити” (Обрадовић 1911: 33).

1.1. *Поетичка амбивалентности* чувствителног срца и здравог разума у *органичком јединству Доситејево књижевне илуминације – парадигме и следства*

„Душа безь довольно понатия и разумњія вещи наоди се у детинскомь состоянїю. А колико више разумева и зна, толико се већма приближава къ природномь своемь совершенству.”

Етика или филозофїя наравоучителна, у Венецији, 1803

(Обрадович 1803: 139)

Стилском илуминацијом, особеном креолизацијом наративне и есејистичке потке са поетском згуснутошћу духовних образаца (мисао–патос–етос) развијених морфолошких премиса експликације, полемике и патетике у сентенцијама, карактеризацијама, хуморним наратијама и дескрипцијама, Доситеј Обрадовић

исказује модерну онтолошку запитаност над идентитетом хуманизма у огледу децентрираног субјекта у окриљу његовог промишљања да свим људским поступцима управља један нагон – љубав према себи, из које се рађа и зло и добро, порок и врлина.³ Овде указујемо да је у Доситејевог промишљању љубав према себи покретач човекових поступака дубоке социјативности, где је љубав средиште и највећа вредност, из које се рађа доброта, благодот и милост, које су усађене у душу човекову и које доносе срећу и радост како ономе који чини добро, који доприноси савршенству другога, тако и ономе коме се чини добро, јер „самом је времену бог дао да све открије и истину да покаже (Обрадовић 2005: 89):

„Могу слободно рећи ово (које знам да ће ми свако чувствително и благородно срце посведочити и потврдити) да неисказано благополучије и чувствитељније усађеније живота мојега у овоме се састојало: ко ми се је год показивао да ме радо има, ја већ нимало не сумњајући да он мене савршено не љуби, умирао сам за њим и чини ми се да живот мој престао би ми пријатан и сладан бити кад би[x] ја икада могао престати оне који су ме радо имали љубити. Нити би[x] ја две крајцаре за мој живот дао кад не би[x] више имао о ком мислећи радовати се и усађавати” (Обрадовић 1911: 70–71; Обрадовић 2005: 166).

Пратећи ову ширу, онтолошку идејну заснованост, можемо уочити да адорација љубави и доброте представља једну од доминантних тематских окосница *Живоша и прикљученија*, Доситејевог централног дела у којем је изнео своја „достојодолжна чувствованија к оним блаженим великодушним и божјим на лицу земному људ’ма” (Обрадовић 2005: 204). Тако се оквир Доситејевог наратива развија на основама односа према човеку и поступка у приказивању ликовва по основи: популаризација–дијалогизација–проповедање–фабуларизација–карактеризација–идеализација. Стилска разноликост *Живоша и прикљученија* (Лајпциг, 1783) сажима у органичној и протеејској форми узусе филозофског (дијалогско–есејистичког), реалистичко–хумористичког и емоционалног пишчевог става у особеној равнотежи диспаратних стилских појава осим полемике, патетике и експликације, односно илуминира нарацијом, карактеризацијом и дескрипцијом у духу сентименталистичке и рационалистичко–просветитељске традиције, пратећи синусоиду критике, полемике и идеализације дуализмом поука–пример као реторичко–дидактичким узусом и основном структурном задатошћу дела. Преласком наратива у есејистичке форме, у аутобиографском роману блиског, исповедног тона одрастања, путописне пустволовине (*прикљученија*), жудње за сазнањем и трагања за идентитетским путевима космополитизма и транснационалне димензије културе – у делу *Живош и прикљученија* остварује се деликатна равнотежа естетског, епистемолошког, есхатолошког, онтолошког и етичког у „сасвим природној стопљености филозофске уопштенисти и песничке конкретности” (Христић 1968: 187), у непосредном апострофирању значајних тема путем дијалогичности речи епистоларне форме осликавањем карактера и сичејне ситуације у хумористичној и поетској (лирско–патетичној) стилској формулацији инспиративне жанровске обједињености у бољим и најбољим ентитетским одредницама дела, иако експлицитне формулације, есејистичка и дијалогска расправљања често потискују у други план пишчеву приватну

3 Деретић наглашава да се овај путоказ може пратити на следећи начин: порок је слепо подавање нагону, а врлина разумско усмеравање самољубља, избор правих а не привремених циљева, наглашавајући да Доситеј разликује „предуговетелне” (припремне) и „дејствителне” (делатне) врлине (Деретић 1974: 123).

историју и доживљаје, што је и поетички узус аутобиографије. Између црквенословенског идентитетског наслеђа и обриса нове културолошке гносеологије, антропоцентричног, генеричко хуманистичког одређења, кроз три стваралачке фазе (далматинску, језефинистичку и постјозефинистичку), посвећености просвећеном одређењу бића и бивствовања исцртава се динамична мапа писца-новатора, генеалогског и морфолошког одређења у европској филозофској традицији од антике до просветитељства на међи старе и нове књижевности у националном корпусу сентиментализма и нове књижевности која почиње рационализмом – између „чувствителног срца“ и „просвећеног разума“: „Оно пакъ што чловѣчески умъ къ совершенству води тоє знањ, наука и добородѣтель. [...] Међу чловѣческими страстима любовь знаня э најпречестія.” (Обрадович 1803: 40).

Стога, како закључује Јован Деретић, Доситејево главно дело *Живот и прикљученија* заузима средишњи положај у Доситејевом опусу „не само зато што је од шест његових великих дела једино у потпуности оригинално него и зато што је у њему садржано у зачетку или недовољно развијеном облику све што у неразвијеном облику постоји у Доситејевом књижевном опусу као целини” (Деретић 1974: 225). И као што је дело једног писца сврставано наизменично у два, међусобно дихотомна правца (сентиментализам и рационализам), тако је и његов стваралачки опус добио део ове дихотомије као одређење његовог филозофског (рационализам и просветитељство) и књижевног (сентиментализам) рада у синкретичком јединству европске просвећености,⁴ у настојању да филозофску мисао приближе човеку и његовом практичном животу у једном особеном више литерарном него научном стилу просветитељске филозофије рационалисте-просветитеља. С друге стране, у оквиру емоционално-поетске стилске тенденције (посебно друге фазе Доситејевог стварања) говоримо о присутним тоновима и тенденцијама сентиментализма (адорација, *чувствително срце*, идеализација једноставних људи, идиличност живота у природи, пејзаж, стишана елегичност) у особеним фрагментима поетске прозе (први део *Живота и прикљученија*) и иманентним преплитањима (сентименталистичког, авантуристичког, пустоловног, анегдотског) са другим тоновима и стилским тенденцијама дискурсне полифоније. Доситејево дело стоји на прелазу у световну, хуманистичку књижевност у тренутку када „особеност наше књижевности 18. века није у тој поступности којом је извршен прелаз између средњовековног и модерног, између византијског и европског, него у напоредном постојању обе основне тенденције, и традиционалистичке и модерне, на свим етапама њеног развоја” (Деретић 1974: 251). Тај дуализам се открива и осећа и као дуализам дикције, исказан не само на дискурсном (између српскословенског, црквенословенског и народног језика) него и на свим другим пољима (лично искуство–лектира на плану искуства, наука–литература, поука–пример, домаћи проблеми–европска мисао, патетика–хумор, проповедање–дијалогизација, експликација–сентенција, есејистичке форме–наративне форме, здрави разум–чувствително срце, рационализам–сентиментализам. Свака битна компонента Доситејевог дела има своју супротност (Деретић 1974: 254): противречност је настајала из индивидуалног проницања агоналности плодотворне сумње да је образовање делотворно и могуће

4 Утицај филозофско-литерарног правца енглеских моралиста (Шафтсбери, Хачесон, Смит), немачки филозофи из Лајбниц-Волфове школе (Доситејев професор Еберхарт) и француски просветитељи и писци (Волтер, Монтескје, Дидро).

и непатворене, непревладане жеље, хтења и тежње да се оно оствари у ширем народном, националном и општем цивилизацијском контексту, изузимајући она исходишта комплексности која су онемогућавала кодирање духовног елитизма изнад откоса педагошког канона.⁵ Амбивалентност Доситејевог пута није само саздана на окосницама суочавања полифоније стилског, поетичког, морфолошког, антрополошког и националног већ и у једном крајње стваралачком, духовно надахнутом отклону од догматског читавања онтолошких разводница хришћанског наслеђа, подстицаја и путоказа свог првог монашког пута и *доситејског* знака, крилаћења тог сазнања у новим европоцентричним круговима, „камена који је још 1769. године бачен у море” (Павић 1991: 9) – илуминацијом протестантских кодова у окриље слободоумности просветитељског саборног видеда српског грађанства под Аустријом, тежњом „да из вере отворено истиче напредну њену рационалну и моралну страну и најстарију јеванђелску науку противно калуђерским ситничарским тежњама да од вере начине средство кривољубивог експлоатисања” (Новаковић 1911: 17) – од Хиландара (1765–1766) и Смирне до универзитета у Лајпцигу и Халеу и евангеличких лицеја Средње Европе, Венеције, Трста, Беча, Париза, Лондона, Риге, „Беле Русије”. Суштина идеје о немогућности слободе без просвете, о срећи и слободи заснованој на миру сазнања, самопоуздања и онтолошке самобитности појединца и народа, изван „три најпоглавитије страсти које људе растрзавају, и у погибељ вуку и одвлаче” (*богајисїво, чесїи и сладосїрасїија*) – сликовито се исказује и у овим етичким путоказима душе и расуђивања изван „сваког воображенија и његовом содејствију к злостанију ума” у исходиштима његове *Еїиике* или *Философије наравоучїиелне* (Венеција, 1803):

„Совршенство ума и словесности јесте оно за које ми ваља највеће наше старање да полагамо, будући ово једино и само по којему ми сва друга животна створења на земљи нашеј превосходимо. Сва проча животна остаје таква какова су била од почетка света; сам чловјечејски ум расти, распрострањава се, и кад се пристојно воздјелава и упражњава, у свакојаким знањем напредује. Оно, пак, што чловјечејски ум к совршенству води, то је знање, наука и добродјетел. [...] Цели народ једнога рода и језика подобан је једином телу: ако у њему нејма науке, то је тело бесловесни’ очију, рађа се, живи и умире у слепоти ума, како год и његови дедови и прадедови, како год и његови дедови и прадедови” (Обрадовић 2011: 380).

Генеалогија српског просветитељског духа, саздана на „изласку човека из његове самоокривљујуће пунолетности”, почива на самосталности (аутономији) човека и разуму као генеричком својству у ослобођеној хуманој енергији на бесконачном путу усавршавања и напретка, где се из разумне и просвештене љубави према себи, рађа и постаје опште нахођење ка добру, како Доситеј и закључује у *Совјешїима здравог разума* (Лајпциг, 1784):

„Љубов славе, имјенија и разумног богодозвољеног наслажденија, кад су с добродјетейу соједињене, ништа друго нису него добродјетели, приузрокујући разумно задовољство словесног чловека у красонаравију и совршенству тела и душе његове, у всегдашњем благополучију и с Богом соједињенију” (Обрадовић 1911: 131).

5 Савремена истраживачка гледишта актуализују и тезу да „управо тај недостатак свести о елитном представља основну мањкавост Доситејевог (као и нешто касније, Вуковог) програма: популистички схваћена доситејевско-вуковска линија српске културе родила је отпор према свему комплекснијем, према свему што испада из пруског калума ‘простонародног’ здраворазумља: најпре се то исказало кроз радикалан и штетан књижевно-језички дисконтинуитет (на шта је Вук Караџић ставио тачку), а потом и кроз одсуство свести о ширем културном и цивилизацијском континуитету и контексту” (Дамјанов 2011: 151).

Морфолошка хетерогеност великог опуса и реторичка еруптивност у стваралачком и сазнајном колоплету, граде Доситејевој духовној задужбини као израз полицентричног бивања реформатора, иноватора, претече и творачког следства европског импулса грађанске свести, али и предводника духовног обликовања језиком као основним идентитетским кодом обједињеног српског народа, чијем устанничком и ослободилачком виделу Доситеј завештава свој за животног пута досегнути онтолошки, гносеолошки и самосазнајном хрисувољом светлости љубави и жртве испуњен овоземаљски, европски и српски битак (код). Поетичка исходишта Доситејевог реторичког наступа темеље се на узусима оних тенденција које су, трагом различитих, народу блиских „питких” образаца актуализовале једну у основи наративно-есејистичку форму као наслеђе античке (*ајџицистички* стил), средњовековне (византијска патристика Григорија Богослова и Јована Златоустог) и нововековне топике и реторике у функцији педагошко-моралне едукације, с једне стране као реторичких конвенција, а са друге стране пулсира динамика његове психофизичке природе, жудње и хтења једног „верујућег” погледа на устројство света и на природу човекову у снажној посвећености усавршавању и унапређивању свега лепог и доброг у свету (датог од Бога) путем унутрашње сагласности са самим собом и са другима надилазећи зло у „незнанству и неразумију” и „слабоћи ума” градацијским низом, особеним крешендом синонимних речи, честим екскламацијама и упитним апострофизацијама, кроз присно епистоларно обраћање и благонаклон однос према читаоцу – од програмског *Писма Хараламјију* до завршних мисли и порука његове *Еџике* и *Мезимца*,⁶ засвођеним духовним кругом претече и следства (од Јеротеја Дендрина у Смирни до либералних протестантских и просветитељских смерница просвећеног апсолутизма Јосифа II и Петра Великог) у великој мисији како поучити свој народ у „словесној, разумној и сводобној љубави ка истини” у оквиру овековне канонизације и деканонизације тог пута пред новим типом вредности:

„Божествена добродјетели! Ти си за свакога: за малог како и за великога. Сама намрштеност изискује од човека нешто одвећ мучно, а права је доброта блага и лахка, зашто у њојзи на’оди човек своје благополучије и сладост. Доброжелатељем и Бог споспјешествује на добро!” (Обрадовић 1911: 409)

2. ХЕРМЕНЕУТИЧКИ РЕФЛЕКСИ ДОСИТЕЈЕВОГ КЊИЖЕВНОГ НАСЛЕЂА У СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ – БУДУЋНОСТ ПРОШЛОСТИ

2.1. Поетска хармонија научне мисли Милутинова Миланковића – *џранскулџурни иденџиџиџи времена и духовности* у ауџиобиографском *џалимџесџи џрокњижја*

Казујући и самеравајући свој живот као формативно одређену аутобиографску наративну матрицу, Милутин Миланковић се (као и Августин 400 године н.е. у првој аутобиографији *Исџовести*, где приказује не своју јединственост, већ кроз своје искуство предочава типичну шему греха, покајања и искупљења

⁶ Дело је постхумно објављено 1818. године заслугом и захвалношћу Павла Соларића, Доситејевог следбеника и сарадника.

у лику хришћанског преобраћеника) присећа оних кључних тренутака, преломних догађаја и искушења који се уклапају у причу о научном идеализму, илуминацији, слободи и друштвеном напретку – даровитости, посвећености и изузетности родног и космополитског.

У хуманистичкој основи хелиоцентризма, Милутин Миланковић актуализује једну дубоко просвећену, антропоцентричну слику света реминисцентном искром мисли и дела Доситеја Обрадовића:

„Овим списом желим, пре свега, да подмирим своје дугове. У своме животу налазио сам на изванредно племените и благодетелне људе, који ме својом добротом задужише, а ја пропустих или не доспех да им се равном мером одужим. Зато желим да, као оно Доситеј Обрадовић, својим делом 'предам вечном духовник сусрета, књижевно име на мојих најљубимејших пријатеља и благодјетеља'” (Миланковић 2005: 6).

Следећи Доситејев код, једино је појединац који је прихватио одређена знања могао да буде носилац патриотског односа према свом народу. Таква однос према патриотизму⁷, по Обрадовићу није био могућ „докъ се годъ у цъли народъ не увече чрезъ воспитаніе наставленіе и правлѣніе разумна любовьъ чести” (Обрадовичъ 1807: 127). И управо у светлу нових духовник сусрета, књижевно дело дело великана науче мисли Милутина Миланковића и Михајла Пупина и на поетичком, стилском и идејном плану показује семантичку (херменеутичку) отвореност, опалесцентност различитих дискурских, жанровских и фикционалних обухвата. Због особеног синкретизма сазнајно-имагинативних премиса предметне збиље, примарних и секундарних светова, њиховог суптилног преплитања, прожимања, настајања у нестајању, палимпсестног наслојавања фикционалности, литерарног конструкта који заправо гради *џун говор* стварности (Лакан), приповедачка свест у Миланковићевом књижевном делу антиципира ону врсту полицентричних померања хетерокосмике која се минуциозно развија – од научности фантастичних светова, преко наративно-есејистичке синтетске рефлексије, поетских слика као слика из живота, усхита и задивљеног научног интеграла Питагоре, Демокрита, Платона и Аристотела; Фарадеја, Њутна и Дарвина – до самереног света *јасџива* и аутобиографског дискурса самоспознаје језика који говори нама – или до наратива који се тако исказује не само као дискурсни жанр већ и когнитивни стил, што само актуализује непосредну конкретност и универзалност књижевног опуса велике имагинативне и идејне синтезе, особеног симболичког хронотопа и лиризма, у којем је илуминирана центрипетална матрица епифаније (непрестаног открочења) као залог хуманистичког идентитета. Отуда се са ставовима јединства идејног оквира назире и динамичке смернице животописа, сржно актуализованог вредносним поставкама духа испуњеног самим собом – бивање у јаству и јединству (*бивајући собом мноштво* као потка идентитета), подвижништву, истрајности, усмерености у бдењу, пожртвованости, жртви и искупљењу, саборности, хармонији и целости, са свешћу о властитом почетку, традицији и имену у неизвесности и трајању укотвљеног духа модернизације, стваралачке и жртвене изузетности као залога завичајној родности, национу и човечанству. Ишчитавамо и прозиремо да ова дела, иако настала увек када је Миланковићевом научном прегалаштву била важна делотворност непосредне, (ауто)биографске, сликовите, јавне речи, оживотвореног рељефа предметне стварности, у визионарском, научном и општем

⁷ „Перва э дужностьъ свакогъ гражданина к отечеству сохранятьи законе установлѣне” (Обрадович 1803: 133).

просветитељском раду, прожимањем претече и следства као потоњих читача првог смисла – одишу с једне стране егзактношћу и прецизношћу у навођењу чињеничних појединости, појмовних и научних експертиза, у дефинисању основних аксиома постојања, прецизним историјским и просторним (географским) контекстуализовањем, непогрешивим сублимирањем како друштвеног и културног миљеа издвојених догађаја тако укупношћу којима се преплићу гледишта савремене астрономије, небеске механике, примењене математике, климатологије – али, истовремено, и блиским, личним тоном казивања, срдачношћу и непосредношћу људске и „страсне мере”, тако ретке код писаца ерудитне задатости, сублимним проницањем детаља и хумористичког, анегдотског приказа. Књижевник Миланковић увек говори из непосредне близине, уводећи и себе и читаоца у своје казивање онда кад је мисао о стварности битка прочишћена и савладана у језику – „не може се говорити простије и срдачније”, цитатно бисмо се осврнули на запажање Милана Кашанина за Савино писмо игуману Спиридону, настало током његовог другог боравка у Палестини, трагом Спаситеља на Христовом гробу, у јесен 1233. године (Кашанин 1990).

Ту равнотежу у подвижништву медитативности и прегнућа, визионарства и дубоке заглданости у густо палимпсест цивилизацијског кода и историје научне мисли, Миланковић актуализује у особеном синкретизму фикционалних светова, наративних стратегија и дискурсног динамичног наслојавања примарне духовне усправљености и снаге у нашем укупном живљењу и делању, јуче и данас, као његову константу и конституанту. Од истраживачких подстицаја жанровског профилирања епистоларности фикцијских светова научно-популарне прозе у књизи *Кроз васиону и векове* (од обједињених текстова у Летопису Магице српске 1926–1928. до коначног објављивања у издању Магице српске 1928. и обновљених послератних издања од 1952. до данас) преко историјских исходишта особене поетизације и филозофске генеричности научне мислености у сржном јединству књиге *Кроз царство науке: слике из живота великих научника* (1950), све до синтетских, илуминацијом аутобиографског дискурса осветљених поља саморефлективности у хетерокосмичном романескном свету (*Успомене, доживљаји и сазнања из година 1909. до 1944.*, 1952. године и *Успомене доживљаји и сазнања после 1944. године*, у издању Научне књиге из Београда, 1957. године) – Милутин Миланковић исцртава идентитетски криптограм јединствености у окриљу препознатљивог наратива, у којем се калеидоскопски огледају све вредности ауторовог прозног дела: изворност, аутентичност непосредног казивања (сликовитост митске позиције приповедача), али и дискурсна полифоновост модерне књижевне мисли у научним, историјским, културолошким, етичким, поетским и есејистичким пасажима могуће хетерокосмике.

Раскршћа идентитета пред долазак пречанина у непознату средину, у палимпсест Београда, у освит великих историјских сукоба, балканских ратова и Првог светског рата – још једном промишљено призивају егзистенцијални дрхтај, сам тренутак онтолошке нестабилност у трагању за равнотежом свих вредносних аспеката бића, реминисцентно упућујући и на Доситејев долазак у ослобођени Београд 1807. године:

„Размислих, не питајући никога, шта да радим. Мој будући материјални положај био би, према ономе што сам га имао у Бечу, права сиротиња. Запитах се да ли бих се под таквим приликама, навикнут на много боље, снашао у животу. Не бих ли болно осетио огромну разлику између великога Беча и малог Београда, У Бечу сам се васпитао, развијао и стекао сва могућа признања. Да ли ћу се снаћи у новој средини.

Лутајући по лабиринту таквих мисли, нађох се, као пред капијом која би ме извела из њега, пред овим питањем: 'Да ли је моја дужност да живим, радим и умрем у свом рођеном народу, који ми ево нуди оно што може да ми пружи?' Та расуђивања изведоше ме из недоумице. Одговорих Богдану да ћу се примити ако будем позивом изабран (Миланковић 2005: 222).

Породични родослов, исказан као генеративна поетска матрица, како првих његових писама (*Кроз васиону и векове*), тако и заложне књиге аутореференцијалности (*Успомене, доживљаји и сазнања*), топонимија Дунава као хронотопа снажне речне кривуље која гради јединство животног пута (Даљ, Беч, Београд, Будимпешта) али и као симболички учитаног почетног простора стремљења, проникнућа и сазнања света – у једној самереној дискурсној полифонији, издаваја се и као потка саморазумевања, завичајности, идентитета историјске и национално-културолошке парадигме илуминиране цитатности сеоба, трагања и сржне матрице духовности као радиности визионарског и истраживачког пута и културног интегритета кроз савременост портрета претка Тодора, „отменог грађанина бидермајерског доба” (Миланковић 2005: 27), са знаменитим личностима српског друштвеног и културног живота у низу породичних портрета, као што је и портрет митрополита Стефана Стратимировића (1757–1836), кога Миланковић духовно сенчи као „највећег и најпросвећенијег архипастира карловачког” у особеној дескрипцији хронотопа *породичног прага*.⁸

Зато бисмо могли са сигурношћу запазити да је Милутиновићев књижевни опус у функцији спознавања и непосредног егзистенцијалног доживљаја његове космолошке визије и творачке снаге језичке, транстекстуалне и интермедијалне актуализације и обрнуто: да се хетерокоsmика фикционалних светова сажима у спознању бића као искону и исходу визије. Књижевна и естетска парадигма Миланковићевог дела, трагом оне илуминације доситејског прегнућа, индивидуационог процеса спознања, заснована је на узусима адорације и етичности, где се етичност надаје као тековина пуног говора – говора језика из којег није ишчезла његов суштина. Тако се у контексту премисе да је „етика ефекат зева између процедуре истине и истине, између процедуре истине и људског бића, његовог погледа на празно место истине” (Кордић 2011: 42) – етика Миланковићевог књижевног дела, његове поетске духовности и процесуалне форме културолошког кода надаје као одговор на тај зев, на празно место истине – као насušност духа и даха хуманитета у стваралачкој илустративности књижевноисторијских узуса да је српска књижевност добијала дела високе вредности и најширег националног значаја „када год су наши писци успевали да примарно некњижевним тежњама даду аутентични уметнички израз” (Деретић 1997: 379), што кроз пропратне ентитете просветитељске парадигме гради виталност друге примарне

8 Сведржитељска, христолика, једном утиснута хрисовуља, источник духовности, тестамент, крштеница и залог одржања, познања и самопроницања народа у његовом раскућеном, полицентричном бивању у више међусобно супротстављених, често и зараћених држава као што је Турска, Угарска, доцније Аустрија и Млетачка република, можда је и најпрецизније уткана у *Српске шеме* Дејана Медаковића:

„Отуда, све наше сеобе – а оне су после пропасти српске средњовековне државе трајале готово непрестано – колико год да су тањиле само старо језгро српске државе, не доводе и до краја нашег националног бића, до кидања и слома оних духовних тековина које сведоче у прилог тврђењу да у нашој историји није дошло до победе 'вукова душепогубних' (Мт, 7, 15), до кобног дисконтинуитета, ни до оних опасних прекида који у једном народу неминовно бришу његово историјско памћење. Кратко речено, једном створена и наталожена духовна баштина била је када дра да издржи сва искушења наше немиле историје” (Медаковић, 1996: 10).

парадигме – историјске, у актуализацији *литерарности* некњижевних феномена као онтологизоване књижевне речи.

2.2. *Одуховљени простор онтолошке несигурности – илуминација досијејске парадигме у ејској обухватности песничког система:*
Одбрана нашег града

Због старих наших песама
у новој ме овој вери
отпадником и врагом назваше.
Старе су напеве као бурјан тргали
не би ли црква тврђе им стајала,
и мрзели су на мене!

Миодраг Павловић: *Епиграф словенског прајесника*

Као песник хуманистичке етике у времену миленијске смене, Миодраг Павловић је естетском сугестивношћу и обухватношћу дела надишао предубеђења и тривијализације да су етичка оријентација и преокупација најтеже поетизације, јер могу да лако зауздају рад маште, те и да се доживе врло опречно: кад песник хоће да троне, делују као мелодрама, а кад хоће да мисли – постају сувише педагошки интониране. У студији „Поетичко-критичке новине Миодрага Павловића” (2010), Радован Вучковић наглашава да су Павловићеве и Попине прве збирке у послератну идеологизацију књижевне збиље унеле неоавангардне токове избегавајући претераност било које врсте и експлицитно заговарање нових поетика (новог језика и „деструктивне сликовитости”) – сваки на свој начин, рационално и одмерено, створили су песме које су одударале од ранијег певања и доносиле новине неуобичајене за то време (Вучковић 2010: 21). Збирка *87 песама* (1952) прва је огласила послератни модернизам и један нов активизам у српском песништву. Павловићева поезија се одмах издвојила као поезија са хуманистичко-етичком оријентацијом и опредељењем, која, у односу на друге лирске врсте – тражи више искуства, личног и колективног, а хуманистички песник је жижа интелигенције и интелектуалног напретка. Сложеност такве поезије се огледа у чињеници да је у фокусу песничког виђења увек онај мотив у коме се налази пресек моралног, историјског, митског, религиозног и психолошког. Песничка рефлексивност је била подударна са шире схваћеном егзистенцијалистичком филозофијом.⁹ Улазак етичког и хуманистички оријентисаног критичког песништва са Миодрагом Павловићем доста споро осваја наше поетске просторе. Предраг Палавестра ће у књизи *Критичка књижевност* (Палавестра 1983) запазити да се српско песништво тек у осмој деценији овог века приближило струји мисаоног песништва и интелектуалној поезији духовне концентрације и дискурзивној песнији заглављеној у тајну постојања и смрти, а да је књига *Трајим йомилување* Десанке Максимовић претходница критичке поезије у послератном периоду. Међутим, утемељено мишљење (Деретић 1997: 272) је да се приближавање

⁹ Отуда оскудност боја и пустош градског поднебља у песмама прве збирке *87 песама* (1952), слике опустошеног, испражњеног света у нестајању и човека без ослонца, у мраку. Трагање за изгубљеном људскошћу постаје *центријетална* сила поетских и прозних фрагмената Павловићеве песничке космогоније и доктрине: од крика, непоразума до драматичног изједначења живота и смрти и визије страха који је метафорично приказан као човеуљак који унижава људску природу.

интелектуалној поезији духовне концентрације остварило већ почетком шесте (87 *песами* Миодрага Павловића) и доминантно трајало и током седме деценије (Пантић 1994: 39) баш у делима овог песника (*Окшаве*, *Стуб сећања*, *Млеко искони*, *Велика Скишција*, затим поезија Васка Попе, Јована Христића и Ивана Лапића). Тако је песник Миодраг Павловић доживљен као трагалац не само ради трагања него и ради искушавања разних могућности поетског дара и стварања (Леовац 2000).

Критички говор поезије Миодраг Павловић остварује у сталној актуализацији традиције која се опире традиционализму. У песничком настојању да говор о уметности заснује мимо самомистификованог теоријског мишљења које херменеутички центар не види у делу већ у себи, читалац препознаје елиотовску вертикалу у песниковом делу. У овим просторима се сусрећу песничка и критичка реч Миодрага Павловића: песник пева о праелементима, из онтолошке димензије језика, а критичар промишља поетску реч (своју и другу) и на дискурзивну раван преводи све што се може превести. Зато се слика целокупног дела песниковог може сагледати као пројекција поезије која хоће да се успостави као целовита симулација света, од постања до савремености. Тако се и песма доживљава као језичка игра духа и света, искуства и знања, памћења и претходне поезије, „а књиге нису ништа друго до калеидоскоп времена” (Пантић 1994: 48).

Управо друга збирка *Стуб сећања* (1953) актуализује топос и топоним града као органичку и онтолошку премису наде, прогреса и идентитета, али и историчности света, његове духовне, традицијске контуре и епифанијске отворености – одбране и крика („Одбрана нашег града”, „Крик треба поновити”).¹⁰

Граде мој, удовица си био и разудовише те
 синови,
 ти остаде на кули са својим мужевима,
 у нашим собама, понос у тугованкама,
 сунчано слеме наших погледа.
 (Павловић 1989, IV: 105)

Александар Петров ће луцидно и с правом запазити да „Одбрана нашег града”, импулсима слике улице „као дијагонале између спратова предака и потомака, као и девојачког рамена са стопалом сина који тек треба или може да се роди”, гради ризницу хронотопских слика модерне српске поезије (Петров 2010: 72) – истовремено, поред тога што је на разним плановима, а посебно на језичком (лексиком, синтаксом, дијалогским говором) наглашено урбана поема, она јесте и ванредна љубавна, а у том контексту и особена модерна песма¹¹ у језику који је истовремено, како је своједобно запазио Зоран Мишић, „брижљиво некомуникативан и цинично отворен у исти мах”, оштро одвојен од „традиционалног романтичарског проликсизма” (Мишић 1963: 187). Стваралачко обликовање савремености у интенционалној и симптоматичкој актуализацији хронотопа, подразумева уз све остало непосредно реаговање на укупну хуману и духовну

10 Криком је испољена посматрачева спознаја есхатолошке стварности, крик појашњава ситуацију. Са друге стране, на плану поетичке цитатности, Павловићева песма „Крик треба поновити” (збирка *Стуб сећања*, 1953) односи се и на крик српске књижевности између два рата, тачније на песниково понављање дисонантног градива које је доносило искуство Првог светског рата и међуратне авангардне књижевности.

11 С друге стране, уочене су шире контекстуалности ове поеме и њено реминисцентно отварање, бар када је градски језик у питању, према Елиотовој „Љубавној песми Алфреда Џ. Пруфрока” (1915) (Петров 2010: 76).

ситуацију, ангажованост у духовном, хуманистичком и културолошком смислу речи, универзални доживљај света као интегралне целине – и карактер спознаје и одбране поезије Миодрага Павловића као „речи у највише значења”.

Модернистичка, архетипска и спиритуална исповест је исповест песника који је већ у историји и у њеној посебној општости као неки митски песник нових могућности. Павловић не пројектује нарцисоидно себе у свет. Пре бисмо могли рећи да он својом способношћу асимилације и преображаја пројектује свет и традицију у себе, у своју поезију, и у тој дијалектици поетски живи и ради у трагању за архетипом кроз историјске и цивилизацијске поноре, у којима се хронотоп града поливалентно, илуминативно исказује као залог онтолошко-етичко-епистемолошког творбеног даха и духа, Бића и слике света – и у посебној илуминативној симбиози иктуса свести и савести модерног човека. Храмовност човека је присно везана за капије града као стециште историјских и митско-антрополошких питања човекових културних корена и у завршној слици јединог будног стражара-ктитора (и самог лирског субјекта) у песми „Стражар пред Атином” (*Млеко искони*, 1962):

Који је дан стварања данас?
Столица на којој седим пропада у песку
Под теретом града на мојој шаци
Чувам га као мало воде на длану
са мало речи
да га предам неком још немуштијем сутра.

А човека све више воле
у дубини мора. (Павловић 1986: 9)

3. У ПОКУШАЈУ ЗАМАШНЕ СИНТЕЗЕ – ОНТОЛОШКА ИСХОДИШТА ИЛУМИНАЦИЈЕ ПРОСВЕТИТЕЉСКЕ И ИСТОРИЈСКЕ ПАРАДИГМЕ

Између полова рецептивности и аутохтоности, Доситејевог и Вуковог узуса као хијазма визије и идеализације и „човека стварности” (Андрић), „активног духа и активне даровитости” (Секулић), у свеобухватној интенцији историјског сажимања и идејног прогреса, естетизовање појединих појмова у оквиру слике света српске књижевности дотиче се различитих области (филозофије, аксиологије, етике) и добија највишу потврду у уметности која естетско коначно обликује, али, никако не умањујући њихов извануметнички значај (Шутић 2010: 192).

Модернизација српске књижевности развијала се доминантно на поетичком и онтолошком плану у пресудним тренуцима најстарије традиције просветитељског прегнућа и рефлексом њених пропратних елемената данас, националном атрибутивношћу историјске парадиме књижевног развоја али и аутохтоношћу авангардног (теоријског и креативног) разграђивања и илуминирања досадашњег поливалентног поља хипостазиране имагинације предромантичарске и романтичарске естетике. На другој страни, доктрина авангардног крика (естетских и идеолошких премиса књижевног стварања) доминантно је одредила еруптивност послератног модернизма у њеном импулсном креативном кретању ониризма ка потоњој прегнантности, рефлексивности, ерудицији, иманентној продубљености и естетској овладаности, трајној дијалогичној отворености према традицијским врелима језика и у њему похрањеног вртлога песничке слике – као криптограма културног идентитета у рестаурацији почетног простора

Бића-језика и епифанији поетске духовности процесуалне форме у опалесцентној игри одложеног (бескрајно удаљеног) значења драгоценог смисла.

На широком фону поетичких облика – дијалогичност, агон и децентрирање субјекта у обухватном позиционирању медијалности и литерарности историје, историјске метафикције, мита, друштва, религије и културе у језику као пољу дискурзивно-имагинацијског иктуса творачке речи – модерне тенденције у српској књижевности су с једне стране корпусни део духовности античког, медитеранског, византијског и ширег европског контекста, те светске баштине, али су, са друге стране, дубоко повезане са дискурсивним и језичким сликама досегнутих трагова сопства, изворности идентитета у аутономистичком и функционалистичком приступу поетском чину и песничком језику. У оквиру ширих методолошких истраживања поетичких премиса које актуализују рефлексе историјске и друштвене контекстуалности српске књижевности и културе, издвојени поетички облици модернизације – од ауторефлексивности животописа и есејистичко-наративног дискурса Доситеја Обрадовића до Милутина Миланковића, те генеричке обухватности историјског и митског песника-критичара Миодрага Павловића, појединачно се сажимају или на широј симболичкој мрежи представљају стилскојезичке, дискурсне, жанровске и корпусно иновативне тенденције њеног развитака и аутореференцијалног поетичког одређења у експлицитним (спољашњим) и унутрашњим (иманентним) везама илuminативне и илустративне цитатности њене генеричности и одређења почетног простора, али и полифониог читавања Доситејевог изазова и трагања за одговором данас – између византијског канона (културе) и западне просвећености као невидљивог лимеса *паштоса* и *ејтоса*, поетске духовности и процесуалне форме ширег и комплекснијег цивилизацијског континуитета – у херменеутичком одзиву хуманистичког активизма, религије срца али и разума, осећања али и мишљења, генеричког природног живота, онаквог каквог је Бог поставио пред људе још у *Књизи постојања*, на почетку Старог завета (Јеротић 2007) – и плодотворне сумње онтолошког уцеловљења.

Литература

- Бајић 2016: Љ. Бајић, Доситеј Обрадовић и савремена педагогија, у: З. Мркаљ (ред.), *Методички цветник*, Бања Лука: Друштво наставника српског језика и књижевности Републике Српске.
- Бахтин 1986: М. Бахтин, *Литературно-критические сследования*. Москва: Художественная литература.
- Бахтин 1989: М. Bahtin, *O romanu*. Beograd: Nolit.
- Бахтин 1991: М. Bahtin, *Аутор и јунак у естетској активности*. Нови Сад: Братство-Јединство.
- Бахтин, М. 2014. *Предавања из историје руске књижевности*, Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Вучковић 2010: Р. Вучковић, Поетичко-критичке новине Миодрага Павловића, у: Ј. Делић (ред.), *Песничтво и књижевна мисао Миодрага Павловића*: зборник радова, Београд: Институт за књижевност и уметност: Учитељски факултет, 19–47.
- Вучковић 2011: Р. Вучковић, *Поетика српске авангарде*, Београд: Службени гласник.
- Гадамер 2011: Н. Gadamer, *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*, Beograd: Fedon.
- Гиљен 1982: К. Giljen, *Književnost kao sistem*, Beograd: Prosveta.

- Дамјанов 2011: С. Дамјанов, „Доситеј као (педагошки?) канон”, у: Д. Иванић (ред.), *Зборник радова Доситеј и (српска) школа*, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић”, 1449–153.
- Деретић 1974: Ј. Деретић, *Поетика Доситеја Обрадовића*, Београд: Вук Караџић
- Деретић 1997: Ј. Деретић, *Поетика српске књижевности*, Београд: „Филип Вишњић”
- Деретић 2002: Ј. Деретић, *Историја српске књижевности*, Београд: Просвета
- Долежел 2008: L. Doležel, *Heterokosmika. Fikcija i togići svetovi*. Beograd: Službeni glasnik.
- Живковић 1994: Д. Живковић, *Европски оквири српске књижевности I*, Београд: Просвета
- Јеротић 2007: В. Јеротић, *Дарови наших рођака, Сабрана дела (III)*, Београд: Задужбина Владете Јеротића.
- Караџић 1988: В. Караџи, *Сабрана дела Вука Караџића*, Београд: Просвета.
- Кашанин 1990: М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, Београд: Просвета.
- Ковачек 2005: Б. Ковачек, *Миљушин Миланковић и Мајица српска: непозната његова писма, праћење архивалије и подаци / истражио и приредио Божидар Ковачек, Нови Сад: Матица српска: Природно-математички факултет: Факултет техничких наука.*
- Кордић 2011: R. Kordić, *Etika književnosti*. Beograd: Službeni glasnik.
- Кујунџић 1868: М. Кујунџић, *Филозофија у Срба, Гласник српског ученог друштва*, број 23, Београд, 155–239.
- Леовац 1999: С. Леовац, *Есеји о српским песницима*, Београд: ДМП; Српско Сарајево: Ослобођење; Бања Лука: Књижевни Атеље.
- Леовац 2000: С. Леовац, *Размајрања о књижевности и уметности*, Бања Лука: Глас српски; Београд: Књижевни Атеље.
- Леовац 2000: С. Леовац, *Три знаменита песника*, Београд: Звоник.
- Медаковић 1996: Д. Медаковић, *Изабране српске теме*, Београд: Београдски издавачко-графички завод.
- Миланковић 1927: М. Миланковић, *Кроз васиону и векове: писма једног астронаути* (први прилози објављени у Летопису Матице српске 1926, 1927, 1928 – књига 1928. године): писма
- Миланковић 1950: М. Миланковић, *Кроз царство науке: слике из живота великих научника*, Београд: Научна књига.
- Миланковић 1952: М. Миланковић, *Успомене, доживљаји, сазнања из године 1909. до 1944.* Београд: Научна књига САНУ.
- Миланковић 1957: М. Миланковић, *Успомене доживљаји и сазнања после 1944. године*. Београд: Научно дело, 1957.
- Миланковић 2002: М. Миланковић, *Кроз васиону и векове*. Београд: Дерета.
- Миланковић 2005: М. Миланковић, *Сећања*, Београд: Дерета.
- Миланковић 2008: М. Миланковић, *Кроз царство наука: слике из живота великих научника*. Београд: Дерета.
- Милосављевић 2000: П. Милосављевић, *Систем српске књижевности*, Београд: Требник.
- Мишић 1963: З. Мишић, *Реч и време*, I, II, Београд: Нолит.
- Мишић 1967: Z. Mišić, *Antologija srpske poezije*. Beograd: Nolit.
- Новаковић 1867: С. Новаковић, *Историја српске књижевности: преглед угађан за школску употребу: с додатком од примера из старе словенске, српско-словенске и дубровачке књижевности и с таблицом глагољских слова*, Београд: Државна штампарија.

- Новаковић 1911: С. Новаковић, Доситеј Обрадовић и српска култура, Споменица Доситеја Обрадовића, Београд: Српска књижевна задруга, 5–37.
- Обрадович 1783: Д. Обрадович, *Животољ и прикљученія Димитрія Обрадовича нареченог у калуђерствѣу Доситеа*, Лаипсик: ТИПОГРАФИИ Брайткопфа.
- Обрадович 1784: Д. Обрадович, *Совѣтии здравогo разума*. Лайпсик: Типографіи Брайткопфовой.
- Обрадович 1789: Д. Обрадович, *Пьсна о избављѣнїю Сербїе*, Виѣннѣ.
- Обрадович 1803: Д. Обрадович, *Еѣшика или фїлософїа наравоучителна*, У Венецији: у Грекословенској Типографіи Г. Пано Феодосїа
- Обрадович 1807: Д. Обрадович, *Собранїе разныхъ наравоучителныхъ вѣщицъ*, въ Будимѣ градѣ.
- Обрадовић 1911: Д. Обрадовић, *Дела Доситеја Обрадовића*, 5. државно издање, издано о стогодишњици смрти Доситеја Обрадовића, Београд: Државна штампарија Краљевине Србије.
- Обрадовић 2005: Д. Обрадовић, *Изабрана дела*, Београд: Народна књига.
- Орфелин 1972: З. Орфелин, *Представка Марији Терезији*, Нови Сад: Матица српска.
- Павић 1991: М. Павић, *Историја српске књижевности, Класицизам*, Београд: Научна књига.
- Павловић 1952: М. Павловић, *87 пѣсама*. Београд: Ново покољење.
- Павловић 1953: М. Павловић, *Стуб сећања*, Београд: Ново покољење.
- Павловић 1981: М. Павловић, *Поетика модерног*, Београд: „Вук Караџић”.
- Павловић 1986: М. Павловић, *Поезија*, Београд: Просвета.
- Павловић 1989: М. Павловић, *Безазлѣстїва*, Ваљево: „Милић Ракић”.
- Павловић 2000: М. Павловић, *Огљеди о народној и старој српској поезији*, Београд: Просвета.
- Павловић 2000: М. Павловић, *Есеји о српским пѣсницима*. Београд: Просвета.
- Палавестра 1983: П. Палавестра, *Критичка књижевности : алтернатива поетомодернизма*, Београд: „Вук Караџић”.
- Пантић 1994: М. Пантић, *Нови прилози за савремену српску поезију*, Приштина: „Григорије Божовић”.
- Петров 2008: А. Петров, *Канон. Српски пѣсници XX века*. Београд: Службени гласник.
- Петров 2010: А. Петров, *Хронотоп у поезији Миодрага Павловића*, у: Ј. Делић (ред.), *Песничтво и књижевна мисао Миодрага Павловића: зборник радова*, Београд: Институт за књижевност и уметност: Учитељски факултет.
- Скерлић 1906: Ј. Скерлић, *Омладина и њена књижевности 1848–1871*, Београд: Српска краљевска академија.
- Скерлић 1909: Ј. Скерлић, *Српска књижевности у XVIII веку*, Београд: Српска краљевска академија.
- Скерлић 1914: Ј. Скерлић, *Историја нове српске књижевности*, Београд: Издавачка књижара С. Б. Цвијановића.
- Скерлић 1964: Ј. Скерлић, *Лисци и књиге (1–6)*, Београд: Просвета
- Стипчевић 1996: Н. Стипчевић, *Усмѣно*, Београд: Завод за уѣбенике и наставна средства.
- Стипчевић 1999: Н. Стипчевић, *Учишавања*, Београд: Завод за уѣбенике и наставна средства.
- Хајдегер 2007: М. Hajdeger, *Ontologija: hermeneutika faktičnosti*, Novi Sad: Akademska knjiga.

- Хајдегер 2013: М. Хајдегер, *Bitak i vrijeme*, Podgorica: Oktoih; Beograd: Štamparija Makarije.
- Херман 2002: D. Herman, *Story Logic: Problems and Possibilities of Narrative*, Lincoln :University of Nebraska.
- Христић 1968: Ј. Христић, *Облици модерне књижевности*, Београд: Нолит.
- Шутић 2010: М. Шутић, *Трагање за методом*, Београд: Службени гласник.

THE POETICS OF AMBIVALENCE AS A PARADIGM OF THE PROCESSING ASPECT OF HERMENEUTICS – DOSITEJ’S CODE OF SERBIAN LITERATURE BETWEEN THE PROTESTANT PHENOMENON OF “SPLENDID ISOLATION” AND MAJOR BYZANTINE CANONS

Summary

The dynamism of the illuminative matrix of identity of Dositej’s spirituality – “dositej-like” (enlightenment and convocation) is explored in the wider genre corpus — from the autobiographical discourse of immediate reminiscence of Milutin Milanković, through the modernist origins of anthropological, ethical, and poetical search for the roots of spirituality of Miodrag Pavlović (a man full of memories, through the feeling of transcendental, rich in knowing himself) in an attempt to integrate pan-human cultural history in the contemporary cultural moment of the basic premises of the Christian ontology and doctrine as a creative response to the overall human and spiritual situation of our time – to more recent literary tendencies, where the possible syntheses (through contradictions and creolization) bring into reality and enquire afresh about the poetic and imaginative powers of the non-linear structure of narration by problematizing the historical knowledge in the spirit of postmodern poetics, by forming the particular poetics of reading and ontologizing identity and the ambivalent burden of negative utopia. From the triad orientation (act-writer-society) the triad basis was developed (style-aesthetic attitude-ideas) in literature as a system of style-aesthetics-conceptual factors, which dynamically direct literary movement and literary sensibility; influence the cultural dialogue of the general cultural and the ethical pledge of Serbian literacy of Dositej’s (Dositej Obradović) and Vuk’s (Vuk Karadžić) paradigms as the space of their unique conception. The aspects of Dositej’s code, loaded and illuminated in poetical views and notions of social innovation of literary entities, such as identity and the poetic spirituality of processing forms of Serbian literature, dynamize over and over in the poetical and genealogical contexts of the generative matrix *a reply from the Being* — from the anticipation of modernity by aesthetic principles of modernism, modernist constructivism, trapped and forgotten roots of the pictorial knowledge, to a postmodern processing matrix of spiritual knowledge-language-word by Goran Petrović, by polymorphic heterocosmics, virtualization of the historical milieu and the ontologizing of narratives in their rhetorical and poetic forms as the triad pledge/cycle nature, of culture and of the Apocalypse/roots the aesthetic-ethical, ontological-gnoseological and finally the axiological threshold of literary words and language origins.

Keywords: spirituality, the enlightenment of Serbian literature, individualism, convocation, poetics, hermeneutics, ethics and politics, literature, identity, the dialogic

Sanja V. Golijanin Elez

Часлав В. НИКОЛИЋ¹
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Катедра за српску књижевност

ПРОЗОР И ГИЉОТИНА: ПРОТЕСТАНТСКА ТЕОЛОГИЈА И РОМАН О ЛОНДОНУ МИЛОША ЦРЊАНСКОГ²

Према протестантском теологу Рудолфу Бултману, долазак Христа у свет представља есхатолошки догађај. Међутим, есхатологија, како је Бултман схвата, за свој предмет нема историју света, већ историју постојања, јер не мења се свет, већ се, у вери, може изменити човеков став према свету. Ако се есхатолошки смисао остварује одлуком самог човека, онда један од одлучујућих момената у причи о главном јунаку *Романа о Лондону* Милоша Црњанског одређује преиначење односа јунака према свету. Неочекивану Рјепнинову љубав за Лондон, поткрај *Романа о Лондону*, могуће је одредити као налажење себе „у свијету и у повијести”, али које не значи слободу „од свијета”, већ припадање свету као неприпадање „Богу живота”. Историја спасења, по Карлу Барту, непрестана је „криза (*Krisis*) сваке повијести”, а у исто време „црта смрти” што пролази између Бога и човека остаје непремостива, биће је само не може прећи. Зато се прича о Рјепнину у Лондону може разумети и као прича о позиционирању „у празноме простору”, који је постао отворен за питања о Богу. Када се Рјепнин нађе између канцеларије Великог Шкотланде-за Мелколма Парка, чији се прозори „дигу и спуштају, као гиљотина”, и Цркве Светог Павла, коју ће неколико пута опазити кроз канцеларијски прозор, могли бисмо огласити Бартове недоумице: „Није ли нужно да сад чујемо Божју ријеч? Није ли сад вријеме да можемо видјети његову руку у тренутку дјеловања?” Бог, по Барту, сусреће свет на начин да се уписује у његову кризу, представља суд свету, „додиривање свијета попут тангенте, која разграничује нови свијет од старог свијета”. Може ли се ова тангента разграничења, која додирује круг старог света „без додира, и управо тиме што га не додирује”, уочити након што је Рјепнин у Лондону остао сам? Какав је теолошки и приповедни значај упризорења Цркве Светог Павла?

Кључне речи: протестантизам, теологија, прозор, врата, гиљотина, Свети Павле

Реформација

Мртвачки плес је *locus* у коме се, пресликаваном и прештампованом у 15. и 16. веку најмање педесет два пута, уписала и приказала, како увиђа Жан Делимо, далекоциљна промена у осећајности западне цивилизације. Један од варијетета овог двостолетног заиграја смрти, прилежан у Паризу, „на гробљу Невиних”, неугодно је чулан и ужасавајуће свеобухватан: „Хиљаде особа одлазиле су у шетњу до те костурнице. Долазили су да дршћу пред ’мајмунском и изругљивом смрћу, пред надменим држањем старог учитеља плеса’ који за собом води људе свих занимања.” (Делимо 1998: 74) У томе што су „сликари, вајари, гравери и израђивачи витража упорно [...] подсећали на страдање Христово” сагледиво је не само колико је „култ страдања Исусовог и Богородице, уочи реформације” био „свеопште распрострањен на Западу”, већ и то колико је „мало хришћанског у тој

¹ caslav.nikolic@filum.kg.ac.rs

² Овај рад је део истраживања која се изводе на пројекту 178018 *Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир* који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

прекомерној пажњи придаваној разарању тела и преображају лепоте у трулеж” (Делимо 1998: 74–75). Реформација је, сматра Делимо, била „реакција на једну велику колективну стрепњу”, на догађаје који су перманентно потресали људски дух, попут предугих ратова, болести, оскудица, трагичних смрти владара, пропасти држава, опасности од Турака. Становништво средњовековног Запада заиста је било „плашљиво, узбуњено, неуко, понекад на рубу очаја”, али је ипак „задржало и једну сумњу, а управо та сумња и јесте она стрепња коју је носио крај средњег века” (Делимо 1998: 77). По Жану Боасеу, прву и највећу бригу човека на почетку 16. века прецизира питање Мартина Лутера: „Како ћу наћи милостива Бога?” (Боасе 1999: 14) Протестантизам³ се појављује као „надасве нутарње становиште, мисаони покрет, млаз пробуђене савјести”, као хришћанско становиште које у *Новом завету* види потпун „одговор на узнемиравајуће питање о човјеку и његову односу према Богу” у свакодневном животу (Боасе 1999: 8, 14). Доследност новозаветног гледишта у протестантизму, снажна управљеност на јеванђеља и *Посланицу Римљанима* апостола Павла, рефлектује став да су „то свједочанства која садрже у себи човјеков однос према Богу, а то значи човјекову вјеру у Бога” (Боасе 1999: 8).⁴

Лутерово откриће Божје самилости било је преодређујуће и за осећање греха и за осећање човекових изгледа пред Богом, јер је утврдило да је људски живот у знаку крста, а не у знаку смирења, па има само крста, а „никаквога мира нема” (Делимо 1998: 105). Али док „у сопственим очима” људи остају под теретом темељног, првородног преступа, они се преображавају у очима Творца – силом Божје добротe и безразложног праштања рађају се „праведни пред Богом захваљујући вери” (Лутер, према Делимо 1998: 104). Протестантизам⁵ не афирмише, као прворазредна, „*права човјека*”, већ „афирмира његове дужности, јер права припадају Богу” (Боасе 1999: 9).⁶ Ако је самилост Божја толика да иако се зло, будући веома лакомо, а противно свим људским делима, из човека не може уклонити, судбина хришћана треба да буде обликована уласком у рај „преко много јада”, јер се тек тада, а не у миру, зло које опстаје у човеку неће рачунати „као грех онима који позивају Бога и са сузама траже избављење” (Лутер, према Делимо 1998: 104). Како се, међутим, спасење „не заслужује”, већ се „постигне вјером”,

3 О изразу *протестантизам*, који се јавио у 16. веку (на сабору у Шпајеру 1529. године), видети више у књизи Жана Боасеа *Протестантизам: крајња историја*.

4 „И као што се кршћанство укорјењује на основици Старога савеза и своје изворе налази у Старом завету, тако се протестантизам томе приљубљује уколико је то књига обећања остварених у Новом завету.” (Боасе 1999: 8)

5 Упркос „доктринарним опрекама и разликама унутар протестантизма” и упркос „разликама у устројству и управи протестантских цркава” – што у овом раду нећемо приказивати – манифестовање протестантизма могуће је, како у књизи *Протестантизам: крајња историја* приказује Жан Боасе, прочитати у четири темељна начела: 1. начело ауторитета Библије у стварима вере, 2. начело спасења као Божјег дара, 3. начело спасења вером, а не по заслуги, 4. начело унутрашњег сведочења Светога духа. (више у: Боасе 1999: 9–13)

6 Иако се испољавају у истом времену, Боасе сматра да треба разликовати ренесансу и реформацију, јер је становиште човека (у односу на Бога) у њима различито одређено: „Опћенито узевши, хуманисти су се трсили да утврде и докажу величину човјеку, а реформатори, како је то Калвин изразио, да посвједоче ’Божју част’. [...] Али кад хуманист тражи смисао неког текста у његовој цијеловитости, он то чини да би схватио сам садржај, а реформатор тражи смисао библијског текста да би освјетлио и водио свој живот по Божјој вољи. Кад хуманист, да би нешто схватио или учинио схватљивим, буде чинио чуда учености, реформатор ће се трудити да прокине у божанску промисао, увјерен како ће само Бог учинити разумљивим смисао своје ријечи оному тко је тражи. Стога је схватљив осјећај трагичности у реформатора, а у хуманиста естетичности, јер се ради о тумачењу ријечи Господина Бога (који је свет) како је разумије човјек (који је грешан).” (Боасе 1999: 15)

веома је важна циљност унутрашњег живота: „Обнављање човјека није никакав потхват који би био у рукама човјековим, него је у Божјим рукама, али вјером човјек може докучити и нарав и домашај тога.” (Боасе 1999: 10) Као унутрашњи чин и становиште савести, вера се „састоји у човјекову прихваћању Божје воље и истодобно у његову повјерењу у љубав Божију” (Боасе 1999: 11).

Након што је два века била „пуна наде и идеализма”, реч *реформација* је у другој половини 17. века у Енглеској, како 1660. годину приказује Овен Чедвик, добила „негативан призвук”, поставши „мучна реч”, јер је после зрачења славе и озбиљности почела одвећ да асоцира на „занесењаштво, уништење, незадовољство”: „Реформација почиње да смета свету, реформисаном и срушеном, реформисаном до темеља.” (Чедвик 1986: 320) Уласком у нову епоху, установљени су друкчији интереси и друкчије покретачке силе, те је у свету који је био „довољно промењен” требало допустити „да се види шта ће учинити трезвеност и разум” (Чедвик 1986: 320). Као да оцртава ћорсокак за очекивања пређашњих векова, немачки теолог Фридрих Гогартен је 1920. године, у раду „Између времена”, утврдио да ново искуство саморазумевања изискује признање о томе да се судбина модерног човека састоји у налажењу између времена,⁷ у неприпадању темпоралности која се приближава крају, у тишини која се отворила на месту на коме су се времена одвојила једно од другог: „Налазимо се у средини. У празном простору. [...] Тај је простор постао слободним за питање о Богу. Напокон. [...] Није ли нужно да сад чујемо Божју ријеч? Није ли сад вријеме да можемо видјети његову руку у тренутку дјеловања?” (Гогартен⁸, према Гибелини 1999: 19). Гогартеново питање о нужности да Бог *сага* проговори и да га човек чује, како би оним што чује биће испунило празнину актуелности *између* времена, не би ли се избавило те непокретне међе и вратило у време које ће извршити оно што Бог жели, није тек питање о тренутку из чијег искуства, као из доживљаја „нашег нараштаја”, долази сам текст „Између времена”. Празнина тог *међу-положаја* је слобода да се постави питање о Богу, који би требало да делује тако што би проговорио, што би посред празнине показао себе као апсолутну средишњост свега постојећег, али не да би разрешио само ћутање садашње празнине, већ да би исказао своју намеру у односу на будућа времена, у односу на вечност. Да би, дакле, *сага* исказао оно што ће, као последње, бити *поштом*. Према томе, одговор који би дошао *сага* казао би о судбини времена, празнине, ћутања и човека *заувек*, јер би одлучио о томе бивствују ли време и човек у ћутању „на тренутак” или „за читаву вјечност”. Али Божја самообјава, пристизање одговора, омогућила би, по Карлу Барту, и нама „да говоримо о Богу”, пошто би нам показала „како морамо говорити” (Гибелини 1999: 24). Барт, такође, одређује да је „саже-так цијеле доктрине о Богу” то да „Бог себе дарује створењу”, онда када је „његова слава откривена у Исусу Крсту” (Барт⁹, према Титус 2010: 329). Препознајући

7 За Николаја Берђајева, 20. век у свим подручјима стваралаштва, мишљења, политичког рада и живота испољава раскид са ренесансним хуманитетом. У књизи *Смисао повијести* Берђајев констатује како са веком у чији трагизам проничу Ниче, Достојевски и Ибзен надолazi „сумрак Европе”, окончава се хуманистичка традиција, а „крај хуманистичке Европе” значи и „улазак у ноћну епоху повијести” (Берђајев 2005: 162). Наступа епоха у којој криза хуманизма прераста у кризу самог човека: „Поставља се питање о томе хоће ли се биће, којему припада будућност, називати човјеком као и прије.” (Берђајев 2007: 18)

8 Фрагменте из Гогартеновог текста Росино Гибелини наводи према: J. Moltmann, *Le origini della teologia dialettica* (1962–1963), Queriniana, Brescia, 1976, 502–508.

9 Фрагменте из Бартовог текста Ерик Титус наводи према: *Church Dogmatics II.1: The Doctrine of God*. Edited by G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Edinburgh: T&T Clark (1957), и *Die Kirchliche*

судбину свог нараштаја у теснацу између времена, Гогартен ју је поставио у поље духа модерности, усекавши је једним „никад” према времену пређашњем, које је било ход ка завршетку, и једним „можда” према нади у јововску разјасницу будућности, у заједничко пристизање времена, краја и Божјег гласа: „Можда ћемо једном припадати времену које ће доћи?” (Гогартен¹⁰, према Гибелини 1999: 19) Гогартеново *можда* је, почујмо пређашњи исказ, самозапитано, степеновано, још једно *можда* у већ једном *можда*.

Као да је на трагу Гогартеновог очекивања да се Бог објави и да човек то чује како досад није чуо, те Бартовог осећања да би Божја објава означила прелазак човека у један друкчији језик према Богу, протестантски теолог Рудолф Бултман уверен је како је сав библијски говор „митолошки и као такав не одговара савремену човјеку”, па га је потребно демистификовати, протумачити и открити у њему савремени егзистенцијални значај (Гибелини 1999: 31). У четворокњижју *Веровајти и разумети* (1933–1965) Бултман је Божју реч означио као *кериџму*, као „позив на одлуку”, према којој се чин верујућег прихватања састоји у одзиву и одлучивању, које човека самом себи показује друкчијим. Веровати значи прихватити један начин саморазумевања, према којем се човек упознаје са собом као са оним који не припада огреховљеном и смртном свету, већ припада Богу живота. Стога мислити о себи и говорити о Богу значи имати „упориште које се налази изван стварности” (Гибелини 1999: 33). Бити у вери значи препознати се у свести о ономе унутар себе што је *изван* света „пролазности, гријеха и смрти”. Одлука и прихватање властите извањкости увод је у то да говор о човеку постане говор о Богу, а овај да постане и сам говор Божји, јер када разуме себе као онога *изван*, човек је у догађању себе самог које је истовремено и догађање самог Бога. Јер Бог о којем верујући говори „јест Бог који допушта човјеку да га упозна, који му долази у сусрет, који му се објављује, који постаје догађајем објаве” (Гибелини 1999: 33). О Богу, по Бултману, можемо говорити „само кад говоримо о ономе што нам својом ријечју говори и што својим дјеловањем чини за нас” (Бултман¹¹, према Гибелини 1999: 34). Према томе, када се човек себи објављује у ономе што је када је *изван*, он је тада биће које може постати одлуком и остварити се деловањем. Осветљавајући Бултманову мисао о томе како човек у искораку себи-и-Богу „напредује доносећи одлуке”, Росино Гибелини указује на блискост ове Бултманове антропотеологије са Хајдегеровим мишљењем о човеку, као о бићу које ће онда када јесте „бити изван сама себе, бити изван онога што с времена на вријеме јесмо” (Гибелини 1999: 34). За ситуацију главног јунака *Романа о Лондону* Милоша Црњанског, уроњеног у прошлост, снове и мисли о својој запалости у светски понор, као да је недоследно решење које оцртава Бултман: ослободити се света, препустити се Богу у догађају новог разумевања себе које обнавља постојање тако што „отвара пут, управља свим дјеловањима, даје јасноћу и сигурност” (Бултман¹², према Гибелини 1999: 35).

Dogmatik II.1. 1&2: Die Wirklichkeit Gottes. Studienausgabe 8–9. Zurich: Theologischer Verlag Zurich (1987).

10 Фрагменте из Гогартеновог текста Росино Гибелини наводи према: J. Moltmann, *Le origini della teologia dialettica*, 502–508.

11 Фрагменте из Бултмановог текста Росино Гибелини наводи према: R. Bultmann, „Che senso ha parlare di Dio?”, у: *Credere e comprendere* (1933–1965), свеска 1, Queriniana, Brescia, 1977, 45.

12 Фрагменте из Бултмановог текста Росино Гибелини наводи према: R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Mohr, Tübingen, 1953, 370.

Поводом поимања керигме као позива, Бултман инсистира на пажљивом разликовању одредби „реч Исусова” и „Христова керигма”, јер Исусов говор, мада јесте обећање спасења, није оно што сачињава Божју објаву, већ је керигма тек глас цркве о испуњењу догађаја спасења, дакле тек „ријеч кршћанске објаве у којој се Исуса признаје Кристом” (Гибелини 1999: 38). Померајући нагласак са саме речи Исусове на „проповиједање Цркве”, Бултман афирмише и разумевање Христовог васкрсења као егзистенцијалног догађаја, па веровати значи уважити ову спасењску чињеницу као „истински, егзистенцијално” делотворну „у неком другом времену”, односно уважити *егзистенцијални начин* као онај на који се тема Бога уприсутњује. Јер „промисао Божја у Кристу остварује се у конкретном, егзистенцијалном сусрету с Божјом ријечју и у конкретном, егзистенцијском обнављању постојања и у његову саморазумијевању” (Гибелини 1999: 37–38). Христос је садржај керигме, као „ријеч крижа, ријеч истине, ријеч живота, ријеч спасења, ријеч помирења, ријеч милости” и за сваку бисмо, у *Роману о Лондону*, могли наћи траг да је изговорена или на неки начин посредована. Довољно је сетити се како Нађа свако јутро закопчава Рјепнину оковратник, а њен покрет руку – покрет крста, истине, живота, спасења, помирења, милости – образује „као неки смисао живота са њом, и, за све, што га је, тог дана, у животу чекало, па и за све, што се међу њима, и у загрљајима, и у љубави, збивало. Једини смисао” (Црњански 2004: 578). Или када, већ поткрај романа, Рјепнин опази како се „исти покрет руке као његове жене” понавља „у рукама једне жене која закопчава свом детету капутић око врата, пре него што ће, у кишу, из аутобуса да изиђу” (Црњански 2004: 578). Рудолф Бултман сматра да керигма, дакле позив, има делотворну моћ уколико је изговорена, а онда када се она изговори или навести „треба је слушати”, јер је она тада „упута коју треба слиједити, ред који треба поштовати” (Бултман¹³, према Гибелини 1999: 36). Позив не треба, верује Бултман, да изазове знатижељу, већ одређену акцију човекове савести, можда понајпре у виду ћутње „за сва његова питања”. Оно што је „*чисти* позив” не може се рационализовати, доказивати, јер и не казује о истини изван времена, већ о ономе изван у човеку, што је већ потенцијал за то да човек буде постављен „у стање одлуке”. Као „одлучан позив”, керигма управо поставља човека у одлуку, а онај ко тај позив слуша „долази до истине својег постојања” (Гибелини 1999: 36). Догађај спасења је, према томе, чист догађај речи, пошто спасење „на-долази човјеку који је у настајању, у одзивању ријечи *kérygme* која тражи одговор и у прихватању те ријечи у вјери” (Гибелини 1999: 37). Пошто је керигма егзистенцијална, она као дело спасења није текст, документ објаве, већ је и Свето писмо, „конкретна објава, проповиједање”. Пошто је, како показује Гибелини, Бултман био проповедник, њему је веома важно да се чиновни унутар дела спасења препознају као позив „овдје и сада”. Пошто се реч Божја остварује „у стварности властита изричаја, у томе што се приказује као навјештај, позив који тражи одговор, што се намеће као догађај” (Гибелини 1999: 37), Бултман прецизира где то Божје самоизрицање доспева у стварност, а човеково саморазумевање у актуелност. Не само да се Божја реч упросторује у свету онда када се чује унутар Цркве (дакле унутар заједнице обликоване као жива црква), већ црква, у акту саморазумевања, учествује у грађењу те речи. Пошто је реч „устројена посредовањем Цркве”, сваки је хришћанин унутар тога посредовања одговоран, будући да је гласник, онај преко

13 Фрагменте из Бултмановог текста Росино Гибелини наводи према: R. Bultmann, „Il concetto della Parola di Dio nel Nuovo Testamento”, у: *Credere e comprendere*, свеска 1, 299.

којега се догађај спасења испољава као „порука”, као реч која „постаје навјештај, позив, *kérygma*” (Гибелини 1999: 37). Ако никад и не постаје сама та порука или позив, одговорни гласник Цркве, Рјепнин ипак у бројним меандрима саморазумевања показује како ход – егзистенцијални покрет и узлет духа – јунака поставља у близину различитих порука, позива, асоцијација и наговештаја, многих (особито демонских) посредовања, па и у близину посредовања које се обликује догађањем цркве као поруке. У наративном пољу *Романа о Лондону* као да се одвија једна дискретна, али истрајна полемика са тим позивом који би црква, сваким изразом хришћанског живота, могла да буде. Као „навјештај” поред којег Рјепнин често пролази, поред којег обедује, који гледа, ка којем се креће, црква представља присуство и потенцијал поруке, али узастопно уприсутњење простора могућих порука показује жељу приповедног духа да се према томе одреде – и јунак и роман. Иако надамак посредовања, Рјепнин, чини се, не одмиче даље од израза знатижеље или изненађења, па приповедање понавља позиве како би се видело да одзива као одлуке нема, да се порука као таква не може успоставити. Како би се, дакле, разумело да оно *изван* као упориште човека у себи који је у Богу више не може да буде место и догађај изласка из света.

Scorpion

Репрезентације воде доследно премрежавају симболички поредак *Романа о Лондону*: од метафоре непремостивог океана над којим се откривају супротозрачне душе Рјепнина и Нађе, на почетку књиге, преко слика воде као географских, културно-историјских и митолошких референцијала (Атлантук код Корнвала, Темза, Ламанш, Црно море и сл.), до представа које, све прочитије како је крај романа ближи, акватичке структуре потврђују као онтолошки дефинисан приказ и, у вези с тим, воду као аналошки израз гашења, деконституције, ишчезнућа бића преводе у конкретан суицидални простор (киша, река Чес, море код Фоукстона). За Мирчу Елијадеа, вода је неупитно сакрална структура, јер представља „резервоар свих могућности егзистенције”, основу самог стварања, захваљујући чему је и њена основна функција непроменљива: „она дезинтегрише, разара облике, ’спира грехове’, истовремено је прочишћавајућа и обновитељица живота” (Елијаде 2003: 156–157). Гастон Башлар сматра „да је рефлекс на површини вода прва визија коју свет добија у себи, да је увећана лепота одраженог света сам корен космичког нарцизма” (Башлар 2005: 195). Будући да је сакралност „потпуна манифестација бића”, којом зрачи читав космос, вода, као његова подлога, омогућује двоструко кретање облика, јер „потапање симболише регресију у предоблично, реинтеграцију у неиздиференцирани начин егзистенције”, док израћање из воде „понавља космогонијски чин манифестовања облика” (Елијаде 2003: 156). Претходећи стварању, вода као таква не надилази „сопствени начин бивствовања”, она је безобличје над којим генеза тек означава успостављање облика. Вода је димензија виртуелног, латентног, могућег, док све оно што облик јесте, по Елијадеу, омогућава сепарацију од воде и израћавање онога што је изнад воде. И Нортроп Фрај упућује на то да вода „традиционално припада подручју постојања изван људског живота, стању хаоса или распадања које следи после уобичајене смрти, односно сведености на неорганско”, па стога „душа у тренутку смрти често прелази реку или тоне у њу” (Фрај 2007: 173). Међутим, иако потапање „одговара распадању облика”, повратак ствари у предгенеричку неодређеност није коначан, пошто таква склизнућа „прати ново стварање, нови

живот, или 'нови човек', сходно томе да ли се ради о космичком, биолошком или сотериолошком тренутку" (Елијаде 2003: 156). Разликовање живе и мртве воде, по Фрају, фундаментално је обележје Библије. Док је Мртво море драматично „манифестна демонска слика”, јер услед концентрације соли „у њему или око њега ништа не може да живи” (Фрај 1985: 183), кладенац из којег извиру четири рајске реке симболички представља воду живота, изгубљену, уз дрво живота, на почетку Библије, па задобијену, уз дрво живота, на крају библијске приповести: „У Новом завету 'жива вода' поистовећује се с јеванђељем (Јован 4:10), а готово последња реч у Библији (Откривење 22:17) јесте позив избављенима да пију од воде живота.” (Фрај 1885: 184) Чин крштења заокружује симболичку поливаленцију воде, јер када „загњури главу у воду као у гробницу, стари човек је потпуно преплављен и покопан”, а када из воде изађе, ново биће излази у оно што су, истицањем стваралачких енергија Бога, човек и свет постали: „Острво које се наједном 'јавља' усред таласа.” (Елијаде 2003: 156, 158)

У тумачењу симболичке мреже старог, предхришћанског планетаријума, кроз који се, на почетку *Романа о Лондону*, открива свет, релевантна је разлика коју у поимање космоса уноси хришћанска перспектива, јер је Исус, сишавши у воде смрти, „приковао аждају чврсто, и тако смо ми стекли моћ да идемо по шкорпијама и змијама” (Daniélon¹⁴, према Елијаде 158). У *Јеванђељу по Луки* седамдесеторици ученика Исус даје моћ управо над демонским силама: „Ево вам дајем власт да стајете на змије и на скорпије и на сваку силу непријатељску, и ништа вам неће наудити.” (Лк 10: 19)¹⁵ У последњој глави *Дела айосџолских* казује се о томе како је апостол Павле, дошавши на острво Малта, имао неозлеђен змију на руци: „А Павле зграбивши гомилу грања наложи на огањ, и изишавши змија од врућине скочи му на руку. [...] А он отресавши змију у огањ не би му ништа зло.” (Дап 28: 5) Космолошки опсег *Романа о Лондону* треба схватити, више него као структуру зодијака, као онтолошку инверзију или пражњење приче о Христовом вознесењу. Јер у повести о узношењу Сина Божјег кроз ваздух „и није слика Исусовог пловљења навише у такозвани свемир, већ његовог ослобађања човечанства из природног ваздуха” (Фрај 1985: 238). У „Првој глави романа”, исход Христовог силаска у воду-смрт, у виду извесности човекове победе над „шкорпијама и змијама”, неупитно је опозван, па се на мапи светске судбине, као обруч духа који у себе затвара и упија тај космос, управо појављује шкорпија, метонимијски излив чудовишне, безобалне, укопне воде:

„Свет се, у мислима, цео, да сагледати, још само у неком старом планетаријуму, на чијим картама, нашег глоба, Сунце се, и сад још, врти око нашег света, и Земља је, и сад, окружена неким инсектима и чудовиштима, која имају имена на латинском језику.
Mars. Luna. Venera. Scorpion.

Уосталом, доста је и толико знати о планетама, – чујем како шапуће, тај, у том вагону који јури под земљом.” (Црњански 2004: 9)

Уцепљење *scorpiона* у структуру старог планетаријума обнавља древне, митолошке констелације, у чијим је наративима вода утемељујући симбол. У старим вавилонским и египатским изворима Шкорпија је астрални симбол нарочито

14 Елијаде цитат наводи према: J. Daniélon, *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, 59.

15 „Узимаће змије у руке, ако и смртно што попију, неће им наудити; на болеснике метаће руке, и оздрављаће.” (Мк 16: 18)

управљен на то да порази Сунце: „[...]сазвежђе Шкорпија ’убада’ Сунце бацајући га у водену област Водолије (Aquarius), који вероватно симболизује обилне зимске кише и поплаве река Тигар и Еуфрат у Месопотамији” (Теодосију и други 2009: 442). Појам *scorpion* јавља се и у грчкој митологији, у повести о Ориону, чувеном ловцу, изразитог раста и велике лепоте, чија је љубав са богињом зоре Еос, по једној од прича, пробудила завист богова, па је ловца устрелила Артемида. Неки митски наративи упућују на то да је Аполон, како би осујетио њену удају за Ориона, лукавством навео сестру Артемиду да убије Ориона: „Кад је једног дана Орион корачао кроз море, Аполон је из далека приметио на површини воде његову главу, која је личила на тамну тачку. Он је одмах предложио сестри да испроба своју стрељачку вештину на предмету који се у даљини једва видео. Артемида је одапела стрепу и усмртила свог љубимца.” (Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1987: 309) У *Роману о Лондону* неколико је prizора у којима као да су, док се разлистава приповест о Рјепнину, високом, црном човеку, одражена конститутивна знамења приче о тамној тачки митског ловца Ориона. Не само да чува фотографије лова на медведе у Сибиру, опажа лондонске продавнице ловачког прибора, са Ординским одлази у клуб ловаца, прича, пише и чита о лову, осећа себе као уловљеног,¹⁶ Рјепнин је у роману Црњанског и архетипски идентификован као ловац – на црне бисере:

„То лице, које види, дрских црта, бледо, она је назвала: лице ловца на црне бисере. [...] То је неки ловац бисера који је све бисере изгубио и који њу гледа, као из дубине, у коју је потонуо.

Она се згража при помисли да то бледило, и тај тужан израз, имају, морају имати, ловци бисера, кад их, мртве, избачене из мора, нађу.” (Црњански 2004: 187)¹⁷

16 Наводимо само неке од примера: „Обећавао је да ће добити место, да ће продати своју књижуруину о лову у Сибиру.” (Црњански 2004: 45) / „Покушао сам да продам своју књигу, о лову у Сибиру.” (Црњански 2004: 66) / „Обећавали су му место, ако успе да штампа ту књигу, о лову у Сибиру и планинарству на планинама Кавказа за које су се у Лондону, те године, распитивали, многи.” (Црњански 2004: 184) / „Рјепнин је сматрао да су његове фотографије лова, на медведе, – са ножем у руци, – у Сибиру, довољна препорука, као и његове дивне слике Кавказа.” (Црњански 2004: 212) / „Ордински је тражио од Рјепнина, да тим женама говори само о лову на медведе, – са ножем, – у Сибиру, и о лепотама Кавказа.” (Црњански 2004: 213) / „Пас, у детињству коњ, – кад је постао јункер, – медвед, у лову код ујака, у Сибиру, били су му, у царству животиња и звери, пролазни, узредни, познаници.” (Црњански 2004: 359) / „и сви су се окупили, да виде његову ногу у гипсу, као да је то нека нова, бела, чизма ловца на лисицу, коју је фирма произвела у Лондону.” (Црњански 2004: 363) / „Ко зна зашто, – ваљда зато што види да онај младић прати Нађу и не скида са ње очи, – Рјепнин онда каже мистер Барнсу, да би, по његовом мишљењу, Енглези требали да се задовоље што имају лов на лисице. Истина, њему се, ни тај лов, не допада. Хајка на лисицу? Са гомилом паса? Са гомилом јахача? То је којешта. Гомила коња, паса, ловаца, на једну лисицу.” (Црњански 2004: 432) / „Медведи су у његовим причама играли, свако вече, у тим књигама, а ловци су ишли, у њихов загрљај, са ножем у руци.” (Црњански 2004: 475) / „То вече, био је на своју постељу бацио неко старо издање *Ловчевих зайиса*, [...]” (Црњански 2004: 475–476) / „Ни Лондон, ни бабушка, ни сви ти које је у Корнуалији, упознао, а који се и сад врте око њега, као да су се договорили, да га никуд, из свог круга, не пуштају, као да се у миша у мишоловци претворио.” (Црњански 2004: 576) / „У трему, пред степеништем, на зиду, на плочи, био је дуг ред имена станара. Неколико издавача, два адвоката, и адреса сер Мелкелма. Као неког шкотског часописа ловачког друштва.” (Црњански 2004: 620)

17 У истом су симболичком фокусу и примери: „Тај високи, црни, човек, са кожом коју само ловци бисера имају, [...]” (Црњански 2004: 155) / „[...] падао је у очи и својим високим стасом, брадом и црним очима, – као да је неки ловац бисера.” (Црњански 2004: 271) / „Прво се јавља, пажљиво, из лифта, његова лева нога, бела, као окречена, затим његова глава црномањастог ловца на бисере.” (Црњански 2004: 361)

Један од метонимијских лукова ка митској имагинацији дискретно се по-маља на почетку главе „Мустафа”, када Рјепнина видимо како, на путу ка лето-валишту у Корнуалији, чека „пред железничком станицом у Лондону, сатима, у дугом реду оних који су путовали на запад, а које је Сунце, тог дана, у августу, најпосле, не само миловало, него и тукло, својим златним стрелама, док су чекали, учтиво, у реду, немо” (Црњански 2004: 241).¹⁸ Окупавши се у Океану, Рјепнин је постао „сад снажан, оснажен од пливања, осунчан, а никад се тако добро није осећао” (Црњански 2004: 334). Јунак је, дакле, из мора изронио архајски крепак, задобивши „телесно осећање снаге, у раменима, у ногама, у рукама”. Ипак, и та снага, и његова чврста решеност да се у Лондон, са летовања, врати „двадесет трећег августа, по закону”, као да изазивају одмазду невидљиве силе, па му се „последњег дана одсуства, при скоку, главачке, са једне стене, у море, десило нешто неочекивано” (Црњански 2004: 338), услед чега ће се у град вратити тек месец дана касније, као инвалид, хром:

„Неко је пуцао на њега и погодио га у чланак. Чуо је пуцањ. Једва је испливао. Нико, разуме се, није пуцао на њега, него му је била препукла тетива у левом чланку (такозвана Ахилова пета), па је имао да чека, две недеље, у хотелу, да га пренесу у болницу, и секу, а после је одустао од тога и лежао са ногом у гипсу.” (Црњански 2004: 338)

У миту, Артемида је, схвативши шта је учинила, „искупила грех на тај начин што је Ориона пренела на небо.” (Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1987: 309) По другој митској перспективи, лепог ловца је управо „усмртио скорпион” док је „у друштву са Артемидом и Летом, ловио дивљач на Криту и при том се хвалио да ће истребити све животиње света” (Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1987: 309). Разљутивши се, Геја је Ориона казнила пустивши из свог крила скорпиона, који га је усмртио, а Артемида га је пренела на небо. У наративу по коме је „Орион покушао да силује Артемиду на Хију”, богиња је „расцепила брежуљке на острву”, те је „измилео скорпион, који је усмртио напасника” (Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1987: 309). У последњој варијанти, Артемида из захвалности на небо преноси, као неотклоњиву претњу ловцу, и фигуру скорпиона: „У знак захвалности, Артемида је пренела скорпиона на небо, а у његову близину поставила је и Ориона. Од тада скорпион стално прогања циновског ловца по небеском своду: чим се Скорпион појави, Орион се склања из хоризонта.” (Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1987: 309) А Хефест је – у *Роману о Лондону* важно је и ово симболичко настављање – представио Ориона управо на штиту оног јунака са којим је, не више по снази, већ по слабости, Рјепнин идентификован: „на Ахиловом штиту као сазвезђе, поред Плејада, Хијада и Великог Медведа.” (Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1987: 308)

Међутим, може ли главни јунак *Романа о Лондону*, усред космичког океана и властитог гробног осећања, изронити као – звезда? Као острво? Или су му већ,

18 Црњански, међутим, не дозвољава да приказ прочитамо у једноставном аналошком систему. Паралелизам у његовом роману је вишеструк, то су укрштаји историјски и онтолошки изразито далеких симболичких корпуса. Тако, у представу модерног јунака отворену стрелици грчке митологије приповедач усеца, чинећи прекрет у слици, епохално искуство 20. века, искуство логора и гасних комора: „Пуштају у станицу све по осморо, десеторо, одједном, не више, а кад ти уђу, као да њихове сенке остану напољу. Ред се помакне. Тако стотине, хиљаде, чекају. Преко целог дана, сатима, стоје те гомиле и рилазе вратима, стрљиво, ћутке, као на неком погребу. Утоварују читава брда пртљага. Породице се траже. Чују се само деца која плачу и нешто запитују. Иако је то све, такозвани, 'нижи' сталеж, сав тај свет се понаша врло лепо, а, код улаза у воз, сви се испомажу.” (Црњански 2004: 241)

као Шекспировом Макбету, душа, срце и ум¹⁹ неотклоњиво пуни шкорпија?²⁰ Хришћанска црква као Нојев брод обнавља моменат човекове суочености „са Морем Смрти” у догађају светског постојања, а, кроз крштење и интеграцију у живот цркве, обнавља и Христово коначно решење драме умирања: силазак у понор воде и надвладавање морског чудовишта (Елијаде 2003: 158). Потоп се у библијском контексту може вредновати или као „демонска слика, у смислу слике божанског гнева и освете”, или као слика спасења, уколико се уважава „са становишта Ноја и његове породице или са становишта сваког другог” (Фрај 1985: 185). Нојев поводањ и прелазак Црвеног мора у *Новом завету* сматрају се „типовима свете тајне крштења, при којем се крштеник симболично утапа у старом свету да би се пробудио за нов на супротној обали” (Фрај 1985: 186). Црква је фигура која, као њен садржај и циљ, испуњава и довршава историју. (Евдокимов 2009: 130) Како „нема корена у историји”, јер је „њено рођење *дру-зге*”, јер је „предзапочета у рају”, па се „убацује у овај свет”²¹ и постаје „преетаблирано средиште васељене”, природа Цркве је метаисторијска (Евдокимов 2009: 131). Црква о каквој је Мартин Лутер мислио *невидљива* је, јер „пребива ’ондје гдје је у срцима вјера’, а све остало је пуко ’тјелесно кршћанство’ или ’људска творевина” (Боасе 1999: 24). Павел Евдокимов наводи како се у концепцији реформатора Црква налази негде на земљи, али је „неразлучива”, јер „нема непогрешивих критеријума који би је локализовали”, па је назива „’лутајућа’ Црква” (Евдокимов 2009: 132).²² У књизи *Смисао Цркве*, из 1922. године, Романо Гвардини казује да тај смисао, за климу 20. века, представља „процес од непроцењива значења: буђење Цркве у душама” (Гвардини,²³ према Гибелини 1999: 223). Јасперсово је уверење да човек може живети под вођством Бога, али се пита о начину на који се тај сусрет остварује: „Ако бог води: на који начин човек чује шта бог хоће?” (Јасперс 1973: 175) Вођство трансценденције остварује се у слободи, када Божји глас трепери у ономе што се „човеку открива у самопоtvrђивању”, када је човек „отворен за све оно што му нуде предање и околина”, када „у медијуму свога суда о свом властитом деловању” – о својим „осећањима, мотивима, поступцима” – он проналази, али увек недефинитивно, индиректно и двосмислено, „божји суд” (Јасперс 1973: 176). Да ли је грандиозна Црква Светог Павла у Лондону, макар као индиректност и двосмислени просјај вођства, у роману Црњанског нешто дејственије од реминисцентне фигуре и огледала вере – оперативни импулс у Рјепниновој личности? Мишљење о овом храмовном значитељу треба, с друге стране, да рачуна и на то како последице његовог указивања, чак и ако је црква гаранција извесности, обарају „охолост апсолутно истинитог”. Јер не само да „и у извесности одређене одлуке”, када се за њу у свету створи прилика, нешто треба да остане „под знаком питања”, већ је тврдо

19 Зависно од превода стиха ове Шекспирове драме („O, full of scorpions is my mind, dear wife!”) на српски и хрватски језик, негде је Макбету шкорпијама испуњена душа, негде је то срце, а негде мозак.

20 „О, душа ми пуна скорпија, мила жено!” (Шекспир 2012: 389)

21 „Она силази с неба и уздиже се из онтолошких дубина припремљених пре почетка света.” (Евдокимов 2009: 132)

22 „Сигурно, негде су свете тајне правилно даване вернима и Писмо се коректно проповеда, али су одабрани означени невидљивим знаком и расути свуда, а да не могу бити показани.” (Евдокимов 2009: 132)

23 Фрагменте из Гвардинијевог текста Росино Гибелини наводи према: R. Guardini, *Il senso della Chiesa* (1922), u: *La realtà della Chiesa*, 21.

обећање истине „уништавајућа опасност за истину у свету”, пошто и „при светлости се може крочити на погрешан пут” (Јасперс 1973: 178).

Црква Светог Павла

Једна од етимолошких путања имена „Лондон” у вези је и са катедралном Црквом Светог Павла, јер келтски идиом „Luan-dun”, „град Месеца”, подсећа на то да је „не без разлога први храм на том месту, где се данас налази катедрала Светог Павла, био храм Дијане (богиње Месеца)” (Донскова 2009: 7) Као онај који излази из месечине, Лондон је тајанствени, мистериозни простор – *ноћни ђраг*.²⁴ Рођен из Темзе, Лондон није тек град на води, већ и сам добија обресе воденог простора, бескрајног мора, гигантског океана, кроз чију се густу маглу и облаке ипак опажа да „купола катедрале Светог Павла, као велики Нојев ковчег, плива над њим” (Донскова 2009: 9). Да се Црква Светог Павла препозна као „душа Лондона”, а онда и цео град, под њеним озрачјем, угледа као павловски, апостолски простор, налаже и градски грб, на коме је, уз латински натпис „Domine, dirige nos!”²⁵ уцртан и „окрвављени мач, који симболизује мученичку смрт светог Павла – покровитеља Лондона” (Донскова 2009: 16). Устројена делимично по угледу на Базилику Светог Петра у Риму, велика лондонска катедрала симболизује простор месијанског тријумфа. Она је, дакле, „Краљевство (*basileia*)”, које је за самог апостола Павла имало недвосмислено есхатолошки значај: „Оживљење од мртвих за њега је истовјетно с уласком Израела у *basileiu*.” (Таубе 2009: 96) Обновљена након великог пожара у Лондону 1666. године, Црква Светог Павла била је и први храм саграђен у Енглеској после реформације (Донскова 2009: 25). Лутерова еклесиологија предвиђала је да није довољно организовати саму цркву – схваћену као цркву верника – већ да је треба „ставити и у функцију града”, што је деликатно настојање, јер изискује усклађивање двеју различито устројених стварности (Боасе 1999: 30)²⁶

Након што се у Доркингу „био претворио у коњушара” леди Лавиније Данкен, помисливши како је у сеоској осами напокон стекао мир, Рјепнин је ипак осетио да „то више није он”, лепи дечак „који је изгубио пут у шуми”, већ да се, после раскола са бабушком, са брда у Лондон враћа као „неки просјак који је остарио” (Црњански 2004: 575). Осетивши се туђ „у том малом, идиличном сеоцету”, јунак Црњанског полази у Лондон, а приповедач примећује како је у град, из којег је раније силно желео да оде, „зачудо” пошао „сад, врло радо” (Црњански 2004: 576). Рјепнин је кренуо у сусрет ономе што се, као измењено, успоставило у њему, јер не из нужде да то учини, већ „имао је жељу да се опет врати у Лондон” (Црњански 2004: 576). Шта је то у хоризонту Рјепнинове жеље у вези са Лондоном као на неки нарочити локус у престоном граду роман Црњанског показао? Јунак иде у Лондон да би „онда, у Лондону, отишао, опет, на своје омиљено

24 Енглески песник и критичар Ричард ле Галијен певао је, поткрај 19. века, о Лондону као о великом цвету који се ноћу отвара, као о великом граду поноћног сунца, чији дан почиње када се дан оконча („Ah, London! London! Our delight, / Great flower that opens but at night, / Great City of the midnight sun, / Whose day begins when day is done”) (Ле Галијен 2018).

25 „Покажи нам пут, Господе!”

26 Жан Боасе напомиње да је Мартин Лутер осећао као опасност „бркање политичког поретка с вјерским поретком”, али да се тој погрешки није успео одупрети у неким деликатним моментима из односа пука и власти (посебно у време немачке сељачке буне, у трећој деценији 16. века) (Боасе 1999: 34–35).

место, на подземну станицу код цркве Светог Павла” (Црњански 2004: 578). Станица јесте подземна, и као таква Рјепнину сада омиљена, али она је и место оцртаја извесне тангенте, јер се Црква Светог Павла појављује као суседна, напредна, додирна, дубини којој, као врхунцу своје жеље, путује Рјепнин. Реченица Црњанског омогућује да и ту, у новоутемељујућем, инферналном миљу, као фигура посредовања, као позивајући означитељ и дирка другости, на горњој тачки вертикале урбаног, кроз тмину подземне железнице, затрепери Црква Светог Павла. Из једне претходне и дискретне асоцијације, знамо да је Рјепнином већ прошла и у представу лондонске станице се уградила, као дамар неког утихлог сећања, помисао на апостола. На станици приморског места Пар, са које се септембра 1947. године, са чудновато продуженог летовања, враћао у Лондон, Рјепнин се сетио једног свог сународника, а заправо га, као оно што тек има њему самом да дође, видео у себи. Посматра другог себе како продаје новине, „стојећи при изласку из подземне станице *Bayswater*”, и види „остарелог Руса, – прљавог, бедног, запуштеног”, који има „дугу косу, као апостол” (Црњански 2004: 338).

Међутим, чиме је призвано осећање што га јунак *Романа о Лондону* има у подземљу, као под водом, када се запита „откуд, то, да се он осећа, како код куће, баш ту” (Црњански 2004: 578)? Зашто се миље подземног света у који силази појачава баш ту где постоји и посредовање које то миље, попут тангенте – попут бокова Нојеве барке – додирује? Јер осећање да је у подземљу „као код куће” један је тон у самоосећању јунака, док се, противно тишини мисли у којој би био, када би све било празно, он ипак „у себи, питао, откуд, то”, па ово супротнотрачаје Рјепниновог духа показује да можда постоји неко осцилирање у јунаку, неко таласање духа које треба умирити, неко саморазумевање које треба омести. Стога баш онда када, заклонивши питање о миљу и подземљу, крене у пошту, јунак почиње да осећа још једну важну промену у себи: „Жалио је своју жену, коју је био удалио од себе, а Лондон му је постао ближи, срцу.” (Црњански 2004: 579) Иако је зачуђен приметио колико је испрва био „радостан [...] да се, опет, налази у Лондону”, стигавши на Темзу, Рјепнин је сагледао другу обалу, а као да је сагледао подземље усред пређашње чари: „Све што је видео, чинило му се, сад, кад је био сам, празна, слика, мртвило, и ништа више.” (Црњански 2004: 579) Заправо, осећање милине, кога није било у дому, али га има у подземљу *као код куће*, открива да је јунак већ у једном снажном обликовању, које не дозвољава да се у празном простору задобије гогартеновска слобода за питање о Богу. Јер би та слобода за будућност установила једно макар и несигурно, али ипак *можда*, захваљујући којем би се могло припадати слушању времена „које ће доћи”, а не празном простору садашње неупитности. Рјепнин је још у Доркингу, пре повратка у град, увидео оно чему је као према Лондону пошао, па радост за Лондон, близина у којој су се нашли град и срце јунака раскрива колико је за то срце неизгледно суседство цркве Светог Павла: „[...] Рјепнин се био смирио, јер се више ничем добром, у Лондону, није надао. Кад се то зна, и увиди, и то је, нешто. Не очекује се више ништа добро, али ни зло. Чека се просто свој крај.” (Црњански 2004: 591)

Историја спасења, по Карлу Барту, непрестана је „криза (*Krisis*) сваке повијести”, а у исто време „црта смрти” што пролази између Бога и човека „за човјека остаје посве непремостива” (Гибелини 1999: 17), човек је сам не може прећи. Када се Рјепнин нађе између канцеларије Великог Шкотландеза Мелколма Парка, чији се прозори „дјигу и спуштају, као гиљотина”, и велике Цркве Светог Павла, могли бисмо поновити Гогартеново питање: „Није ли нужно да сад чујемо

Божју ријеч? Није ли сад вријеме да можемо видјети његову руку у тренутку дјеловања?” (Гибелини 1999: 19) Бог, по Барту, сусреће свет на начин да обележава његову кризу, суд свету, „додиривање свијета попут тангенте, која разграничује нови свијет од старог свијета” (Гибелини 1999: 27). Може ли се ова тангента разграничена („нови свијет Духа Светога”), која додирује круг старог света, „без додира, и управо тиме што га не додирује”, уочити након што је Рјепнин у Лондону остао сам? Има ли у том бездодирном присуству какав удео учестало упризорење Цркве Светог Павла? Кућа у коју Рјепнин треба да оде „није била далеко од Светог Павла”, али је била „чудна, старинска, међу огромним, новим кућама нашег доба” (Црњански 2004: 619). Историјско-онтолошка дубина која уздрхтава погледом на ову кућу показује да је њено постојање у некој вези са оним што јој је, као црква и као та одређена црква, у просторном смислу близу, док је по својој старини и чудноватости неслична „кућама нашег доба”:

„Стајала је, пред њим, као нека авет јакобејанска. Нити је неко улазио у ту кућу, нити излазио из те куће, док је Рјепнин обилазио њену капију. Била су то врата, стара ваљда двеста година. Имала је три узана спрата. Са великим, енглеским, прозорима, који се дижу и спуштају, као гиљотина. Врата су имала настрешницу, коју у Лондону зову: ‘кукуљача’. Hood.” (Црњански 2004: 619)

Историјско-симболичка демаркација куће великог Шкота од остатка града као да треба да омеђи један извансадашњи простор, једну дубину историјских асоцијација и ковитлаца према којима би, а не према другом чему, јунак требало да пажљиво самери своје речи, одлуке, одзиве. Јер, у Рјепниновом одласку Парку реч је „о идућем наставку његове судбине”, будући да „и судбина има наставке” (Црњански 2004: 622). Ако је век француске револуције отпочео жељом саме реформације да види „шта ће учинити трезвеност и разум” (Чедвик 1986: 320), те се на крају епохалног поуздања у универзалну бистрину ума изашло у гогартеновски „празан простор” 20. века, шта према тој празнини у делима ума и према јунаку који њоме хода представља онај који није далеко: Свети Павле? Јер баш оно што је близу гиљотинирајућим прозорима утварне куће показује како је сама та близина ефекат присуства невидљивих нити које у Рјепниновој судбини премрежавају, пунктуирају и раздељују простор: „Врло близу, било је издавачко предузеће, откуда је Рјепнин, недавно, доносио књиге.” (Црњански 2004: 620) Дакле, сама близина је чудовишна, јер док нешто нечему приближава, она показује и како у сусрету активних и могућих станица Рјепниновог живота још постоји прилика за неко посредовање у Рјепниновом саморазумевању, које зато треба окружити и онемогућити. Нашавши се у канцеларији Великог Шкотландеза, Рјепнин види „да се налази, негде, изнад оног ћошка, куда је носио књиге, које је скупљао за књижару коју је напустио” (Црњански 2004: 620). Рјепнин је доспео у сабласну кућу да би спознао и то како се његов пут вратио на место којим је већ једном прошао, па осећање да се нешто „са њим, у Лондону, стално наставља” значи како је, противно слободи да одлучи, „изабран да, нешто, у Лондону, наставља” (Црњански 2004: 620). Будући изабран, а не онај који је у својој одлуци, будући у Лондону, а не, по Бултману, изван стварности, Рјепнин осећа како губи *уипоришће* за себе као човека. Зато пред њега беспрекидно излазе слике које поглед јунака воде изван упоришта, у настављање које на место човека и Бога, „који допушта човјеку да га упозна, који му долази у сусрет, који му се објављује, који постаје догађајем објаве” (Гибелини 1999: 33), поставља друго Нешто. Роман Црњанског дискретно показује драму превладавања у посредовању, пошто се

један означитељ онемогућује да постане порука на коју би се, као на позив, одговорило, јер се јунак повлачи доле, у вртложну сабласт: „Кроз прозор је видео, напољу, цркву Светог Павла. А кад је понуђен да седне, у огромну, кожну, фотељу, око њега су обилазиле, на зиду, слике тркачких коња” (Црњански 2004: 620) Када је, на хитан позив, и следећег дана, ради понуде новог посла, био позван Мелколму Парку, Рјепнин је доспео „у његову библиотеку кроз чије је прозоре опет видео цркву Светог Павла, која је била, тог дана, сва у сјају и Сунцу” (Црњански 2004: 629). Сакрална фигурација у прозорском процепу узбуђује могућношћу да човек пред којим се светопавловско платно развија припадне хришћанској традицији преображаја. Али Хајдегер с правом упозорава да у једној слици тек „*kada* та слика бива сијање бога који постаје човеком, дешава се онај преображај (*Verwandlung*), који се догађа на олтару као ’претварање (*Wandlung*); када се догађа оно најсопственије (*Eigenste*) литургијске жртве (*Messopfer*)” (Радовановић 2009: 152–153). Следећи башларовску феноменологију поетске имагинације, уочавамо да је важно осматрати не тек прозор по себи и његов симболички унос, већ само „људско биће као биће *једне површине*, оне површине која дели област истог од области другог” (Башлар 2005: 204).

Павловско питање је питање хитности, јер се односи на време које истиче и које може, као у случају Јакоба Таубеа, да истиче веома лично (Таубе 2009). Близина и у исто време наспрамност куће из које се, кроз гиљотинирајуће прозоре, Рјепнин неколико пута загледао у Цркву Светог Павла преводи у актуелност речи апостола Павла, из знамените, и за протестантску теологију упоришне, *Посланице Римљанима*²⁷: „Ко ће нас раставити од љубави Божије?” По Григорију из Нисе, „ако неко гледа Цркву, он заиста гледа Христа” (Евдокимов 2009: 132). Ипак, близина светопавловске фигуре показује драстичну помереност: растављање од љубави Христове, која би била врхунац посредовања ако би визија Павлове цркве (сам Свети Павле)²⁸ дејствовала у души јунака као позив у пуноћу човекове чежње да Павле, а потом и Бог сам, проговори. У догађају растављања нараста оно што раставља:

„Невоља ли или туга? или гоњење? или глад? или голотиња? или страх? или мач? као што стоји написано:

За тебе нас убијају вас дан, држе нас као овце које су за клање.” (Рим 8: 35–36)

Али баш онда када Павле каже како нас ништа „не може раздвојити од љубави Божије”, испод његовог „радосног поклика”, сматра Таубе, „крије се страшна бојазан” (Таубе 2009: 56). Иако „по себи није склон негацији”, човек може да се, пробудивши у себи „исконско неповјерење, неповјерење у живот, неповјерење у битак, неповјерење у ум”, својим доживљајима и понашањем затвори према животу, да се нихилистички привије „уз ништавност збиље и бездану неизвјесност” (Кинг 1987: 402). Рјепнин два пута кроз прозоре види Цркву Светог Павла, а кад год гледа, на прозорском раму, као на уоквирујућој равни за Рјепнинов излазак ка позиву, пресијава се фигура насиља, цепања, растављања: гиљотина. Категорије споља и унутра сачињавају, по Башлару, „дијалектику растрзања, раздвајања”, спремне су „да се посуврате, да размене своје непријатељство”, па

27 За протестантску теологију веома је драгоцен књига Карла Барта *Посланица Римљанима*, тумачење Павлове посланице, које се сматра „најважнијим представничким текстом дијалектичке теологије” (Гибелини 1999: 16).

28 Приповедач Црњанског указује и на то да кућа у коју треба да уђе „није била далеко од Светог Павла”.

уколико „постоји нека гранична површина између таквог унутра и таквог споља, та је површина болна са обе стране” (Башлар 2005: 196–201). У прозорском сечиву Црњанског видимо „мешавину бића и ништавила”, у којој Рјепнинова „тачка ’ту-бивства’ љуља се и дрхти” (Башлар 2005: 201). Доследно се у *Роману о Лондону* асоцирају, или из историјског регистра позивају, безглава тела или главе без тела, али тек у кући у којој се пројектује његова судбина, његова запалост у настављање, Рјепнин у свом умном оку осећа гиљотину као оно што, растављајући човека са главом, одваја онога који се приближио од онога што би могло да проговори. Павлова посланица као да заоштрава начелне услове за овај говор, јер милост није „до онога који хоће, ни до онога који трчи, него до Бога који помилије” (Рим 9: 15). Карл Барт сматра да „једини пут који је био проходан јест онај од Бога према човјеку, а зове се Исус Крист” (Гибелини 1999: 17). Рјепнин не улази у Цркву Светог Павла, већ у кућу у којој се судбина и сабласно изједначају, а ипак, кад кроз прозор Рјепнин погледа изван, тамо је, у близини, светопавловска фигура, „сва у сјају и Сунцу”. Божје присуство, по Карлу Барту, активира и однос дистинкције и однос близине: „Бог није спојен са стварима којима је близак, у томе лежи дистинкција, али је с друге стране близак стварима међу којима је присутан.” (Барт, према Титус 2010: 326) Блискост са онима међу којима је испољава се као милосрдна милост, која се не састоји „само у чињеници да Бог може слободно и у љубави искорачити према човјечанству”, већ можда још више у томе да Бог „има ’спремност дијелити у суосјећању катастрофу другог”, пошто баш ова спремност „печати цијело његово биће и дјеловање” (Барт, према Титус 2010: 323). Божји искорак према човечанству остварује се особито „у томе што се он испружа”, јер је „једини у стању испружити се” (Барт, према Титус 2010: 322).

Уклонити стакла са прозора, отворити прозоре значи и омогућити духовној светлости да „допре до оних који су способни да је виде непосредно”, како би у „прозрачном безваздушном простору” продисали чисти „етар” и живели „у светлости славе Божје” (Флоренски 2007: 39–40).²⁹ Као уоквирење истине, прозор омогућава смислу да улази, кружи или се умирује (Рансијер 2008: 155). Непосредно уживање истине омогућава да се види оно што ће бити „тада кад то буде”, што представља најдрастичнију промену која се може дослутити, јер *шада* нестају иконостаси, прозори, вера и нада, а „остаје созерцање у чистој љубави вечне славе Божје” (Флоренски 2007: 40). Стога и прозор јесте прозор, „ако се иза њега простире област светлости”, тако да светлошћу зари оно *кад то буде* у прозору, који *шада*, додирујући циљ, „јесте *сама* светлост у њеној онтолошкој истовестности [...] недељива у себи и неодвојива од сунца, које сија у спољном пространству” (Флоренски 2007: 41). Уколико је одвојен од своје сврхе, прозор за Флоренског није више до мртва маса од дрвета и стакла, будући да прозор или то постаје уколико отвара реалност „која се јавља преко њега” или као укинута гледање, као умањење онога што би могло да се сагледа у циљу, престаје да буде прозор. Прозор није икона, али окно кроз које у *Роману о Лондону* главни јунак неколико пута сагледава катедралну Цркву светог Павла представља могућност једног посредовања и једног дејства, проистеклог из посредовања, које у иследнички простор уноси траг радикално друкчије претензије. Јер и црква се може

29 У студији *Иконостас* Павле Флоренски појмом прозора појашњава смисао иконе. Иконостас представља прозор храма, кроз чија окна у виду икона, као кроз „живе сведоке Божје”, човек може видети „оно што се збива *иза* њих” (Флоренски 2007: 39). Протестанти, међутим, „одбијају сваки религиозни значај иконе” и уклањају је „из молитвеног живота и богослужја” (Одобашић 2007: 286).

преместити у непосредност јунака, као што је већ једном, у роману *Сеобе*, чим је између Вука Исаковича, печујског бискупа и печујског комесара отпочет „разговор о крупним стварима”, Црњански „у затворену просторију увео и комад природе” (Петковић 1996: 149). Јер ни тада „није било довољно само врата отворити”, него је требало „у собу довести и дрвеће”, како би, међу јунаке, из врта ушли јорговани, багремови и кестенови. (Петковић 1996: 149)

Покренувши „механизам метонимичног преношења”, Црњански је у *Сеобама* динамизовао односе међу фигурама, у активитет превео сам амбијент, па у собу није „ушао мирис бокора јоргована, багремова и кестенова”, већ су „сами они кроз врата ушли међу људе који седе за столом” (Петковић 1996: 150). Дијалектика унутарњег и спољашњег, по Гастону Башлару, умножава се и „диверзификује у безбројним нијансама”, а када се пренесе у подручје имагинације, „унутра и споља [...] не могу више да буду схваћени у свом простом реципроцитету” (Башлар 2005: 199). У структурирању прозора однос унутрашњег и спољашњег одликује „двоструки смисао: спољашње може имати вредност стварног насупрот затварању унутрашњег у себе, али исто тако унутрашње може имати вредност као *his* и *hinc* насупрот варкама бега ка спољашњем” (Рансијер 2008: 155). Врата у човеку буде ониричко усмерење, у њима се и биће које сања отвара. Али ка чему се, пита Башлар, врата бића отварају: „Отварају ли се за свет људи или за свет самоће? Рамон Гомез де ла Серна могао је да напише: ’Врата која се отварају у поља као да дају неку слободу за леђима света.’” (Башлар 2005: 207) Делатни статус пејзажа одређен је, према Новници Петковићу, наративним моментом у коме се за Вука Исаковича обликује могућност далекометне одлуке. Наиме, „у собу која се налази изнад бискупове капеле” природа улази „управо у трепнутку кад бискуп започиње раговор о религији”, којим се активира спектар метафизичких тема, „о Богу, природи и оностраном ништавилу” (Петковић 1996: 150). Ипак, сличност у конфигурацијским потезима који у *Сеобама* и у *Роману о Лондону* омогућавају да оно што је изван доспе унутра није потпуна. У *Сеобама* бискуп и комесар отварају „широм врата, која су дозволила да уђу међу њих, из врта, и бокори јоргована, и багремови, и кестенови, а да се приближе плава брда и трепћуће звезде” (Црњански 2008: 32). Не само да су јунаци *Сеоба* „везани за реке и небеса”, већ пејзаж „пokatкад толико утиче на њихово понашање” (Петковић 1996: 149) да нераздвојивост човека и природе наговештава једно онтолошко решење усред трагизма живота. Само тело тада постаје „дупља”, „*оно нешто* у шта се део нас самих може сместити, тј. склонити, као и *оно нешто* у нама сами-ма, где оно нешто (за нас битно) можемо сместити и чувати” (Јевремовић 2012: 134). Што је самосазнање о властитој узалудности прецизније и егзистенцијална потресеност већа, то је у јунацима „истанчанији одзив на промене у природи” (Петковић 1996: 153). Ако самосвест трагизма „враћа у окриље пејзажа”, онда се у пејзажу, као у сну, препознаје један смисаони модалитет који искупљује човека. Приповедање је у *Сеобама* уоквирено „сном као знаком о *присутству једног другачијег света*”, а управо тамо где сан потврђује себе као знак оквира и трансценденције у знаковни поредак уклапа се, као знак сна, природа: „Вук Исакович излази из пејзажа кад и из сна, и враћа се у пејзаж кад и у сан.” (Петковић 1996: 153) Доживљај бивствовања је спирала излазака из бивствовања и повратака у њега, јер је „у бивству све круг, све је скретање, враћање, разилажење, све је низ боравака, све је рефрен безбројних куплета” (Башлар 2005: 198). Динамику односа књижевне судбине јунака и природе, њихове сусрете, сагласја и разлазе оцртава понашање ока: „оно оживљује, постаје осетљиво, трепери заједно са променама

у природи, да би после тога изгубило осетљивост и готово сасвим згасло.” (Петковић 1996: 248) Не само „спирално биће”, човек је и „дефиксирано биће”, јер и кад се „споља оцртава као добро постављен центар”, он „никад неће доспети до свог центра” (Башлар 2005: 198). Извесно је да у роману *Сеоба* за обзном друге стварности „сустопице иде или слутња смрти, или блиска смрт, или пак такво поразно сазнање о неумитном губитку онога што се јунаку изненада обзнанило да се оно такође обликује као један вид смрти” (Петковић 1996: 248), али премда свет овога романа јесте трагичан, апсолут егзистенција његових јунака остао је неприкосновен (Ломпар 1996).³⁰ У *Роману о Лондону* Црњански „радикализује онтолошку безусловност смрти”, па смрт почиње да „припада бивствовању, њено ништавило пулсира, досеже ритам дисања, бива осећано: оно добија онтички карактер” (Ломпар 2004: 266). Када из канцеларије великог Шкота гледа у оно што је напољу, Рјепнин уочава Цркву Светог Павла, али понуде које заштравају обликовање његове судбине опсецају и обарају ову фокалну позицију, утапају човека, без обзира на то како се он према њима психолошки, идеолошки или реторички одређује. Постоји ли то споља у које би се, као у заклон, могло побећи, ако је тај простор, упркос знаковима другог, „само једно ’страшно споља-изнутра’” (Башлар 2005: 2001)? Павловско пространство се повлачи, јер је за човека усахле „тонализације бића” стварност катедралног знака тек „некадашња интимност, изгубљена у сенци меморије (Башлар 2005: 211).

У *Роману о Лондону* Црњански не приповеда о драми догађаја, већ о драми бића, па суштина приповедања и не произлази из догађаја у којем је човек принцип насраман збивању,³¹ већ је у ономе што се из бића јунака ослобађа. А може се ослободити, као у Рансијеровом и Бадјуовом читању Малармеове поезије, велика самоћа: „Догађај није више ван-биће које исправља ’неправду које је биће учинило’. Он је сада у самом Бићу, у његовом громовитом ослобађању.” (Рансијер 2008: 202) Прворазредни догађај у последњем роману Црњанског је, према Драгану Бошковићу, полемос, рат у самом бићу (Бошковић 2015: 95). Међусобно превладавање жеље за смрћу и жеље за приповедањем показује да је „нарративни конфликт на којем израста *Роман о Лондону*” конфликт измењеног тона, јер је то „конфликт унутар жеље” (Ломпар 2004: 254). Након што је „понуђен да седне”, Рјепнин, прихвативши понуду, зарања испод павловског брода, откуд доследно зачуђен – гледајући „тумбе” или „као да је омађијан” – види место које му не додаје догађај, већ које је сада, ослобађајући се из бића, постало унутар-биће као простор. Илузија пространства је оперативни траг изолације и изузимања (Рансијер 2008: 202), па нема више онога што је ка јунаку прелазило из догађаја, као њему опонентно и корективно, већ се биће усковитлава и његово ослобађање има ефекат вртложног у које, а у себе само, биће пропада. На не-месту нема храма, човек види само пародију покрета и свој помућени ум: „[...] око њега су обилазиле, на зиду, слике тркачких коња” (Црњански 2004: 620). Када се Рјепнину, „у том основном неповерењу умјесто збиље указује ништавност”, фантазматски обрт доказује како је на месту идентитета и збиље тријумфовао хаос аполутне

30 Иако Вук и Аранђел Исаковић јесу „разочарани у сопствене могућности унутар света”, егзистенцијални исход њихових живота не оспорава то чиме су покренули своје егзистенције – Вук поимањем Русије, а Аранђел визијом живота са Дафином. (Ломпар 1996)

31 „И у последњем роману Црњански је следио поетичку карактеристику свог позног приповедања: то је асиметрично романескне композиције, оличена у одсуству нарративног оквира, који је био тако важан за пренастану композицију *Сеоба*, а чије изостајање сада обележава хотимичну свест о отворености нарративне конфигурације.” (Ломпар 2004: 248)

подвојености и нецеловитости, да је осећање смисла превладано осећањем апсурда и бесмислености, а да се уместо пуноће вредности усталила илузија. (Кинг 1987: 402–403) Супституисање фигура, скретање погледа од катедрале ка тркачким коњима, потврђује да се прастара „концепција скрнављења светог простора”, овде учињена извана, из њему наспрамног простора, и у *Роману о Лондону* заокружује уласком смрти кроз прозор. (Фрај 1985: 200) Али то *своља* припада самој површини Рјепниновог бића, па у смени покрета отварања и затварања, у игри жеље човека да се афирмише и жеље да се сакрије и затвори, не треба превидети да око, прозор, црква и гиљотина јесу оцртаји на истој плохи: „човек је одшкринуту биће.” (Башлар 2005: 205)

Необично је, међутим, да оно што се из Рјепниновог бића ослобађа није сасвим несродно догађајима. Заправо, тешко да се може разделити оно што је у сфери догађаја, и зато „ван-биће”, од онога што се у човеку догађа и што га чини романескним бићем. Између околности и Рјепниновог духа постоји суштинско признавање, па су смисао прилика и биће јунака неразделиви тоналитет. Што је дубинско усаглашавање безусловније, осетно постаје оно што из хоризонта бића, једнако као из хоризонта догађаја, као сметња, ишчезава. Најин одлазак у Америку један је од видљивих ефеката раздеобе чулности, после које нестаје и оно што је у спољашњем исправљало неправде бића и оно што је у бићу могло да се, као само његово, ослободи. Оно, међутим, што остаје није ни неком закону верно ван-биће, ни самоћа која храни аутентичност бића. Заправо, у роману Црњанског нема ни догађаја које Рансијер и Бадју виде у Малармеовим песмама, као што нема више ни тог бића. Приповедање као да извире с оне стране на којој су и некадашњи догађаји и пређашње биће постали преображени – нити биће које самује, нити ван-биће које исправља, већ само једно непросторно и постдогађајно *ван*. Јунак *Романа о Лондону* је, дакле, све више ван, а прозор и не показује само шта му то, као светопавовски позив, споља прилази, већ и то како се он, све више одшкринут ка безданом *не*, из бића и из вањскости којој је биће потребно искључује. А то *не* није смрт, већ *шамо* које је изван или „после наше смрти” (Црњански 2004: 678). Кроз прозор се излази, а гиљотина мора пасти како би искон у ван постао непрекројив и незацелив. У једном трену, Рјепнин, кроз прозор, још види „напољу, цркву Светог Павла”, али већ у следећем часу, кад је „понуђен да седне”, око њега су „обилазиле, на зиду, слике тркачких коња” (Црњански 2004: 620). Као да се у том магијском кружењу у које је јунак безглаво пао нешто заиста откинуло, свршило: „И сер Мелколм је сео.” (Црњански 2004: 620). Нешто трчи у зиду у Рјепнин се предаје да га тај зид окружи, да се то што је на зиду, а не оно што се види кроз прозор, упије у њега и да тај зид њега упије. Јунак је, према томе, и изван канцеларије и изван цркве, и изван унутрашњег и изван спољашњег, ни у догађају, нити у себи. Он је у зиду. Рјепнинови погледи „унатраг”, на догађаје и лица из прошлости, не одражавају „могућност великог чуђења суоченог с једним недокучивим вођством”, а и да је те зачуђености било, Божје вођство не би прелазило у извесност, јер „оно никад не постаје посед” (Јасперс 1973: 178). Ако се, међутим, кроз канцеларијски прозор Мелколма Парка, отворен на оној страни која као да препоручује могућност једног вођства и лоцира га као посед – а у њега само треба ступити – шта за Рјепнина значи поглед ка ономе што је неко, очекујући га, већ желео да се отвори и уочи? И када, при следећој посети Парку, јунак кроз прозоре библиотеке буде „опет видео цркву Светог Павла, која је била, тог дана, сва у сјају и Сунцу” (Црњански 2004: 629), тешко је не досетити се како је глава великог Шкота већ једном јунака подсетила

„на дрвен симбол Сунца над вратима у планинским крајевима Европе” (Црњански 2004: 266). Као неки „анђео чувар”, Мелколм Парк хипнотички приводи и раздражује Рјепнина, потврђујући како се изнад прозора и врата, за њега отворених, налази неко чудновато вођство којем се, а не цркви у раму, он приближава као извесности оне власти која га за себе откључава. Годину раније, на летовању у Корнуалији, где је упознао сер Мелколма – који је „као нека нова врста бога мора, Нептуна, јахао таласе” (Црњански 2004: 324) – Рјепнин је не само „КРОЗ зид” стално чуо шта говоре госпођа Петерс Петрјајев и њена ћерка Пеги, већ је, и кад је то било пригушено, могао „све, што кажу, да разуме, као да У зиду говоре” (Црњански 2004: 322). И не само да је „ослушкивао као скамењен” како се, док госпођа Петерс и Сорокин воде љубав, одвија „одвратна комедија у зиду”, већ је, иако није завидео Сорокину и није „зажелео да буде, место њега, у том зиду”, сасвим јасно видео, чуо (и желео?) „то, што се догађало у зиду” (Црњански 2004: 325). Изнова се питајући „како је могуће да се, у зиду, све то, тако, чује, што је био, иако пригушено, чуо”, Рјепнин се попео „чак и на свој прозор и загнурио се у зид, иза завеса”, уочивши под плафоном старински вентилатор, „са којег су висили неки, одлепљени, картони, и нека прљава крпа” (Црњански 2004: 329). Прозор Рјепнинове хотелске собе има две медијације, јер кад је непожељном сведоку било „очигледно, да никуд, кроз прозор, не може” и да је „ухваћен у својој соби, као у неку клопку”, њему се са горњег оквира прозора указује још један отвор, као прозор над прозором, кроз који се, не могавши напоље, „загнурио” у – зид. Пошто знамо и то да Рјепнин „није чуо, јасно” оно што у башти говори вртлар, али да је, иако је говорила „пригушеним гласом”, госпођу Петерс „чуо, јасно”, осећамо колико је далекосежно то што он „поче да истражује зид који га је делио, од свега тога” и колико је дубине у иронији да је баш „доживљај, у зиду” одредио „тог, романтичног, Руса”, указавши се тада „као нека завршна тачка, у неком, тужном, руском, роману” (Црњански 2004: 329–330). Јер онај ко обнавља категорију објекта, „коју догађај увек одстрањује, упућен је на чисто и просто укидање” (Бадју, према Рансијер 2008: 203). Приповедач зна да, баш зато што је постао изразито неромантичан, Рјепнинова сазнања о љубави и основи свега, стечена на летовању,³² гравитирају тачки у којој се завршава романескна прича. Више од годину дана пре коначног ишчезавања, Рјепнин иза завеса метафизичких тема као истину фантазма, као гротескну минијатуру ветрењача и храмова, види само старински вентилатор, његове одлепљене картоне и једну са њега висећу, прљаву крпу. Види да је зид заправо „неки отвор, нека рупа”, кроз коју не само да се „све то чује”, већ кроз коју до њега долази „и дим њених цигарета”, за којим се може поћи. Треба, дакле, ући у зид, бити посед и нестати у њему. Не бити ни у врту, ни у соби, ни у великом тренутку, ни у слободи, већ бити ван свега. У којем „нема ни брода, ни сирене, ни пера, капе или звезде” (Рансијер 2008: 202). Ни Христа, ни Цркве Светог Павла.

Невидљиви човек

Снажну nelaгoду пред простором чиновника осећа и Бела Хамваш, чије чуло у фигури канцеларије разобличава архетипску егзицентцијалну форму мучења и разарања живота (Хамваш 1994: 152). Осим што је као простор антиживотна и безлична категорија, канцеларија је један безличан акт, празан поступак,

32 „Дакле то је љубав? То је тај корен свега?” (Црњански 2004: 330)

којим се заједница разграђује и преображава у „рад рада, бесмислен и бесциљан механизам који је вечито незадовољан” (Хамваш 1994: 153). У *Роману о Лондону* не само да други *advocatus diaboli* раде у име „горостасног сер Мелколма”, већ и он сам ради „у нечије име, а тај не постоји” (Хамваш 1994: 152). Пре него се у роману појави велики Шкот, приповедач Црњанског, у глави „Чудниј мешаморфоз”, упризорује Рјепнинов сусрет са мајором у Министарству рада, који је, подесно Хамвашовом одређењу, човек „у служби канцеларије”, па стога сасвим „безличан и неухватљив” (Хамваш 1994: 152). Као да је управо једна функција, а не човек, мајору, „који се звао: Баштован. *Major Gardner*”, јунак *Романа о Лондону* не може да сагледа лице, па је слаб „у опису лица тог Енглеца, – као да је омађијан” (Црњански 2004: 76). Хамваш упозорава да се од људи „који немају свој поглед на свет” није могуће довољно сачувати, јер безличност³³ може да „преклизи с једног човека на другог, с једне канцеларије на другу” и да се у некоме разлиста: „У ономе који прихвата ову безличност, ко реализује у себи ову архетипску форму егзистенције.” (Хамваш 1994: 153) Осматрајући како се од Гетеа, преко Достојевског, до Мана, редефинише модерно очитовање ђавола, Мило Ломпар налази да онтолошко преображење зла, увећање његове невидљивости, које не умањује само зло, у имагинацију Црњанског, следствено самом епохалном померају, као импурсе ђавола уноси „обележја потпуне прозирности” (Ломпар 2007: 32). Када посредује Рјепнинов доживљај из Министарства рада, приповедач подиже споп ликовних минијатура које фигуру мајора трансформишу у апсолутну маску, омогућавајући гледање, али онемогућавајући проналажење онога што би, као садржај бића, требало да постоји у човеку:

„Спомиње да је тај човек увек у истом, тамном, оделу, да има увек исте наочари, корњаче, на носу, које се блистају, па му очи крију. Да му је лице здраво, румено, – јако румено, као у месара, – али безизразно. Сећа се само да има раздвајање, на темену, као да носи перику. Поцрвени често, а кад поцрвени, поцрвени до врата и ушију. Да би његова жена престала да га испитује, понова, о том мајору, имао је обичај да каже, да ништа више не би знао рећи о том мајору, осим да грицка, лулу, и, да је то, у ствари, невидљив човек. Кад уђе код њега, помисли да је то човек из приче о невидљивом човеку.” (Црњански 2004: 76)

Лутеровски схваћена, црква је невидљива (Боасе 1999: 24), али невидљиво које јунака осећује, изгледа, другог је својства. Рјепнин зна да је човек о коме говори Нађи увек исти, али као да, у исти мах, не може да га се сети. Мајор је симболички презентан (из културне и књижевне традиције Црњански реанимира фрагмент о месару као о супститутиву вампира)³⁴ и супстанцијалан (оде-

33 Више него инквизитор, безлични човек је ревизор, у коме је – кад се сагледа како „све ревидира” и колико је с њим у живот на дошло крутости, немилосрдности, хладноће и равнодушја – „сувише елемената антихриста”: „Он ће прогнати радост и смех и удобност и лепоту, слободну игру и ведрину. Изградиће и одржати команду и тамницу, терор и концентрационе логоре. Овде не важи стварност. Само оно на чему има печат и потпис. И он ће – када се појави светац светаца и кад закуда срце народа – бацити свеца у тамницу. Он ће потом свецу објаснити да је најбоље ако се врати на небо. Ако тако не учини, биће принуђен да га погуби, као што га је погубио једном и десет хиљада пута, и као што ће погубити патничку истину увек, колико год пута се буде овалпотила и огласила.” (Хамваш 1994: 153)

34 Трансформацијом вампирске фигуре из митског језгра у симболичке и естетске форме, по Звонимиру Костићу, „из првобитне приче су системом замене, ублажавања или преиначавања, уклоњени карактеристични, увек исти и лако препознатљиви знаци – и замењени новима” (Костић 1989: 254). Један од модела трансформације вампирског наратива, који потврђује да супституирани елементи не мењају структуру приче о вампиру, у вези је са фигуром месара као фигуром

ло, наочари, врат, лице, перика, лула), али, с друге стране, оно несимболизовано и несупстанцијално, као тамни лук унутрашњости ове појаве, привлачи јунака, затварајући га у њену невидљивост, окончавајући и даљи говор јунака о томе шта га је, у ономе што се не види, као прозор у то друго – омађијало. Немоћ да буде садржајан и поуздан дескриптор не растерећује јунака онога што је као безизразни, страни објект ступило у његов језик и у његову свест, већ се управо у њега уграђује, узбуђује га, очарава и удаљава од пропитујућег ока Нађе. Слаб кад описује, Рјепнин прелази у оно језику изванвидно, у тишину, али не тек зато што кулиса, о којој поводом мајора говори, не може да свету открије друго до своју бесадржајност, већ зато што су неразговетност, безизразност и празнина сноп сила који је Рјепнин читао у свом све тамнијем духу. У духу који нарцисоидно почиње да ужива у себи самом, у својој повучености, у својој прошлости, и који се у том самоужитку магијски паралише – скрива, осамљује, ћути. Али у „магијској парализованости Нарциса” не само да „нема љубави”, већ нема ни лика који се огледа: „Поглед у огледало се налази најдаље од сазнавања себе. Онога кога ми покаже огледало, тај не само што није ја, него је морбидни репрезент мога бића. Огледало мени сучелице не поставља мене, него огледало.” (Хамваш 1994: 194) Док у свом наративу о мајору гледа у негативитет онтолошког израза, то што Рјепнин види није, како Хамваш посредује Хајдегера, „одраз нескривене истине”, већ „опсена, бљештава и под велом”, неразумљива и безначајна сама по себи, али која је трајна, јер је успоставља човеков поглед ка себи: „Управо у том хитром и варљивом одразу, кад се устукне пред тим да сам тај странац ја, и у својој зачуђености више не могу да се ослободим од непојмљивог идентитета.” (Хамваш 1994: 194)

Да је „задивљеност духа самим собом” не само забрањена већ и „неизбежна”, у *Роману о Лондону* показује и трансформација Рјепниновог извештаја о сусрету са вампирицима мајором у аутопортрет. Наратив о тражењу посла и о мајору Гарднеру представља фрагмент који, не казујући све, скрива једно признање. Већ почетак наредног поглавља, „О оцачару”, обележава Рјепниново постављање себе у средиште теме о посети Министарству рада, пошто оно „што је тај руски емигрант, то вече, својој жени испричао, није било, све”, јер „није испричао како се то све свршило” (Црњански 2004: 81). Из средишта приповедног поља Црњански помера фигуру-маску мајора, јер се смисао Рјепниновог доживљаја, целина сазнања о његовом одласку у Министарство рада, може указати тек онда када, по окончању разговора са Нађом и њеним уснућем, јунак почне „да размишља, понова, без сна, о томе, шта му се десило” и када се, реинтеграцијом властите приче, као лик у који се све време гледа покаже он сам. За Нађу затајен у завршетку приче,³⁵ у којем се открива врхунац догађаја – то *све* о којем се приповеда – Рјепнинов дух се отвара погледом ка себи, у предсобљу

замене: „У више прича о вампирима срећемо мотив о некоме ко је у својој средини био обичан човек, али се после смрти повампирео, и као такав отишао у неку далеку земљу да постане месар. Њега обично препознаје неки његов земљак, који га је знао и у претходном животу, или, пак, у њега посумњају због тога што нема сенке, или га одаје какво друго обележје. Такве приче свакако спадају у новије већ и због мотива путовања које је прецизно одређено: вампира његов земљак среће у Солуну, Цариграду, Трсту или Анадолији, а то су могла да буду стварна одређишта путовања Срба трговаца у последњем периоду отоманског господства на Балкану.” (Костић 1989: 254)

35 Али не само у завршетку ове приче, о мајору Гарднеру, већ и у завршетку приче целог *Романа о Лондону*.

Министарства рада осетивши колико га привлаче прозори, кроз које се, у два корака, може отићи у смрт:

„Ти су га прозори почели да привлаче, кад је сео.

Под прозорима, у дубини, видео је асфалт, као провалију, улице, а кад би се нагнуо, добар део Лондона, који се у његовим очима тумбе преврнуо. Требало би ту учинити само корак увис, и корак доле, па би свему био крај. Стигао би на улицу, доле, главачке.

Кад се са такве висине скочи, лубања прсне, а болови морају бити страшни, – али колико трају ти болови? Секунд, два, – минут, два?

Па и кад би дуже трајали, све то мора да се збива у некој, дубокој несвести. А после долази крај. Свему.

Настаје, занавек, тишина.” (Црњански 2004: 81–82)

Изокретање слике Лондона, ревизија урбане структуре као ефекат тумбања у перспективи јунака – није се преврнуо град по себи, већ се град „у његовим очима тумбе преврнуо” – потврђује да у Рјепнину постоји танатички магнетизам, унутарње привлачење бића у акт одвајања од поретка света. Суицидални доживљај решава проблем односа човека и света тако што раскоренује хоризонт бића, себе искључује из становања у свету и поставља се у супротно-смртно са њим, па свет остаје иза њега (или изнад њега), који налази још само улицу, асфалт, земљу – провалију. Ако биће света себе упознаје ишчитавањем властитог одраза „на површини вода”, онда се у води рађа дијалектика неизмерности и дубине, јер „дубину сопствене природе” открива око зароњено у воду: „Не зна се где је зачетак те две хиперболе, хиперболе ока које и сувише види и хиперболе предела који нејасно види себе под тешким капцима својих успаваних вода.” (Башлар 2005: 195) Тамно зрење духа у нагнућу ка провалији улице показује како је Рјепнинова визија суицидалног скока/пада симболички, психолошки, етички и онтолошки умерена у односу на могући образац, који оличава Офелијина смрт у води.³⁶ Предочавајући један модалитет рађања смрти, Офелијин доживљај немоћи „на размеђи воде и неба” ипак представља зарон у дубину трагичног, чији смисао није лишен неизмерности. Пред јунаком Црњанског нема воденог огледала, хиперболична структура неизмерно дубоког ишчезла је, па једино што човеку преостаје да читава наместо дубине своје природе јесте секундажа пробојног бола, који неопозиво окончава сваку димензионалност. Физички бол открива не само одсуство радости већ и свеопшту усамљеност, па ту где опажа „црну линију која оивичава свако биће и затвара га у себе”, субјект редуциран на бол показује да је већ постао биће „без прозора ка спољашњем свету”, како би рекао Лајбниц, али и без бескраја који је овај задовољни човек ставио унутар сваке јединке” (Ортега и Гасет 1998: 71). Насупрот Светом Маурицију, који се, одбацујући утварност света, целовито предаје смрти, како би се „уздигао до сопственог бића”, Рјепнинова замисао од одрицању од властитог живота не одражава потрагу за васкрсењем, не представља „врхунску потврду личности” и „повратак са периферије ка сопственом духовном центру” (Ортега и Гасет 1998: 88). Рјепнинова визија оцртава измештање из света, као из непредметности којој су људи потчињени све док их, по Хајдегеру, „путеви рођења и смрти, благослова и проклетства” задржавају у бивствовању: „Где се доносе суштинске одлуке наше повести, где их прихватамо и напуштамо, где

36 Ипак, фрагментарни одрази Офелијиног суицидалног модела у *Роману о Лондону* нису ограничени на пример приказан у овом раду. Офелијиних одраза је неколико.

су непознате и где их поново испитујемо, ту светује свет.” (Хајдегер, према Радовановић 2009: 156) Како је за религиозног човека „сакралност потпуна манифестација Бића”, космос представља „натприродну вредност”, свет „открива модалитете светого” (Елијаде 2003: 162). Ако се постављањем једног света, као израза сакралности, у икони „нескривено показује пред каквим одлукама стоји хришћанин” – коме се у делу „отвара свет хришћанског универзума” и који, прихватајући „Христову жртву као своју”, образује „одлуку о својој властитој суштини, тј. одлуку о својој властитој судбини” (Радовановић 2009: 156) – какву одлуку о свом бивствовању доноси Рјепнин?

Док је одговарао на Нађина питања о мајору Гарднеру, Рјепнин је, у свом осећању поводом тог човека, оцртао идентификацију која га, наизглед стабилно, поставља у суштинску одлуку: „Ма колико да је то чудно, и ма колико да то протумачити не би, ни умео, кад год пред тим човеком стоји, помисли, да је тај човек Пилат, а он Исус.” (Црњански 2004: 76) Међутим, асоцијација којом се, онда када је испред невидљивог човека, лоцира као најзначајнија личност у историји спасења отвара чуло јунака осетљиво за себе као жртву, а ипак не кристализује одлуку за Христа у тој жртви. Напротив, реминисценција на Христа превладава се оценом „да је то којешта, смешно, глупо” (Црњански 2004: 76). Налажење Рјепнина пред судијом и осипавање његовог бића аналогично са Христом потврђује, с једне стране, причу о путу јунака као причу о путу жртве, али, с друге стране, христолошка аналогичност може бити и референцијал којом се замагљује оно важније што долази у знању да је, будући неразговорно, огледање човека и Христа „којешта, смешно, глупо”. Рјепнин сматра немогућим преображај,³⁷ непротумачивим додир којим у њему зрцали Христос. Ако је вера, чије рађање подстиче Реч Божја, по изворном протестантском учењу, унутарњи критеријум хришћанског човека, одсуство вере као утемељујуће вредности не значи изостанак Божјег суделовања, већ постављање човека у одређену одлуку према говору метафизичког ауторитета. Према Лутеровом еклисиолошком одређењу, они „који немају вјере” јесу људи „којима је Ријеч објављена а они је нису прихватили” (Боасе 1999: 31). Одбијање Божје објаве не значи, међутим, слободу неприпадања, већ пад у моћ ванметафизичког ауторитета, под силу световне власти: „Тако кршћанин припада Богу, а некршћанин владару.” (Боасе 1999: 31) Негирајући да је он Исус, а мајор Пилат, Рјепнин – који се, дакле, пред Нађом изјашњава као онај који не може бити Исус – припада перпетуалној власти министарстава, бироа, комитета, канцеларија. Краљевству безличних чиновника, агената, адвоката – попут Мелколма Парка и мајора Баштована.

Знаковит је, пред Рјепниновим обезвређивањем замисли о преображењу, којом се успоставља изглед за себе-као-Христа, пример из *Ситароџ завета*, у вези са тим шта је немогуће: „Кад им се, пак, требао родити други син, и Абрахам и Сара били су већ старци, па анђелу, који им навијешта дијете, Сара одговара: *jichak!* Какве ли смејурије! То значи име *Jichak* – смејурија. Према земаљским мјерилима: смејурија, то је немогуће.” (Таубе 2009: 91) Када аналогично са суђењем Христу, као наговештај дубинског поимања своје судбине, њеног препознавања у типу, обезвреди као којештарију, *смејурију*, глупост, Рјепнин не само да понавља Сарино неповерење, већ се у односу на библијске фигуре поставља инверзивно. У Библији могуће „не овиси о дјелима”, јер је одређење којем се Сара,

37 Јаков Таубе упућује на то како у *Посланици Римљанима* апостол Павле „путем Торе и Пророка хоће доказати легитимацију трансфигурације” (Таубе 2009: 91).

упркос наравном подозрењу, препушта – Божје „изабрање” (Таубе 2009: 92). Вера, као одлучујући садржај хришћанског живота, у протестантској перспективи представља Божји дар, на који човек, обавезан милошћу, одговара као делатно и постојано биће: „[...] човјекова је дужност да надмашује самога себе, што није могуће без Божје моћи.” (Боасе 1999: 10) У онтолошкој основи Рјепниновог постављања у причу о судбини света управо је, како је дефинисано у постхристоцентричној слици са почетка *Романа о Лондону*, утемељујући акт онај који превладава библијске аналогije: самоизабрање. Премда се у књизи Црњанског, проблемом избора јунака који разрешава древни упит о творцу света, „образује фаустовско-јововски интертекстуални оквир”, Слободан Владушић утврђује да је Рјепнинова саморепрезентативност демонска, метафизички бездомна, нелегитимна: „Док је репрезентативност Фауста и Јова гарантована божанским избором и Луциферовим слагањем, Рјепнинов самоизбор, окружен небеском тишином, нема своје метафизичко утемељење.” (Владушић 2011: 240) Када се у Рјепнину, међутим, појави мисао која проблематизује самоизбор, јер познавање судбине човечанства измешта и из квинтилијановски неодређеног, предхришћанског знања³⁸ и из саморепрезентативности³⁹, као да се отвара прозор друкчије представе о судбини и хоризонт њеног друкчијег решења. Помисао верујућег на Христа сугерише уклапање у избор метафизички јасно адресиран, уклапање у вођство оним вишим од себе самог, отварање своје повесности за структуру библијског типа, прихватање исходишног значења приче о послању Сина Божјег. Божји ауторитет човек препознаје „не само по слову књиге него и по дубоком надахнућу”, а надахнутост потврђује постојање принципа „унутарњег свједочења Светога Духа” (Боасе 1999: 11). Подвргавајући се метафизичком вођству, човек спознаје присуство оностраног ауторитета „у свједочанству што га он сам о себи даје, *истиодобно* у библијском изворнику (објективност) и у души вјерника (особност)” (Боасе 1999: 12). Јунак *Романа о Лондону* се, међутим, уклања из одлуке за путању указану у одсеvu Христовог ауторитета, чиме не само да брани идеју самоизбора, већ дефинише и онтолошку разлику у односу на осећање немогућег из приче о Сариној трудноћи. Сара немогуће дефинише из свог знања о законима природе, будући да, упркос анђеоском навештају, не познаје убедљив образац њиховог превладавања. Ипак, Сара се потврђује у анђеоском тумачењу и у милости Божјег изабрања. Њено чудесно рађање Исака под старост „представља божанско уплитање у људске послове, вертикално спуштање у тај континуитет, које му нарушава образац, али тиме даје људском животу нову димензију” (Фрај 1985: 226). У дometу његовог великог знања, Рјепнину мора бити познат тип одлуке која ништи немогуће, а са њом и „домашај свједочења Духа Светога” (Боасе 1999: 12), али га он, неосетљив на тај глас, као за оно што „протумачити не би, ни умео” (Црњански 2004: 76), на крају *Романа о Лондону* и церемонијално, у писмима којима прекида са светом, одбија, разоденувши Христа са себе⁴⁰: „Припремио је затим и писма. Једно за Комитет. Једно за руску цркву, са великим пакетом грамофонских плоча. Шаљапина. Чувену плочу о Васкрсенију, нарочито

38 „*Quintilian* каже да, за познавање човечанства, није потребно знати цело човечанство. Доста је упознати, добро, и једну фамилију.” (Црњански 2004: 9)

39 „(На пример, – виче тај у вагону, – фамилију моју: Рјепнина, – *la famille d' un grand seigneur, le prince Repnin.*)” (Црњански 2004: 9)

40 Јакoв Таубе подсећа на неопходност заoдeнутости Христом и непогодавања пожуди (Таубе 2009: 100), o чему Павле говори у *Посланици Римљанима*: „Него се оубците у Господа нашега Исуса Христа; тијелу не угађајте по жељама.” (Рим 13: 14)

омиљену међу емигрантима. Јављао је просто, у две-три речи, да одлази у Париз.” (Црњански 2004: 660)

Једна од основних теза реформације саопштава да је Божја реч „суверена, она је у свакоме, за свакога је и свакому је схватљива” (Боасе 1999: 24). Рјепнин је пред тим *зачуђен* и не уме то да *прошумачи*, али се у егзегети-инфанту *што*, ми-сао о Исусу и Пилату, ипак јавила. Чиме је, док стоји пред Гарднером, Рјепнин, у ствари, омађијан? Аналогијом која Рјепнина и његовог судију поставља у контекст хришћанске историје, у којој су гледишта две наспрамне личности описана као две одлуке о бивствовању, или знаком невидљивог као одразом онтолошког својства онога који аналогију негира? Магијско надахнуће обезбеђује души „чудесну проходност између различитих стварности, што омогућава прелаз из једне у другу као да су оне испуњене метафизичким порамма или да су гасовите у својој бити” (Ортега и Гасет 1998). Са којом стварношћу Рјепнинов дух комуницира: са стварношћу Исусовог страдања (што би значило дубинско оправдање и искупљење патње јунака) или са истином о опсени (што би значило да невидљивост раствара онтолошку основу поређења, чинећи од њега тек несвесни рефлекс културе)? Образац Гарднеровог испитивања јунаку није непознат, јер он зна да разговор у Министарству наликује Пилатовом испитивању Христа⁴¹: „Морам сваки пут да му кажем своје име, а пита: је ли истина, да сам принц? Каже, тако пише у досијеу.” (Црњански 2004: 76) Јагње јесте „заклано ’под Понтијем Пилатом’ и ’у Јерусалиму’”, али дубина у Рјепнину евоциране слике већа је, јер излази из историјског плана у ванвремено, метаисторијско (у оно „*прије* постања свијета”) као у свој почетак – одакле „Јагње заклано од постања свијета” улази у историју, у којој, на одређеном простору и у одређеном времену, бива заклано. (Евдокимов 2009: 131) Премда Библија „није много благонаклона према трагичким темама”, па је „њен приступ жртвеним фигурама” често ироничан, од ироничког светла изузето је Христово страдање, јер прича о његовој смрти „наговештава присуство обредног елемента” (Фрај 1985: 224). Рјепнин, дакле, познаје повест о Христу, осећа продор парадигме у себе, подударане јеванђеоског обриса и властите егзистенције, али не жели да уђе у херменеутику те тангенте, да се кроз одлуку отвори за контекст парадигме. Да прихвати како оно што се са њим збива „није под знаком човјека, него под знаком Божје моћи (Gewalt)” (Боасе 1999: 26). Налазећи да је то што види као потенцијал парадигме „којешта, смешно, глупо”, јунак остаје потчињен онтолошкој бесадржајности смејуреје, њеном ауторитету, њеном невидљивом. На другој страни, човекова

41 У синоптичким јеванђељима приказ Пилатовог ислеђивања Исуса је сажет, јер успоставља само основне позиције судије и оптуженог у вези са питањем о Исусовој царској репрезентативности: „А Исус стаде пред судијом, и запита га судија говорећи: ти ли си цар Јудејски? А Исус рече му: ти кажеш.” (Мт 27: 11) „И упита га Пилат: јеси ли ти цар Јудејски? А он одговарајући рече му: ти кажеш.” (Мк 15: 2) „А Пилат га запита: ти ли си цар Јудејски? А он одговарајући рече му: ти кажеш.” (Лк 23: 3) У Јовановом јеванђељу одговори на Пилатова питања у вези са тим ко је Исус исцрпнија су у теолошком смислу. Идеја о репрезентативности развија се, како на реторичком плану, одређењем перспективе која проговара о Исусовој изабраности (и оптужује га због тога), тако и на плану самог учења о Царству Божјем, о односу Царства и света, те о сведочењу истине: „Онда уђе Пилат опет у судницу, и дозва Исуса, и рече му: ти си цар Јудејски? Исус му одговори: говориш ли ти то сам од себе, или ти други казаше за мене? Пилат одговори: зар сам ја Јеврејин? Род твој и главари свештенички предаше те мени; шта си учинио? Исус одговори: царство моје није од овога свијета; кад би било од овога свијета царство моје, онда би слуге моје браниле да не бих био предан Јеврејима; али царство моје није одавде. Онда му рече Пилат: дакле ти си цар? Исус одговори: ти говориш да сам ја цар. Ја сам зато рођен, и зато дођох на свијет да свједочим истину. И сваки који је од истине слуша глас мој. Рече му Пилат: шта је истина?” (Јн 18: 33–38)

слобода „заправо је покоравање Божјој моћи” (Боасе 1999: 26). Рјепнин јесте зналац многих језика (као што су, од Педесетнице, то постали и апостоли, надахнути Светим духом), али он не уме или не жели да мисао о Христу тумачи као инхерентну судбини човечанства. Он има увид у причу о Сину Божјем, он у властитом ислеђивању уочава симболичко ребро те приче, али се не покоравља моћи о којој прича о Исусу сведочи. У омађијаности јунака *Романа о Лондону* нема хода душе између различитих стварности, већ њеног кочења и приањања уз оно у чему се, као у симулакруму мајора Гарднера и структури моћи која га озакоњује, заиста ништа не налази. „Чисто завођење празног знака у основи је сваке ритуалне магије и инкантације.” (Поповић-Перишић 1989: 241) Фигура мајора Гарднера није референт, јер се, у Рјепниновом погледу на њега, укидају контекст и референт, тако што се контекстуални мостови пародијски обезвређују (од представе Бога као баштована на почетку *Књиже постојања*, до јеванђеоске представе суђења Исусу). Заводљивост и симболичка продорност фигуре Баштована као празног знака чине апсурдним чин испитивања и одговарања, јер се из асоцијација што их процес активира не увећава Рјепнинова снага да мисао о хришћанском контексту преведе у афирмативну одлуку, већ се „моћ незначајног означавајућег” увећава: „Вештица [овде вампир – Ч. Н.] зна да је дух очаран местом које је празно, испражњено од смисла.” (Поповић-Перишић 1989: 241) Фигуре „нултог степена значења”, ликови „елиптични без референта”, не омогућавају омађијаној души да пређе у другу стварност, јер „упућују само на себе, и једино се тако и могу читати” (Поповић-Перишић 1989: 241). Упућивање Наде Поповић-Перишић на начелну реверзибилност знакова, следствено којој дискурс своје знакове апсорбује „без икаквог трага смисла”, утврђено је Бодријаровим увидима о томе да се завођење увек одвија у простору знакова и ритуала. (Поповић-Перишић 1989: 240)⁴² У роману Црњанског није реч о магији, чак ни о враџбини, и мада појава мајора Гарднера „изводи да је неки привид”, док „прикрива одсуство дубоке реалности” (Бодријар 1991: 10), он није вампир, он не крије одсуство дубине, он јесте – невидљив. Ипак, пошто Баштована видимо накнадно, у реконструкцији те фигуре у Рјепниновој свести, док о доживљају говори Нађи, ко заправо – *изводи и прикрива*? Прича о нескривеној прозирности, о очигледности невидљивог у *Роману о Лондону*, не само да, преко асоцијација на раније књижевне обраде теме о невидљивом човеку,⁴³ додирује Платонов и Херодотов митолошки наратив о невидљивом човеку⁴⁴, већ има наговештаје, симболички необично подесне, оне промене у знаковима и стварности превазиђеног привида коју је Жан Бодријар описао:

42 Нада Поповић-Перишић мисли, пре свега, на перспективу Жана Бодријара у књизи *О завођењу*.

43 Роман истог наслова, *Невидљиви човек*, објавили су 1898. године Херберт Џорџ Велс, а 1952. године Ралф Елисон. Док Велсов роман представља научнофантастичну повест о невидљивом човеку, подрумским амбијентима у којима ради јунак *Романа о Лондону* Милоша Црњанског чини се, више наликује свет из Елисоновог романа, прича на трагу приповедања Достојевског о човеку из подземља – о црнци који живи под земљом.

44 У грчкој митологији неколико је прича о невидљивом човеку. Аполодор бележи како је Персеј имао својство невидљивости: „[...] видио је кога год је желио, али од других није био виђен” (Аполодор 2004: 51). Захваљујући својој невидљивости, Персеј је успео да одрубви главу Медузи, једној од три горгоне. „Горгоне су представљале опасност не само за смртнике већ и за богове, јер је њихов поглед све живо претвара у камен. [...] Само захваљујући капи невидљивки, Персеј је успео да умакне Медузиним сестрама, које су га прогониле.” (Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1987: 98) Уколико пратимо одсева мита о Персеју и Медузи, у лику мајора Гарднера остварен је *иронични конфликт двоструког кодирања* (како, у сасвим другој прилици, о архитектури у

„Прелаз са знакова који нешто прикривају на знакове који крију да нема ничега означавача одлучан заокрет. Они први упућују на једну теорију истине и тајне (у коју још спада и идеологија). Они други инаугуришу еру симулакрума и симулације, у којој више нема бога, који би распознавао ко му припада, нема више судњег дана да одвоји лажно од истинитог, стварно од његовог вештачког ускрснућа, јер је све већ унапред мртво и оживљено.” (Бодријар 1991: 10)

Док саопштава о Гарднеровом ислеђивању, Рјепнина пропитује и Нађа, осетљива за дубинске струје у његовим одговорима мајору, па се, у глави „*Чудниј метаморфоз*”, уочава решетка двоструке истраге, у којој се оно што прво испитивање открива о мајору укршта са оним што друго испитивање открива о Рјепнину. Нађина питања наизглед циљају на мајора, а заправо круже око Рјепнина, кристализују Нађин доживљај удеса породице и према том светлу у Нађином духу оцртавају Рјепниново учешће у суштинским одлукама заједничке повести:

„Добро, добро, – кажите шта каже. Свеједно какав је у лицу.

[...]

Добро. Добро. Можда, Ники, мора тако? Јеси ли му рекао да немамо више од чега да живимо, и да тражиш рада, макар мануелног?

[...]

Добро. Добро. Зашто му ниси рекао, да имамо свега још само 30 фунти у банци, и, да не знамо више, шта ћемо и како ћемо?” (Црњански 2004: 76–77)

Нађа осећа Рјепниново западање у историјско-политичке теме и аутобиографију, његово премештање из егзистенције у сећања и реторику, па учестало прекида такво, у заборав бивствовања западајуће исказивање („Добро. Добро.”), враћајући јунака у план суштинских услова живота. Када са мајором говори о својој војничкој прошлости, о путовањима, земљама и пређашњим пословима, о Стаљиновој политици⁴⁵, Рјепнин се уклања из димензије судбинског осећања

постмодерни говори Кристофер Батлер), којим долази до стапања Медузине ослепљујуће моћи и Персејеве моћи невидљивости. С друге стране, Рјепнин је, будући да не уме да тумачи оно што би га из чаролије избавило, заиста омађијан, окамењен. У другој књизи *Државе*, Платон излаже митски наратив о Гигу, пастиру у служби лидијског краља, који је, након једног земљотреса и отварања процепа у земљи, сишао у пукотину и нашао прстен који га је могао учинити невидљивим. Захваљујући моћи прстена, Гиг долази на краљевски двор, постаје љубавник краљице, убица краља и нови владар. Мит о Гигу за Платона је прича критеријалног карактера, јер њоме жели да осветли савремени однос моћи и правичности. Антички мислилац не верује у могућност одолевања правичног човека пред понудама апсолутне моћи: „Кад би, сад, постојала два оваква прстена, па један од њих имао правичан човек, а други неправичан, мислим да не би било тако чврстог и прекаљеног човека који би остао правичан и хтео да остави туђе на миру да га не дира: та њему би било могуће да без бојазни узима на тргу што год хоће, да иде по кућама и да заводи сваку жену која му се свиди, да убије и да ослободи из окова кога год хоће, укратко, да ради међу људима што год хоће као неко божанство. А кад би овако радио, заиста не би радио ништа друкчије него што ради онај неправични: пут и једног и другог били би исти.” (Платон 2002: 39) Прича о Гигу као прича о релативности принципа одговорности у свету и о доследности човековог пристајања уз принцип моћи за Платона је доказ да поштен човек не постоји, јер је правичан онај ко је на то принуђен, а нико није правичан по својој воли: „Кад год се неко осети довољно jakim да чини неправду, чиниће је. Сваки човек мисли да је неправичност сама по себи много кориснија од правичности, и то правилно мисли, како би рекао онај ко о тим стварима расправља. Кад би се некоме пружила могућност да чини неправду, а он то ипак не би хтео да ради, нити би присвојио себи туђу својину, он би за све који нешто разумеју био највећи бедник и прави глупак.” (Платон 2002: 39)

45 „Кажем да сам био у Дјеникиновом штабу, а он ме испитује о Врангелу. Ја му опет кажем да је Пјотр Николајевич, пре деветнаест година умро, иако сам му то већ неколико пута рекао. Пита ме ко га је наследио? Ко је његов главни следбеник у Лондону? Ја му кажем да ја живим, већ годинама, повучен, и да не знам, то. Он ме онда испитује, шта је моје мишљење, да ли ће Стаљин

живота породице. Он *зна* да је „којешта, смешно, глупо” то што је о себи помислио као о Христу, али се у *његовом* знању, као у негацији смисла жртве, ипак не понавља Нађино познање драме њиховог заједничког бивствовања – *њено* то „да не знамо више, шта ћемо и како ћемо”. Ђеној резолутности у вези са путевима и одлукама о заједничкој судбини – „да се оствари замишљени животни поредак, треба начинити одлучан корак” (Хамваш 1994: 195) – не одговара његово накнадно и атрофично „рекао сам”. С друге стране, мајор Гарднер својим упитима јунаку чува и развија управо оно што, док пристаје да говори о прошлости, Рјепнин, у којем је ослабило питање о удесу породице, као немоћ одлуке жели да прикрије: „Рекао сам му, рекао сам му, и то. А он је понављао питање, шта би за мене, да учини, могао? – *What can I do for you?* Као папагај је, то, понављао.” (Црњански 2004: 77)⁴⁶ Невидљиви човек управо циља на Рјепнинову аутономију, на његову издвојеност и осаму – „ја живим, већ годинама, повучен” – ушаптавајући се у жељу те осаме, у њен нарцистички глас. Бит Цркве, по Лутеру, открива се „у непосредним (*шито значи особним*) односима између вјерника и њихова невидљива поглавара, Христа, његове снаге и живота” (Боасе 1999: 22). Међутим, Нађином интегративном *ми* умиче Рјепниново ексклузивно *ја*, па причу о породици, о пуноћи непосредног, личног односа супружника, надсвођује аутопортрет. „Аутобиографија је бескрајна дијалектика самозаваравања, опијен својим огледалом, поремећеним умом само гледати себе самог. Омамљеност духа.” (Хамваш 1994: 194) Самоозарењу насупрот, протестантска мисао афирмише сасвим друго: „Јер Бог није увеличана људскост. Напротив, пред Богом човек није ништа. Бог је све.” (Боасе 1999: 18) Рјепнин се налази „на рушевинама, на ништавилу, на потпуном људском безнађу”, где дрво вере једино „може процвастати”, али цветања нема без истрајавања „уједно на посвемашњем повјерењу у Бога” (Боасе 1999: 18). Како приликом мајоровог ислеђивања и, потом, сучељавања са Нађом, још

задржати Пољску, и, како то, да сам ја у Енглеску дошао, у пољском расељеничком кору? Све сам му то већ причао. Затим настаје испитивање о томе, где сам све живео: откуд да сам прво искрцан у Цариграду, откуд да сам се у Атини оженио, откуд да сам био у Прагу и Милану, и Паризу, и Португалу, и зашто сам одатле у Лондон дошао и чиме сам се занимао, досад?” (Црњански 2004: 76–77).

- 46 У роману *Заљубљени ђаво* Жака Казота, из 1772. године, јунак Алваро од пријатеља Соберана тражи да га повеже са духовима: „Ви наређујете дусима, – рекох му; – хоћу, као и ви, да саобраћам са њима: ја то хоћу, баш хоћу! [...] Не можете ни да замислите жаркост жеље коју сте у мени ужегли: изгарам...” (Казот 2011: 8–9) Након што је позвао Велзевува, Алваро се јавља „одвратна камиља глава”, која пита: „*Che vuoi?*” (Казот 2011: 12) Ђаво, дакле, пита: Шта желиш? Када Алваро упита Велзевува „Шта хоћеш”, ђаво одговором раскрива да је жеља ради које се јавио заправо Алварова: „Тражио си ме, – рече он тишим гласом...” (Казот 2011: 13) Осећајући себе као господара, Алваро не препознаје колико га осваја жеља, док се камила постепено трансформирала у објект љубави, у Бјондету: „Господару, – рече сена, – какав облик да узем е да бих вам био угодан? [...] једини мој услов јесте да вас обезоружам и да вам се допаднем. [...] Био сам такнут до самога срца, и скоро сам заборавио да сам творац чаролије која ме је одушевљавала.” (Казот 2011: 13, 15, 19) Када се, при крају романескне приче, Алвару ђаво раскрије у истини своје природе, он тражи од човека да у бесконачје увеличи своје жеље, да надигне скромна хтења и да зажели све, апсолутну силу у овом свету: „Иштеш ли, срце моје, иштеш ли да будеш створење најповлашћеније, да са мном подјармиш људе, стихију, природу сву?” (Казот 2011: 101) Алвару је довољна Бјондета, али ђаво одбија такву, скромну меру хтења, јер је тек човекова неутољива жеља подесна ђаволу: „Не, не, – одговори она живо, – Бјондета не сме да ти буде довољна: није ми то име: дао си ми га ти: ласкало ми је; носио сам га са задовољством: али мораш да знаш ко сам ја... Ја сам Ђаво, драги мој Алваро, ја сам Ђаво...” (Казот 2011: 101) Ђаво тражи да се човек изједначи са њим у жељи: „Подај да у твојим венама потече мало од умилног плама којим су моје захваћене; [...] реди ми, најзад, ако ли у твојој души, али исто тако нежно као што ја осећам према теби: Драги мој Велзевуле, обожавам те...” (Казот 2011: 103)

недвосмисленије онда када, по њеном уснућу, почне „да размишља, понова, без сна, о томе, шта му се десило” (Црњански 2004: 81), Рјепнинова конфесија о томе како се *све* завршава „није очитовање, него демонско самодопадање, није истина, него чаролија” (Хамваш 1994: 194). Када, седећи у предсобљу Министарства рада, осети како га привлаче прозори, па кроз њих сагледа свој суицидални лук, чује прскање лобање и оцрта малу хронику смртног бола, када, дакле, сагледа себе који је одговорио жељи/смрти, Рјепнин постаје тек „једна луда која се опила сопственим ликом”, али која не чини то чему, „у неукусној омами приказивања себе самог” (Хамваш 1994: 195), сведочи као виђењу. Немајући тема изван себе, нарцизам „живи од тога што своју слику из огледала поново пројектује у себе” (Хамваш 1994: 195). Уместо утемељења у збиљи, човек се, подлежући самовољи, може затворити за свет и начелно узети постојеће за привид. Када, с друге стране, упркос свеколикој ништавности, човек ипак, примећујући колико је смислено оно што га „вуче битку”, каже „начелно ’да’ упитној збиљи”, он заузима положај *шемељне наде*, „која се одржава кроз сва разочарења, која је увјет могућности истински људског живота и протупол здавају” (Кинг 1987: 405). Диреров аутопортрет у лику Христа пример је према којем Бела Хамваш закључује да се приказивање „може збивати само у знаку метапоезије када човек себе слика у узвишеној могућности”, а изглед хода ка Христу човека приближава свечакром чистом бићу, које „само собом отвара целину бивства за сваког човека” (Хамваш 1994: 195–196). Али повучен из повесног света, из животног поретка, скривен „у омами слике из огледала”, Јорик који говори над својом лобањом, јунак *Романа о Лондону* премешта се из љубави са Нађом, из аналогije са Христом, из бивствовања, наде и доброте у исконско неповерење – и надноси над провалију као над поток.

Врата

Појава Исуса Христа, према Рудолфу Бултману, представља есхатолошки догађај. Међутим, есхатологија, како је Бултман схвата, за свој предмет нема историју света, већ историју постојања: „Не мијења се свијет, него се може промијенити човјеков став према свијету, а мијења се у вјери.” (Гибелини 1999: 40) Христос откључава историју за могућност да промена става темељно преодреди човека, који може да по свом разуму буде „у континуитету, а не у супротности” са садржајем вере. Ову могућност обезбеђује сама историја, у којој Бог учествује, не прекидајући њен ток, већ улазећи у њу, преко догађаја које он чини. За Волфхарта Пененберга повесни рефлекс Божјег присуства фундаменталан је акорд мишљења о односу апсолутног и људског искуства, пошто објава Бога свету није „ствар тајног састанка”, већ је то самообјава преко историјских догађаја, „који остају догађаји”, дакле самопоказивање пријемчиво људском схватању. (Гибелини 1999: 275–276)⁴⁷ Историјско биће у сталној је потрази за значењима, али „значања измичу, јер чекају да се укључе у још неостварену cjеловитост” (Гибелини 1999: 277). Из садашње нецеловитости искорачује се отварањем модерног, историјски установљеног разума за будућност и есхатолошким усмерењем вере. Ако је „отвореност будућности конститутивна састојница наше стварности”, Христова фигура представља тачку есхатолошког значаја, његово ускрснуће је, као

47 Стално упућујући на историју, Волфхарт Пененберг настоји да на „модеран, послитјепросвјетитељски” начин утемељи хришћанску теологију „у облику помирења између кршћанске вјере и критичког разума” (Гибелини 1999: 278)

„средиште Христова догађаја”, подређено категорији пролепсе⁴⁸, па „само зато што су се у Христу појавили и навијестили есхатолошко средиште и будућност човјечанства, он може бити средиште које све углављује, без предрасуде за отварање таква човјечанства будућности” (Паненберг,⁴⁹ према Гибелини 1999: 276). Ако се есхатолошки смисао досеже одлуком и вером – одлуком за могућност „да буде есхатолошки тренутак” и заснивајућим поверењем, надом која потврђује невидљиви темељ ствари⁵⁰ – онда један од одлучујућих момената у повести о постојању главног јунака *Романа о Лондону* Милоша Црњанског представља преиначење односа јунака према свету и гашење утемељујућег поверења. Гашењем поверења у живот, „умско Ја и његова искуствена свест изгубило [је] сваку везу са Богом” (Паненберг,⁵¹ према Влашки 2012: 76). Неочекивано Рјепнинову љубав за Лондон, поткрај *Романа о Лондону*, могуће је одредити као налажење себе „у свијету и у повијести”, али које не значи премештање у бивствовање, прихватање целовитости бића, већ постсакрално силажење у воду онога који више не припада „Богу живота”. Одвајање од свега што се, као облик и острво бића, „манифестује [...] изнад Воде” (Елијаде 2003: 157).

Наслућивање да усамљени човек нешто дошаптава и о светској судбини у *Роману о Лондону* постаје неупитно и меланхолично гледање у суштинску усамљеност света: „Гасе се одбљесци што су светлцуали на његовим боковима; ништа не звони нити одзвања; уста су нема, уши глуве, а ваздух изнутра као парализован, немоћан да затрепери.” (Ортега и Гасет 1998: 71–72) Хришћански посматрати свет, ствари и човека значи имати одређен поглед на свет, *Weltanschauung*, „контемлативан поглед на конкретну цјелокупност свијета”, достићи Христов поглед: „Поглед *Weltanschauung*a Христов је поглед. [...] У вјернику се понавља, у ма колико малој мјери, Христов став. Сваки прави истварни вјерник живи је суд свијета. Чак се свијет пред њим открива.” (Гвардини,⁵² према Гибелини 1999: 220) Постајући делом Цркве, човек преко ње „види и судјелује у њезину куту гледања” (Гвардини,⁵³ према Гибелини 1999: 220). Када се у недостатку радости препозна празнина која утемељује свет – а он је усамљен, каже проницљиви Шпанац, када нема и зато што нема радости – у рачвама усамљеничког пута епохе повијена су и скрхана плећа свега живог: „Па слутимо како свуда постоји неки скривени нерв и да се неко силно забавља убадајући га ритмички. У звезди, у морском валу, у човековом срцу, једнолично добује неисцрпан бол...” (Ортега и Гасет 1998: 72) Ортега и Гасет сматра и да се мало може поштовати личност која „никад и ниједном није заронила до тих последњих дубина саме себе, до дубина где је неизлечиво сама”, јер верује да се тек у зденцу бића душа може разбистрити, наштавши да све душе „попут немих звезда, круже једне око других, али довека једне изван других, осуђене на вечну суштинску самоћу”

48 Пролепса је „спомињање појава које ће се тек догодити као да су се већ догодиле” (Гибелини 1999: 273).

49 Фрагменте из Паненберговог текста Росино Гибелини наводи према: W. Panenberg, *Cristologia. Lineamenti fondamentali* (1964), Morcelliana, Brescia, 1974, 548.

50 „А вера је основ свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих.” (Јевр 11: 1)

51 Фрагменте из Паненберговог текста Станко Влашки наводи према: Волфхарт Паненберг, *Теологија и филозофија*, Плато, Београд, 2003, 149.

52 Фрагменте из Гвардинијевог текста Росино Гибелини наводи према: R. Guardini, *Natura della Weltanschauung cattolica* (1923), u: *Scritti filosofici* I, 284.

53 Фрагменте из Гвардинијевог текста Росино Гибелини наводи према: R. Guardini, *Natura della Weltanschauung cattolica* (1923), u: *Scritti filosofici* I, 291–292.

(Ортега и Гасет 1998: 80). Биће које се срело са истином о личној и општој усамљености у свом делању може назрети „нешто налик на неспокој и оклевање, на немир и пометеност”, што, као стање, најподесније изражава француска реч *dépayse*, која стрелицу пажње помера са спољашњости на унутрашњост, на човеков губитак додиром са својим пејзажом (Ортега и Гасет 1998: 83). Иманеул Кант је уочио да „ништа не може бити представљено као спојено на нивоу објекта”, уколико „претходно, није спојено и на нивоу субјекта” (Јевремовић 2012: 139). Оезпејажаност Рјепниновог лика доказује и губитак синтетичких моћи његове уобразиље. Када се наместо покрета ка броду цркве, Светом Павлу, Христу, јунак спусти у магнетски прстен тркачких коња, он напушта тоталитет искуства – што механизам гиљотине не уклања, већ га озакоњује, располовљујући човека – у корист фантазма. Начелно неповерење, не тек у свој живот, већ у бивствовање свега постојећег, Рјепнинов је обзор, па он види „само ништавност збиље: иза њезина привида не битак, него небитак” (Кинг 1987: 402). Превласт фантазматског у приповедној визији произлази из Рјепниновог настојања да, будући раскомадан, „препокрије” базични расцеп „између бића и оног *ейистеме*”, али показује да зјап дисконтинуитета којим је посечен није више никакав локус, јер ту где је фантазам „не може бити никакво (реално) *εὐκκλέος*” (Јевремовић 2012: 139). А неупоредиво је са било чим оно што, као беспоредак и празнина похрањена „у самој сржи *бића*”, превлада у човеку: „Једно је зло *στραшино нешишо*, веће је зло *στραшино нишиша*.” (Јевремовић 2012: 123)

Прозорска представа, како „упућује Хајдегер, првобитно је била слика суштине (*Bildwesen*) која има литургијски смисао” (Радовановић 2009: 151). Када се извезан локус доживљава као „нешто живо и органско”, као „жива човекова суштина” и „снага нечег дубоког и обнављајућег”, тада су биће и свет огледалски угнеждени једно у другоме, па „унутрашњи пејзаж одсликава спољашњи пејзаж, као што се небо одсликава у води” (Јовановић Данилов 2015: 6). Не само да су за велике подвижнике иконе постајале више него прозори за лица светих, онда када су се отварале као „*вратиа* кроз који су та лица улазила у чулни свет”, него је и за неподвижнике сусрет са оним *прозор-вратиа* иконе могао да се јави као „оштро осећање реалности духовног света које прожима душу, које као удар, као опекотина”, „као светловиђење које излива светлост” изненада протиче кроз онога који гледа: „Пред њом се гаси жар страсти и сујета свега, оно се схвата [као нешто] надкосмичко [што] квалитетно превазилази свет јер из *своје* области дејствује овде, међу нама.” (Флоренски 2007: 48) Протестанти су начелно, сматра Овен Чедвик, били строги према ликовној уметности унутар цркве, али иако су „пуританци уклонили слике из цркава, знали су држати најлепше слике у својим приватним кућама” (Чедвик 1986: 316). Иако негација ликовности није увек била доследна, па је и уништавање трагова уметности витража и замењивање бојеног стакла безбојним било „насумично”, снажно је осећање строгости у захтеву да је црква „морала бити светла, зидови бели, а већина протестаната сматрала је да су витражи недолични и да одвлаче пажњу од богослужења” (Чедвик 1986: 316). Обнављајући, литургијски смисао одређеног знака и искуства у коме се он појављује подлеже променама, изнова се установљава, претрајава или сасвим престаје, у чему контекст има одлучујући значај. „Повесни смисао једне слике не зависи од тога када је изграђена, већ од начина на који та слика одговара повести истине бивствовања.” (Радовановић 2009: 151) Уколико се у естетском знаку износи „извесност самопредстављајућег субјекта”, онда оно што се указује у прозору који канцеларију приближава катедрали Светог Павла тек је у могућности оно

што сакрални објект изражава, а заправо је само то што посматрач, као структурацију себе самог, као флукутирање надражаја и немогућих прилика, може да пред нас изнесе. Прозор би у *Роману о Лондону* могао да буде „*analogia entis* – траг бога”, једно посредовање „бивствујућег у целини”, чији се смисао потврђује као смисао Божјег стварања. Између бића и небића, као позорје њиховог епохалног односа, „уметнут је *неми бездан шела*”, зид „оног нечег у човеку *не-логосног*” (Јевремовић 2012: 123). Али у центрирајућем дејству, чије магнетисање осећамо у призору Црњанског, не помаља се божанска другост, већ се разодева субјект, из чије се унутрашњости, а не из другог чега, представи ускраћује њен првобитни смисао, па она не само да „лута у незавичајно (*Fremde*), преображавајући своју суштину” (Радовановић 2009: 152), већ се цела глава слике у том окну тамног бића реже, ампутира.

Увиђајући да је „унутрашње насиље” својствено свим традицијама жртвовања, Рене Жирар наводи да у њима жртвовање, као и „музика, казне и закони”, треба да „уједине срца и успоставе ред”, да отклоне „раздоре, супарништва, љубомору и кавгу међу блиским, да успоставе склад у заједници” и да поврате „јединство друштва” (Жирар 1990: 16–17). Приношење жртве у функцији је друштвене консолидације, па његово дефинисање позиционира жртву као превентивну у односу на оно што би друштву могло да се, у виду кризе друштвених форми, деструкције и расколности у институтима јединства заједнице, догоди. Установљавање жртве је отуда и „инструмент превенције у борби против насиља” (Жирар 1990: 26). Уколико после превладане праксе приношења жртве, правни поредак, као симболичку, политичку и егзистенцијалну оперативност, осигурава одустајање друштва од насиља, није стишано и није безначајно осећање да је, противно добровољности и једнодушности заједнице сливеној у системском отклону од насиља, у друштву и свету не само остало, него је неочекивано, као сенка самих облика друштвене организације, нешто одвећ насилно претрајало и увећало се. Прича у *Роману о Лондону* није затајила то да јунак који жели, необично силно, да упозна Лондон, како није учинио у годинама пре наглог прираста те жеље, остварује један увид у систем, а сваки такав увид је критика, јер „коинцидира са кризом система и прети дезинтеграцијом” (Жирар 1990: 31). Државни апарат легитимише употребу насиља, али у самом концентрату насиља „проседеи који људима омогућују да умере своје насиље међусобно” (Жирар 1990: 31) суштински се не разликују. И по томе, сматра Жирар, колико су сви „укорењени у религиозном”: „Насиље је ознака за апсолутно пожељно, божанску самодовољност и ’лепу потпуност’, а не би изгледало тако када не би било непродорно и неприступачно.” (Жирар 1990: 159)

Криза и превладавање хуманизма, по Николају Берђајеву, у 20. веку прераста у кризу самог човека: „Поставља се питање о томе хоће ли се биће, којему припада будућност, називати човјеком као и прије.” (Берђајев 2007: 18) Дехуманизовани човек преиначава цивилизацију у бестијализам, а модернитет се конвертује у патолошко варварство: „Бестијализам је негирање вриједности људске особе, сваке људске особе, негирање сваке сућути према људском усуду.” (Берђајев 2007: 20) Сутон 20. века као колапс хуманистичког искуства изискује да се у референцијалности коју, описујући координате зла, мишљење обрађује херменеутичка потрага суочи са посве прозирним, домишљатим ђаволом, који се, ушавши у беочуге самог рационализма, прикрао, који је сасвим ту, у људској историји: „Промена обличја, сцијентизам, раст рационалистичког самопоуздања, материјалистички прогресизам, хуманистичко самооправдавање

човека, атеизам, почињу да прикривају космички корен зла [...]” (Ломпар 2007: 32) У основном поетичком коду позних романа Црњанског, како на трагу Мила Ломпара прецизира и Драган Бошковић, очито је постмодернистичко превазилажење историјске реалности, јер Црњански не допушта „да се било каква историјска извесност смести у историјску свест романа, како је то учињено у романима Киша или Павића” (Бошковић 2011: 15). Када је, као у *Роману о Лондону*, читава стварност „ухваћена у игри”, настаје „халуцинантни ентитет” који чудовишно преплиће „бића која су нормално раздвојена”, а чије је градивно одличје то „да су двојник и чудовиште једно исто” (Жирар 1990: 170). Идеја о чудовишту, по Жирару, местимично прикрива пол двојника, мада је чудовишно баш оно што жели да се удвостручује, а жеља удвостручења на којој израста двојник чудовишна је по себи. Када се двојнику – Барлову, Цону и Циму, а не Нађи и „сућути према људском усуду” – признаје првенственост, то значи да са њим, као неодбачено, као лице жеље двојника, долази и оно демонијачко. Драматизовање односа са двојником као присности са чудовиштем у вези је и са изузимањем из заједничког живота, блискости, идентичности и реципроцитета. Негативитет темељног става, у нихилистичком узмаку од живота, преуређује човекове доживљаје и понашање, па, неповерљив толико да га то утемељује, „у својој само-својности и само-вољи” он улази „у понор неизвјесности, у изгубљеност двојбе, у страх здвојности, против чега не може ништа ни апатија, ни иронија, ни јуначки пркос” (Кинг 1987: 403). У архетипу о завади браће непростајање на *блискости међу блиским* оно је што повређује принцип идентичности и реципроцитета, а потом га халуцинантно потврђује. Јер „и од Адама и Еве, од Каина и Авеља, човек је бачен у свет као рат, у наставак неког другог, увек претходног рата, у перманентни полемос са собом, светом и Богом” (Бошковић 2015: 100). Излазак из блискости у потенцирање разлика и антагонизам дефинише близину двојника, у којој се препознаје „удвостручавање чудовишта, у њима самима и изван њих, дакле у најнеобичнијем и најстрашнијем облику који постоји” (Жирар 1990: 171). Премда се у просвећености догодила фундаментална промена у дијабологији, управо је, пре тога, реформација, уочавајући колико је човек постао „неотклоњиво сам, испуњен страхом, ужаснут самоћом која увеличава ђаволове моћи” означила преусмеравање позорности „са демонског зла на световно зло”, јер у залеђу самотног бића, које се нашло „у боју са ђаволом”, више нису „светац с ореолом или анђео с огњеним мачем” (Ломпар 2007: 31). Духовним процесом који Ломпар назива „*поунуштрашњивање зла*” интенције ђавола и чежња за њиховим извршењем постају човекове замисли и страсти, па „ђаво није више само неко ко човека чини опседнутим, са сваке стране ограниченим нечистом силом, нити само неко ко човека чини поседнутим, јер је у њему, већ је и нешто друкчије од тога, јер је *његов*” (Ломпар 2007: 30). Оркестрацијом самочудовишности, откривањем немоћи изласка из себе и ступања у *блискости са блиским*, јунак *Романа о Лондону* полаже пред нас горку мисао о модерности. Али у промеру модерне судбине не само да, онтолошки узев, „бити значи изоловати се кроз егзистирање”, живети „без врата и прозора” (Левинас 1997: 18),⁵⁴ већ хладно проматрати како чудовиште у бићу једе свој лик, нечувствено за примање нове нарави (Јамбрек 2017: 132), предалеко од тангенте унутарњег додира, у којем старо (као егзистенција) нестаје, а ново (као христолики човек и његов вечни живот) настаје:

54 „Душе, попут немих звезда, круже једне око других, али довека једне изван других, осуђене на вечну суштинску самоћу.” (Ортега и Гасет 1998: 80)

„После тих дана, бар се њему тако чинило, он се, цео, почео да мења, па се и његов живот почео да мења, откад је имао, сад, кров над главом, и био сам у Лондону. Био је миран као да никог нема на свету. Био је самац. Други човек. Осећао је да постаје, хладан и снажан, као да се, у ту кућу, са некога другог света, уселио. Као да он више није он. Онај који је догле био. Него неки други Рјепнин, кога је, каткад, као из прикрајка, кришом, зачуђен, посматрао. То је био човек који се исправио. Друго је лице имао. Друге године. Човек који се у тој кући појавио као Рјепнин, после оног Рјепника који је, дотле, био.” (Црњански 2004: 612)

Пре Рјепнинове аудијенције код Мелколма Парка, у лондонском стану Тадије Ординског, из којег ће јунак – што је дотад „само у неком театру, играо” и истовремено „гледао себе самог” – одлучно отпутовати у смрт, спремачица Мери је, опазивши несрећном неповратно пометено биће, желела „да се скрије од тога” и ходала „као што се хода, кад је тежак болесник у кући” (Црњански 2004: 612). Упркос метафизичком залеђу којим га осијава име, и у Павлу Исаковичу, маленом јунаку⁵⁵ епохално размереног романа *Друга књига Сеоба*, раскривен је „*други човек*, који има свој захтев, као што има и своје лице, нарав, душу, и осмех који је безуман” (Ломпар 2008: 72). Приповедајући условност Исаковичевог апостолатата – симултанализам зрачења, сужавања и изостајања свечевог присуства у Павловим самоодређујим моментима – Црњански у јунаку развезује чворове „за безумље: док свечева значења подразумевају дејство онога што је разборито и благотворно, јер проистиче из богоприсуства, дотле значења *другог човека* настају на њиховим развалинама, јер бити без ума може се звати лудилом” (Ломпар 2008: 72). У Нађином сећању урез те Рјепнином брзоовладавајуће другости припојен је баш оној вечери у којој је јунак, пређутавши отпуст у обућарској радњи, пред своју жену иступио као неко други: „Низ лево уво, приметила је да има, на лицу, неку дубоку бразду, а тако му је био упао и десни образ. Некако тужно, и сувише често, смешкао се, док је са њом разговарао. Сећала се сад, и, како су јој се, тог дана, први пут, његове крупне, црне, очи, учиниле туђе и непознате. Тако страшно упале под чело.” (Црњански 2004: 472) Иако не зна за сам отпуст и за појединости у којима је прелом у човеку – мена у бићу сливена са егзистенцијалним сударима – показао своје неотклоњиво дејство, Нађа у спектру утиска непогрешиво разабера све оне струне које су устрепериле пред наглошћу Рјепнинове промене. Тренутна причина протеже се у сећање, што је знак да се Нађин дух вије над оним што је открио као ново и дубинско у сусрету са Рјепином, а што налази да није тек тренутно. Јер кад се сети вечери у којој јој „ништа није рекао о отпусту”, она и доцније, док за отпуст још не дозна, осећа како оно што јој се тада учинило – „да је то неки други човек, који се вратио” – у његовој појави траје несмањеном снагом.

И обична врата могу саопштити нешто о души, јер у њима су утиснуте „слике оклевања, искушења, жеље, сигурности, слободног примања, поштовања” (Башлар 2005: 206). Човек би испричао цео свој живот, верује Башлар, када би „описао сва врата која је затворио, која је отворио, сва врата која би желео поново да отвори” (Башлар 2005: 206). Уколико би се *Роман о Лондону* схватио као башларовски животопис, као једна историја отварања и затварања врата, може ли одшкринутост субјекта да означи и његово самонапуштање: „Али да ли је једно исто биће онај који отвара нека врата и онај који их затвара?” (Башлар 2005:

55 У студији *О завршетку романа: смисао завршетка у роману Друга књига Сеоба Милоша Црњанског* Мило Ломпар пише о малености Павла Исаковича, у вези са приповедним пражњењем „метафизичких садржаја Павловог лика” (2008: 56–60).

206) Када стоји пред мајором Гарднером, Мелколмом Парком, Нађом, или, на крају романа, пред огледалом, постоји ли у Рјепниновом лику оно што Жан Боас налази да је, узев „уједно”, темељ Лутерових теза: „човјеково очајање пред лицем Божје светости те човјекове наде пред крижем Исуса Христа” (Боас 1999: 20)? Светло или „прекрасно лице” основни је модалитет за ослобађање истине праве реалности онога што постоји, па је осијано лице „идеални портрет” себе, који је то што је положено у њега: рам за откривање Божје личности. Ако оквир омогућава принципу праобраза да се несметано исказује, људско лице не нестаје, већ наставља „да буде прозор откуда сија светлост Божја”, да би се тек човековим затварањем за творачку честицу у личности то лице згрчило „у маску страсти која је њим овладавала” (Флоренски 2007: 32–33). Како је „зиду времена саприпадан [...] зид тела”, управо се на телу-зиду може указати дејство самосвести која, пропуштајући кроз себе ритмове времена, потања у прадревност, где се (баш као сада на лицу) види „*да је било (неко време) када њега самога није било*” (Јевремовић 2012: 123).

У Нађином сеизмичком рефлексу ка Рјепнину не само да се *први пут* тако неколебљиво указују психолошки, симболички и онтолошки трагови човекове промене, него та првина која се уцепила у Нађу означава и извесну граничност. Неку невидљиву, а непрелазну линију којом је Рјепнин растворен на онога који је отишао и на онога који се „то вече” вратио. Одблесак раздељујућег сечива у фигури јунака и у приповедном предиву *Романа о Лондону* има и пре и после овог над којим се замислила Нађа, али је баш овај, запамћен у њеном оку, важан, јер може да, пресудније него раније, утиче на редефинисање односа између мужа и жене. Иако јој се нешто „то вече, учинило”, Нађа је заиста увидела да човек „који се врагио” није човек који је отишао. Премда је свега тога већ било у њему, Рјепнин пред Нађу излази разодевен у сили која га од ње удаљава. Између *отишао* и *врагио*, *последњи пут* и *први пут*, *њено-и-познатио* и *ишуђе-и-непознатио*, у јунаку се усправило и сасвим га задобило оно друго, чије га дејство изнутра испија, искривљује, измешта. Управо је постало могуће да „онај исти, који је њу, тако младу, носио на рукама, у море, на острву Принкипо”, што је било „првих дана, после венчања у Атини” (Црњански 2004: 473), сада, „после толико година”, пред њом не буде потврђен као одани младенац, већ довршен као странац. У бићу врлине, истоветном себи и приврженом могућности да постане и то што оно „истински може бити” (Јасперс 1973: 173), навалом неке волшебности превладава се континуитет сопства, лице тог бића копни, дух вртоглаво искреће. Када Нађа упоређује човека који ју је, после венчања, на рукама носио у море са оним који му сада, „први пут”, ни по чему није исти, она у удесу Рјепниновог самонапуштања детектује богоодсутност. На онтолошком нивоу, одсуство трансцендентног кућишта значи Рјепнинову предају апсолутној немоћи и развејавање честица које су некада биле окупљене и чиниле биће. Нестанак истости чију је паклену језовитост Нађа осетила када јој је Рјепнин дошао као „други човек”, туђ и непознат, на поетичком и симболичком плану представља тачку укрштања почетка и краја романа, чит преплет визије потонућа у океан, из „Прве главе романа”, са водом код Фоукстона, у којој је, и физички, јунак ишчекао. Рјепнинове „крупне, црне, очи”, што су се Нађи „учиниле туђе и непознате”, и „тако страшно упале под чело”, изгледале су

„тако страшно упале нарочито зато, што су му и тамне, велике, зенице, биле некако чудно дигнуте, високо, изнад ње, тако рећи под трепавице па су му беоњаче биле огромне.

Очи неког дављеника који је гледа са дна неког вира, немоћно.” (Црњански 2004: 473)

У повести о преображају Светог Павла, у *Делима айосћолским*, записано је и то да је будући апостол, након Христове постваскрсне пројаве надомак Дама-ска, три дана обневидео „од силне свјетлости оне” (Дап 22: 11). Божјом интервенцијом, Ананија враћа Павлу вид, па овај, у кога се излио Свети дух, постаје „свједок пред свијем људима” за оно што је, као изабран да позна Исуса Христа, „видио и чуо” (Дап 22: 15). На крају *Дела айосћолских* Павле понавља речи про-рока Исаије (кроз кога, као и кроз самог Павла, проговара Дух свети) о онима који слушају, а не разумеју, и о онима који гледају, а не виде,⁵⁶ утврђујући у тим речима мисао о општем разиђивању човека и о болести, услед самозатварања, неблаготворности, хладноће према свету, необраћења у Христу: „Јер одрвени срце овога народа, и ушима тешко чују, и очима својијем, зажмурише да како не виде очима, и ушима не чују, и срцем не разумију, и да се не обрате да их исцијелим.” (Дап 28: 27) У опису темељних одредби протестантизма, Жан Боасе у верујућем налази биће које слуша, трепери пред оним што чује и безусловно се томе предаје: „Наиме, да би се схватио домашај свједочења Духа Светога, треба бити осјетљив на глас Духа, треба имати савјест очишћену од гријеха.” (Боасе 1999: 12) Поистовећујући храброст и верност, кроз „преданост дужности до-гађаја за који тврдимо да је био”, Жак Рансијер указује на то да се смисао до-гађаја испуњава верношћу бесконачној многострукости бића, храбрим стајањем уз његов исказ: „’Постоји’ којем треба бити веран, то је ’постоји’ те бесконачности која пролази / треба да прође кроз цео живот.” (Рансијер 2008: 204) Рећи *да* животу и свету, задобити утемељујуће поверење значи бити веран основној одлуци за живот, али и не бити поштеђен „тешкоћа и двојби”, „горчине и разочарања”, јер се стварност бића, сталност наде, блискост истине и доброте „не отвара једним ударцем, него увијек корак по корак: битак кроз вео ништавила” (Кинг 1987: 404). У Рјепнину, међутим, док му ђаво *виче у уши*, послушкујемо „оно што се кроз цео роман једино чује: звук марша мртвих, њихова команда, а њих нико не може ни да види ни да чује” (Бошковић 2015: 106). Тако му Џон, један од ђавољих гласова, „каже да треба, да се осећа, као апостол, али, нажа-лост, он је официр, официр, потомак Аниките Рјепнина, који је са својим коза-цима ушао у Париз” (Црњански 2004: 443). Ипак, други ђавољи глас, Џим, Рјеп-нину „виче у уши да треба да се стиди, јер ће њихова деца да служе туђину”, па се он пита „шта је онда истина: *Jim* или *John*? Је ли то била срећа, или не-срећа?” (Црњански 2004: 443) Док августа 1948. године, пре одласка у канцеларију великог Шкота, у завршном низању непријатних доживљаја, осећа „као да је слеп и оглувео” и „као да је пошашавио”, неосетљив за глас Духа, Рјепнина је Милош Црњански, као последњег и у велове негација заплетеног јунака своје литературе, отворене сентиментом покрета, даљине и неба, из павловског ити-нерера и радикалне могућности проникнуте у Христу претметну у онтолошки непокрет. На степенику бекетовске позорнице, немир и махнитост, што их опа-жамо у бићу и делању заглашеног јунака, одсев су губитка неког контакта и пре-ображаја неког корака од пресудне важности: „Десно, лево, корак напред, два натраг. Премештао је чаше, шоље, папире, књиге, и тражио, по собама, да негде седне, да се одмори, да размисли, шта ће?” (Црњански 2004: 612) Потрага, од-суство и безумље шифре су чудовишне истине која улази у Рјепнина, помаља се

56 „[...] ушима ћете чути и нећете разумјети; и очима ћете гледати и нећете видјети.” (Дап 28: 26)

„као радикална провала која уноси збрку у обичне разлоге” (Рансијер 2008: 154), уоквирује се у човеку као у прозору, прошупљује га. У уху студеног, обезпежаженог јунака, раскораченог у смртном заплесу, истина је заливена неотопивим воском. Безумно привезаном за оно што је мисао тако дуго тражила, брзочорачајућем у потпуни мрак, његово срце, као ван-биће, не чује и не одазива се.

Извори

- Дап / Рим: *Нови завет и Псалми*, превео Нови завет Вук Стефановић Караџић, превео псалме Ђуро Даничић, Ветерник: Ldij, 1999.
- Јевр: *Библија – Свето писмо Старог и Новога завета*, Стари завет по преводу Ђуре Даничића и Нови завет по преводу Вука Караџића и Светог архијерејског Синода и преводима Светог владике Николаја, Ваљево: Глас цркве, 2005.
- Казот 2011: Ж. Казот, *Заљубљени ђаво*, превео Милош Константиновић, Београд: Моно и Мањана.
- Ле Галијен 2018: Richard Le Gallienne, „Ballad of London”, <https://www.bartleby.com/103/52.html>. Приступ: 28. јула 2018.
- Црњански 2004: М. Црњански, *Роман о Лондону*, Београд: Завод за уџбенике.
- Црњански 2008: М. Crnjanski, *Seobe*, Beograd: Feniks libris.
- Шекспир 2012: V. Šekspir, *Četiri tragedije*, preveli Živojin Simić i Sima Pandurović, Beograd: Laguna.

Литература

- Аполодор 2004: Apolodor, *Knjiga grčke mitologije*, prevod s grčkog Igor Brajković, Zagreb: CID-Nova.
- Башлар 2005: G. Bašlar, *Poetika prostora*, prevela sa francuskog Frida Filipović, Beograd: B. Kukić, Čačak: Gradac.
- Берђајев 2005: N. Berđajev, *Smisao povijesti*, preveo Zoran Vukman, Split: Verbum.
- Берђајев 2007: N. Berđajev, *Sudbina čovjeka u suvremenom svijetu: za razumijevanje naše epohe*, preveo Nikola Taler, Split: Verbum.
- Боасе 1999: J. Boisset, *Protestantizam: kratka povijest*, preveli Vlasta i Nikola Crnković, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Бодријар 1991: Ž. Bodrijar, *Simulakrumi i simulacija*, prevela sa francuskog Frida Filipović, Novi Sad: Svetovi.
- Бошковић 2011: Д. Бошковић, Политике српског постмодернизма, Крагујевац: *Наслеђе*, 20, Крагујевац, 9–21.
- Бошковић 2015: D. Bošković, *Zablude čitanja*, Beograd: Službeni glasnik.
- Владушић 2011: S. Vladušić, *Crnjanski, Megalopolis*, Beograd: Službeni glasnik.
- Влашки 2012: S. Vlaški, *Etika i egzgetika. Ideja filozofske teologije u Kantovom Spisu o religiji*, Novi Sad: *ARHE – časopis za filozofiju*, god. IX, 18, Novi Sad, 61–80.
- Гибелини 1999: R. Gibellini, *Teologija dvadesetoga stoljeća*, preveli Darko Grden i Josip Krpeljević, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

- Делимо 1998: Ж. Делимо, *Настѧанак и учвршћење реформације*, превела с француског Јелена Стакић, Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Донскова 2009: И. Донскова, *Тайны Лондона: Истѧория. Леѧенды. Предания*. Москва: Вече.
- Елијаде 2003: М. Елијаде, *Светѧо и профано*, превео с француског Зоран Стојановић, Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Евдокимов 2009: P. Evdokimov, *Pravoslavlje*, preveo sa francuskog Pavle Rak, Beograd: Sluŧbeni glasnik.
- Жирар 1990: R. Žirar, *Nasilje i sveto*, prevela s francuskog Svetlana Stojanović, Novi Sad: Knjiŧevna zajednica Novog Sada.
- Јамбрек 2017: S. Jambrek, *Reformacija kao proces uspostavljanja i obnavljanja odnosa s Bogom, Kairos – Evanѧeoski teoloŧki časopis*, godište XI, br. 1, Zagreb: Biblijski institut, 117–139.
- Јасперс 1973: K. Jaspers, *Filozofija egzistencije*, Beograd: Prosveta.
- Јовановић Данилов 2015: Д. Јовановић Данилов, „Српска озарења”, предговор у: *На ѧрани времена: најлепше ѧесме о Србији*, Београд: Vukotić media.
- Кинг 1987: Н. Küng, *Postoji li Bog?*, prevela Truda Stamać, Zagreb: Naprijed.
- Костић 1989: З. Костић, Вampir у нашем народном веровању, записима и причама, *Српска фантѧастика*, зборник радова, Научни скупови, књ. XLIV, Одељење језика и књижевности, књ. 9, Београд: САНУ, 245–259.
- Левинас 1997: Е. Левинас, *Вријеме и друѧо*, превео Спасоје Ђузулан, Подгорица: Октоих.
- Ломпар 1996: М. Ломпар, *Модерна времена у прози Драѧише Васића*, Београд: „Филип Вишњић”.
- Ломпар 2004: М. Ломпар, *Аѧолонови ѧуѧокази*, Београд: Службени лист СЦГ.
- Ломпар 2007: М. Ломпар, *Црњански и Мефистѧофел*, Београд: Нолит.
- Ломпар 2008: М. Ломпар, *О завршетку романа: смисао завршетка у роману Друга књига Сеоба Милоша Црњанскоѧ*, друго издање, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Одобашић 2007: Т. Odobašić, *Teoloŧko iŧčitavanje ikone u pravoslavnoj teologiji*, Split: *Sluŧba Boŧja*, 47, br. 3, Split, 273–298.
- Ортега и Гасет 1998: Н. Ortega i Gaset, *Posmatrač*, priredila i prevela sa ŧpanskog Biljana Bukvić, Beograd: Clio.
- Петковић 1996: Н. Петковић, *Лирске еѧифаније Милоша Црњанскоѧ*, Београд: Српска књижевна задруга.
- Платон 2002: Platon, *Drŧava*, preveli Albin Vilhar i Branko Pavlović, Beograd: BIGZ.
- Поповић-Перишић 1989: Н. Поповић-Перишић, Вештице, *Српска фантѧастика*, зборник радова, Научни скупови, књ. XLIV, Одељење језика и књижевности, књ. 9, Београд: САНУ, 235–243.
- Радовановић 2009: С. Радовановић, *Слика суштине и ѧено повесно место, Баштѧина*, св. 27, Приштина – Лепосавић, 149–162.
- Рансијер 2008: Ź. Ransijer, *Politika knjiŧevnosti*, Novi Sad: Adresa.
- Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1987: Д. Срејовић, А. Цермановић-Кузмановић, *Речник ѧрчке и римске митѧологије*, друго издање, Београд: Српска књижевна задруга.
- Таубе 2009: J. Taubes, *Pavlova politička teologija*, s nemačкоg preveo Roman Karlović, Rijeka: Ex libris, Sarajevo: Synopsis.
- Теодосију и други 2009: Е. Теодосију, В. Маниманис, С. Гојет, М. Димитријевић, *Мосхофорос, криофорос, ихтхис – Сазвежђа, митѧологија и уметност, Развој астрономије*

код Срба, зборник радова са конференције „Развој астрономије код Срба” (Београд 18–22. април 2008), књига 5, ур. М. С. Димитријевић, Астрономско друштво „Руђер Бошковић”, Београд, 437–449.

Титус 2010: Е. Ј. Titus, *Božji atributi ili njegove savršenosti u teologiji Karla Bartha, Kairos – Evanđeoski teološki časopis*, годиште IV, бр. 2, Загреб: Библијски институт, 313–331.

Флоренски 2007: П. Флоренски, *Иконостајас*, превео и предговор написао Димитрије Калезић, Београд, Никшић: Јасен.

Фрај 1985: Н. Fraj, *Veliki kod(eks): Biblija i književnost*, превели Novica Milić i Dragan Kujundžić, Београд: Prosveta.

Фрај 2007: Н. Фрај, *Анаџиомија криџиике: чеџири есеја*, превела са енглеског Горана Раичевић, Нови Сад: Orpheus, Београд: Нолит.

Хамваш 1994: В. Hamvaš, *Patam*, превео s мађарског Sava Babić, Београд: Centar za geopoetiku (у овом раду цитати су преузети из формата овог издања књиге *Паџам* доступног на интернету: <https://www.scribd.com/doc/164232515/Patam-Bela-Hamvas-1>).

Чедвик 1986: О. Čedvik, *Istorija reformacije*, превео Željko Buljovčić, Novi Sad: Dobra vest.

WINDOW AND GUILLOTINE: PROTESTANT THEOLOGY AND A NOVEL ABOUT LONDON BY MILOŠ CRNJANSKI

Summary

According to Protestant theologian Rudolf Bultman, the coming of Christ into the world is an eschatological event. However, eschatology, as Bultman understands, has no history of the world for its subject, but a history of existence, because the world does not change, but through faith, one's attitude to the world can change. If eschatological meaning is realized via a person's decision-making, then one of the decisive moments in the story of the main hero of *A Novel about London* by Miloš Crnjanski is the change in the relationship of the hero with the world. Rjepnin's unexpected love for London, at the end of *A Novel about London*, can be understood as finding oneself "in the world and in history", which, however, does not mean freedom "from the world", but belonging to the world as not belonging to the "God of life". The history of salvation, according to Karl Bart, is "the crisis (*Krisis*) of every history", and at the same time "the line of death" that passes between God and man remains insurmountable, our being cannot cross it on its own. That is why the story about Rjepnin in London can also be seen as a story about positioning "in the empty space", which had become open to questions about God. When Rjepnin is found between the office of Melkolm Park, whose windows "rise and fall, like a guillotine", and the Church of St Paul, which will be seen several times through the office window, we could voice Bart's doubts: "Is it not necessary to hear God's word now? Is it not the time now for us to see his hand at the moment of action?" God, according to Bart, enters the crisis of the world and represents the trial of the world, "touching the world like a tangent, which differentiates the new world from the old world". Can this separating tangent, which touches the old world "without contact, and precisely because it does not touch it", be seen after Rjepnin remains alone in London? What is the theological and narrative significance of the Church of St Paul?

Keywords: Protestantism, theology, window, door, guillotine, Saint Paul

Časlav V. Nikolić

Ђорђе Р. РАДОВАНОВИЋ¹
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Катедра за српску књижевност

ПРОТЕСТАНТСКА ЕТИКА И САМОУБИСТВО

У раду се бавимо односом између протестантске етике и уобичења суицидалног дискурса у Западој култури. Овај однос подразумева не само увиде у протестантску егзегезу, то јест погледе које је реформација имала у односу на чин суицида, а који су углавном наслеђени од Католичке цркве, већ, пре свега, у виду имамо утицаје протестантизма на креирање савременог говора о самоубиству као говора психијатријске моћи. Полазећи од есеја *О самоубиству*, Дејвида Хјума, написаног крајем осамнаестог века, у коме се инстанца Бога искључује из просуђивања суицида као греха, пратимо процес постепеног „насељавања” суицидалног говора социолошким и психијатријским дискурзивним праксама, све до савремених закона о еутаназији, у којима на место некадашњег „бескрвног” и развлашћеног Хјумовог Бога, ступа психијатар, који се поставља као врховни пресудитељ у одлучивању о добровољној смрти. Циљ нам је да, у складу са обимом текста, наговестимо могућност другачијег виђења суицидалног дискурса, као дискурса истинске заробљености, што, у обрнутом поретку, кореспондира са Фуковом демистификацијом тобожње табуизираниости говора о сексу.

Кључне речи: протестантизам, самоубиство, Мишел Фуко, Дејвид Хјум, психијатријска моћ, тајна исповести

Увод

Успон позитивистичких наука и тежња за стварањем каузалних доктрина, унутар којих би се, процесима класификације, стварали непобитно чврсти, аксиоматски ставови, довео је, у другој половини деветнаестог века, до креирања синтетичког мита о протестантском суициду. Митологизацији је допринела, пре свега, појава социологије, чије су методе истраживања биле засноване на једном, сасвим иновативном концепту демографских мерења и популационе политике. Тако је, у чувеној студији Емила Диркема *О самоубиству*, из 1897. године, по први пут начињена диференцијација између католика и протестаната у погледу стопе самоубиства. Само ово разликовање, поткрепљено методологијом испитивања узорака становништва и упоређивањем са статистичким подацима који су приљежно бележени у Немачкој још од почетка века, а које је Диркем сакупио и њима поткрепио своје анализе, не би морало бити од толике важности, да Диркем није навео и узроке који су одговорни за такво стање. Међу тим узроцима, на првом месту нашла се такозвана „индивидуализација” и мањак осећања заједнице, који је код протестаната далеко израженији, будући да је структура Протестантске цркве дисперзивна и да не поседује јединствени центар и јединствену фигуру (у лику папе) која би била хегемона и надређена свим припадницима протестантске конфесије. Са друге стране, индивидуализација је присутна и у приватном животу сваког протестанта, најпре из већ наведеног разлога да, изузев свога пастора, који фигурира више као члан мање заједнице верника,

¹ djordje.radovanovic@filum.kg.ac.rs

него као представник неке више хијерархије, протестантски верник нема додира са широм конфесионалном екуменом, а затим и због изостанка свете тајне исповести у Протестантској цркви, услед чега је и његов унутрашњи живот стављен изван контроле, те самим тим подложнији појави „менталних девијација” које доводе до самоубиства. Лако би се дало закључити да ће упражњено место исповедника у каснијем развоју друштва, чему су социолошка и психијатријска истраживања кумовала у заједничком напору, заузети психијатар, за шта је најочигледнији пример савремена процедура еутаназije, која се, као потпуно легализована пракса, спроводи само у двама протестантским земљама, Белгији и Холандији. Међутим, проблеми које покреће Диркемова анализа далеко су дубљи и повлаче за собом питања онтолошке природе. Стога би било неопходно разложити, то јест деконструисати кључни појам *индивидуализације*, који се код Диркема јавља као епистемолошка претпоставка протестантских верских доктрина, а заправо је далекосежно везан за сам чин самоубиства. Социолошки метанаратив о суицидалном протестантизму отуда настаје једним неадекватним стапањем протестантске индивидуализације и индивидуализације суицида.

Дејвид Хјум између протестантизма и просветитељства, протестантска секуларизација суицида

Протестантизам не стаје у одбрану самоубиства. Размимоилажење реформације и католицизма по овоме питању готово и да не постоји. Лутеранство и калвинизам имају једнако оштар став према насртају на сопствени живот, какав је још од Августина постојао у Католичкој цркви.² Начин на који се остваривала световна и духовна репресија над телом самоубице и његовом имовином није се променио у протестантским земљама, на шта указује и опрезност са којом је овој теми приступио Џон Дон у делу *Биатријантос*, вероватно првом тракату који је стао у одбрану извесних „извињавајућих” околности у којима суицид бива опростивим. Чак ни два века након тога, Дејвид Хјум свој чувени есеј *О самоубиству* не објављује за живота и оставља га непотписаним. Ипак, први гласови у одбрану права на слободно располагање сопственим животом (или сопственом смрћу) јављају се у протестантским срединама, пре свега међу енглеским мислиоцима, па стога морамо имати у виду да посредна веза између протестантске етике и одбране суицида постоји. То је најочљивије управо у Хјумовом есеју. Насупрот мишљењима која спису *О самоубиству* поричу оригиналност (в. Миноа 2008: 209)³, сматрамо да се из перспективе овога текста може на најбољи начин сагледати тренутак рађања и раслојавања суицидалне епистемологије у западно-европском друштву. За разлику од француских просветитеља, који су свој пут ка инаугурисању права и слобода појединца (па и права на својевољну смрт) морали утирати одбацивањем католицизма и религиозности уопште (попут Холбаха

2 „Протестантски свет није ништа мање строг у погледу овог питања. По Лутеру, самоубиство је просто убиство које је починио ђаво [...] Калвин се задовољава тиме да понови да је забрањено убити се, као и сви остали протестантски теолози и моралисти [...] За Анрија Етјена, који 1566. критикује лош пример античких пагана, самоубица не заслужује да буде назван хришћанином и чак га не би требало сматрати човеком” (Миноа 2008: 91–92)

3 Миноа ипак не пориче у потпуности оригиналност Хјумовог списка о суициду, истичући допринос везане за област друштвеног питања, што је од изузетне важности и за овај рад, јер се тиме најпре побија идеја о протестантској изолованости (Диркем), а затим и показује да је истицање друштва као критеријума у овом случају означило прелазак у посве нову епоху лаицизације и психијатризације суицидалног питања.

на пример), Хјум је искористио аргументе које је нудило наслеђе реформације, те је суицид бранио, не супротстављајући се начелно религијској доктрини. Можемо чак рећи да је Хјум теоријски реформисао оно што права реформација није учинила у шеснаестом веку, будући да су „очевити“ протестантизма прећутно прихватили став о суициду, који је кроз векове, од Августина до Томе Аквинског, изграђивала Католичка црква. Управо су аргументи Томе Аквинског употребљени да у овом фиктивном дијалогу представе ставове супротне стране, оне која укида право на суицид, јер га сврстава у категорију најтежег, смртоносног греха, посматрајући га кроз тројако прекорачење слободне воље: према Богу, природи и друштву (ближњем).

Расправа започиње деконструкцијом везе која је у католицизму, већ од Августинове *Државе Божије*, канонизована унутар јединствене хришћанске, а касније и Католичке цркве, а односи се на апсолутни суверенитет који Бог поседује по питању човековог самоуништења. С обзиром на то да је живот човеку дат као непроцењиви дар од Бога, смртни је грех злоупотребити слободну вољу и разорити божанску креацију. Самоубиство, такође, представља и кршење пете Божје заповести, јер подићи руку на себе једнако је, па чак и горе, него убити другог. Као што је насртај на живот другог човека уништење најсавршенијег божанског створења, тако је и насртај на сопствени живот сасвим иста врста недопустивог прекршаја. И док, у случају убиства другог, постоји могућност искупљења и очишћења душе, покајањем и исповешћу, суицид је неопростив грех, јер се са света одлази окаљане душе, без могућности да се она, пре одласка Богу, на било који начин искупи и спасе. Хјум радикално мења ово гледиште. Укидајући прерогативе Бога као судије и дајући свакоме догађају одлике божанског промисла, у Хјумовом се тексту, заправо укида божански суверенитет, јер апсолутизацијом воље, којој подлеже свако људско дело, и која је остављена без механизма награђивања и кажњавања, престаје се та воља сматрати релевантном, те се њено постојање у потпуности анулира:

„Божје провиђење не појављује се непосредно у сваком поступку, него управља свим стварима, и то на основу ових општих и непроменљивих закона, установљеним од почетка времена. Сви догађаји, у извесном смислу, могу да се сматрају вољом Свемогућег, сви они проистичу из оних сила којима је Он обдарио своја створења [...] Нема, међутим, ниједног догађаја, ма колико за нас значајног, да га је изузео од општих закона који владају светом, или који је нарочито задржао ради сопственог непосредног дејства и утицаја” (Хјум 2012: 15).

Међутим, иако делује да је Хјум, на овај начин, желео да се посредно и не-радикално одрекне идеје Бога и остави је по страни, како би лакше бранио своја гледишта о праву на суицид, изнета теза о слободи пред божанским суверенитетом, није атеистичка. Она се појављује управо у оквирима протестантских учења, и то као идеја о *ипредестинацији*. Предестинација или предодређење алудира на скривеност и недокучивост божанског промисла у одабиру оних грешника који ће, по вољи Божјој, бити спасени. Предестинацијом се суверенитет Божје воље ставља далеко изнад слободне воље човекове. Човек је још од свога рођења предоређен за спасење или то није, па сви напори који се у том правцу могу чинити, излишни су наспрам судбоносне улоге коју врховни пресудитељ има и надзнања које поседује, а које слабашном човеку није дато, да зна каквом ће се животном стазом кретати и какав ће исход та одисеја имати:

Спас је једнима понуђен, другима ускраћен. Треба, дакле, признати предестинацију и поучавати о њој упркос исмевањима „побуњеничких духова”. Одбацити предестинацију или се плашити учења о њој под изговором да би то могло да узнемири „немоћне душе”, то би било као да је Бог из непажње омашио „да објави оно што би за цркву било само штетно”. Не само што је Бог унапред, својим „прирођеним знањем” знао каква ће бити вечна судбина свакога, него је о њој одлучио једним чином, једним неопозивим „саветом”. Отуда постоји двојака предестинација – што Болсек и Тролије нису признавали – јер Бог, пише Калвин, „једне одређује за вечни живот, а друге за вечно проклетство”. Избор и вечно проклетство су сасвим слободни чинови Божји. „Ако питамо зашто се (он) сажалио на једну страну, а оставио и напустио другу, нема другог одговора него да му се тако свидело” (Делимо 1998: 156).

Био је потребан тек један корак, и Хјум га врло вешто чини, да се танушна веза између Божје и човекове воље прекине, а сви човекови поступци постану ехо неког невидљивог, општег закона, који је недокучив, па самим тим стављен изван човекове мисли, која му се не може приближити, па не треба ни да брине о сагрешењу, јер је све Божја одлука. Удаљавајући на овај начин Бога, Хјум га заправо оставља по страни и без улоге, чиме и протестантску идеју о предестинацији доводи до крајњег апсурда, јер није више Бог тај који је апсолутан, већ је то човек, чија је слободна воља разрешена сваке одговорности према врховном бићу. Протестантско полазиште на овоме месту сусреће се са просветитељском тежњом ка ослобођењу појединца, а да притом до потпуног одрицања од Бога не долази, јер он и даље, негде тамо, управља нашим животима онако како ми њима управљамо по својој (заправо Његовој) вољи. Тиме се креирају предуслови да се и крајња инстанца човекове одговорности пред Богом, смртни грех самоубиства, прогласи делом неухватљивог промисла који тај чин жели, па се стога он и догађа. Поред преиначавања модела предестинације у корист своје идеје о праву на одабир самоубиства, Хјум ће се у завршној фусноти текста, осврнути и на један од класичних аргумената, присутан још у време великих расправа о мартинуријуму у позној антици и раном средњем веку, а то је коришћење канонског текста Библије као аргумента у корист суицида. Као што је познато, текстови Старог Завета познају примере узвишених самоубиства, какво је Разисово или Самсоново, док сам пример Христове жртве ствара највећу недоумицу, јер и Божји син свесно жртвује свој живот, чак и када се указује прилика да се, одрицањем од свога учења, спасе. Касније, током римских прогона, све до проглашења хришћанства за званичну религију Римског царства, 313. године, рани хришћански свец и мученици одлазили су свесно у смрт вођени Христовим примером. Идеја је била да се понављањем Христовог примера и жртвовањем живота за веру, заслужи спасење и потврди снага вере. Августин, који је, како смо већ навели, први јасно образложио разлоге против суицида у хришћанству, иницирајући став о најсмртоноснијем греху, покушао је да да образложење и за библијска самоубиства, па, на крају, и за саму Христову жртву. Лаконски је одбацио аргумент о понављању Христовог пута саможртвовања, будући да Христ није човек, већ богочовек, па се иста мерила не могу примењивати на њега и на обичне смртнике. Са друге стране, остала библијска самоубиства, била су учињена кроз посебан позив од Бога, што је могло важити за време пре Христа, али након што је Христ својом смрћу искупио грехе човечанства, самоубиство постаје делом против Бога (в. Миноа 2008: 41). Идеја о смртоносном греху отуда није потекла из Библије, већ из касније егзегезе Светих отаца, и њене схоластичке разраде током средњег века. Реформација је, међутим, ове ставове прихватила, без обзира на то што су они резултат касније теоријске надоградње. Користећи се једном од основних

идеја Лутеровог верског покрета, а то је идеја о повратку Библији као искључивом извору вере, Хјум и ову тековину протестантизма преусмерава у корист свога става о слободи суицида.

Међутим, било би одвећ идеалистички помислити да се већ крајем осамнаестог века, и то код једног рационалисте и поборника филозофије здраворазумског расуђивања, може јавити потпуно ослобођење ирационалне дискурзивне силе какво је самоубиство. Хјум је ипак „дете свога времена” и његов идеал ослобођења суицида познаје своје границе. Та граница је у овом случају далекосежна и на изванредан начин симптоматична у погледу онога што ће се са суицидалним дискурсом дешавати у деветнаестом веку. Хјум најпре рачуна на разумност у процењивању ситуације која неизбежно води у сицид. Идеал је, у овом случају, наизглед стоички. Губитак достојанства и неподношљивост даљег бивања у свету које није ништа друго до мучење услед старости или тешке болести, разлози су за самоубиство: „Ако због старости и онемоћалости, с пуним правом, смем да се повучем из какве год службе, и све своје време и све своје време посветим рвању с овим невољама и, колико је могуће, ублажавању беде у свом будућем животу: због чега не бих смео да одмах прекратим овај јад, поступком који не наноси штету друштву?” (Хјум 2012: 24). Ипак, критеријум којим Хјум оправдава суицид у оваквим ситуацијама, епохално је нов, и то не из разлога што се већ раније, још током антике, није појављивао, већ стога што, смештен у нови епохални контекст, најављује све што ће се током наредна два века, све до данас, дешавати са обликовањем овог типа дискурса. Самоубиство старих и болесних не процењује се субјективистички, у стоичком промишљању о даљем смислу живљења, већ у односу на друштво које њиховом смрћу ништа не губи: „Али, рецимо да у мојој моћи више није да заступам интересе друштва, рецимо да сам се заситио тога, рецимо да мој живот спречава неког да се покаже много кориснијим за друштво. У таквим случајевима, моје одустајање не само да мора да је без кривице, него је и хвале вредно” (Хјум 2012: 24). Као рационалиста, Хјум не може да се одмакне од извесног екстериторијалног погледа на самоубиство, који, мада себи допушта најлибералнију могућу позицију, и даље задржава јасну поделу на област разума и неразума. Флексибилност је тако доведена до крајњих граница растегљивости, допуштањем суицида под извесним условима, али постоји и граница која је унутар овако конципираног дискурса, непрелазна, а то је самоубиство које противречи критеријуму друштвености. Узимајући у обзир да постоје и они који се не убијају само из разлога своје потпуне некорисности и физичке немогућности да даље истрајавају, већ се убијају упркос томе, Хјум их проглашава порочним људима или меланхолицима:

„Верујем да нема никог ко је одбацивао живот, а да је био вредан живљења. Јер, наш природан страх од смрти такав је да никакви ситни мотиви никад неће бити у стању да нас помире с њим; и премда, може бити, прилике човековог здравља или среће наизглед не захтевају овај лек, можемо, најзад, да будемо сигурни да је свако ко му је прибегао без очигледног разлога био проклет таквом непоправљивом порочношћу, то јест суморном природом, која мора да му је тровала сваку радост и чинила га јадним као да га је у једнакој мери притискала најмрачнија зла коб” (Хјум 2012: 25).

Разлика која се у овој категоризацији прави није нимало безначајна, будући да се управо на њој располажује виђење суицида у осамнаестом и деветнаестом веку. Са једне стране, у осамнаестом веку остаје виђење суицида као порочности, као етичког прекршаја и неразумног понашања, док, са друге, психијатрија, која је већ у повоју, преузима самоубице и ставља их под контролу унутар азила,

и, трагајући за етиологијом суицида, ствара нов дискурзивни однос који ће, током деветнаестог века, довести до синтезе неразума и лудила унутар универзума психијатријске моћи⁴. Развојем психоанализе, крајем деветнаестог и почетком двадесетог века, изнова се, по Фукоу, појављује област чистог неразума. Психоаналитичари ће настојати да одређене моделе понашања, међу њима и суицидалне намере, извуку на површину и кроз терапеутски процес укину њихове узроке. Више од два века након Хјумовог есеја, налазимо се у наизглед сличној позицији. У психијатријским установама смештени су сви они који своје суицидалне намере спровode насупрот критеријуму друштвене корисности, док се другима, терминално болесним и без наде на излечење, пружа могућност да својевољно прекину даљу агонију. Ипак, за разлику од Хјума, који таквима препушта пуну слободу да се сами „побрину за себе”, савремени процес еутаназије између њих и смрти поставља моћну инстанцу одлучивања у лику психијатра. Насупрот Диркему, који је протестантизам везао за самоубиство, из анализе Хјумовог есеја уочавамо да је таква веза у најмању руку сумњива. Чињеница јесте да се велика заједница католичких хришћана разбија у протестантске микроцелине, али је чињеница и то да се унутар тих микроцелина рађа далеко чвршћа веза њихових чланова, као и појачани осећај међусобне одговорности. Чињеница је и да је реформација, посредно или непосредно, еманципацијом од ригидних ставова католицизма, допринела постепеној секуларизацији мишљења и делања, али је исто тако чињеница да се управо под директним утицајем одређених протестантских групација (квекери) јављају и први азили за умоболне. Диркемова студија није циљала на протестантизам, она је трагала за узроцима индивидуализације у којој ирационално самоубиства непрекидно измиче настојањима да се суицид дискурзивно обухвати.

***Scientia suicidalis u Scientia sexualis,* или о судбини једне истинске заробљености**

Термин *scientia suicidalis* (наука о самоубиству) на занимљив начин кореспондира са Фукоовим термином *scientia sexualis*. Иако се ради о обрасцима дискурзивности, њиховој историји, начину формирања и испољавања, два термина су опозитна. У студији *Историја сексуалности*, разлажући дискурзивно поље исплетено око овога појма, Фуко инсистира на деконструкцији мита о табуираности сексуалног дискурса. Упркос увреженом мишљењу о перманентној цензури, те сталном подсећању либералних мислилаца (тима се либералност по правилу и доказује) на потребу за ширењем сексуалних слобода, Фуко, мењајући сасвим угао посматрања, указује да, уместо о забрани, пре треба говорити о хипертрофираности једног говора о сексу, који се конституише још у исповедаоницама католичких цркава, да би затим добијао на замаху и постао једно од

4 То ни у ком случају не значи да се етички принцип укида, јер психијатрија практично почива на етичком просуђивању, већ да се укида директна судска надлежност над етичким прекршајима, који остају под надзором, али сада унутар једног другачијег система заточења и под кринком новог дискурзивног апарата који своју тежњу за надзирањем прикрива оправданошћу позитивног медицинског знања, чији саставни део психијатрија постаје: „Укратко, психијатријско вештачење дозвољава да се образује психолошко-етички дублет преступа. То јест да се делегализује прекршај какав је формулисан у закону, како би се иза њега појавио његов дупликат који му је сличан не знам да ли као брат, или сестра, и који га чини не више баш прекршајем у законском смислу, него неправилношћу у односу на извесни број правила која могу бити физиолошка, психолошка или морална, итд.” (Фуко 2001: 29)

кључних оруђа новог система власти, који се у деветнаестом веку коначно формира као биополитика. Резултат ове хипертрофизације је очигледна преминација сексуалности у савременом говору. Било да се сексуалност исказује унутар система ограничења и забрана, било да се о њој расправља са становишта супротстављености и тежње за „ослобођењем”, сваки говор о сексу већ је ухваћен у широку дискурзивну мрежу, разапету између видљивих механизма моћи и њихових експонената, капиларно распоређених у читавој друштвеној структури, па све до противљења, које је исто тако завистан елемент неопходан да се таква дискурзивна структура одржи: „Тамо где има власти има и отпора и тај отпор ипак, или боље речено самим тим, никада није на неком положају који стоји по страни од власти” (Фуко 1978: 86).⁵ Ради се дакле о жељеном дискурсу, о калеидоскопу говорних пракси које креирају епистемолошко поље у чијим се безбројним меандрима и међусобним прожимањима огледа биополитичка моћ. Са друге стране, *scientia suicidalis* је образац проскрибованог дискурса. Систем позитивистичких знања о суициду не настаје као израз жеље, што је случај са дискурсом сексуалности, већ као резултат превентивне нужде и значајно израженије репресије. Могло би се рећи, узимајући у обзир ове разлике, да суицидални дискурс представља налицје сексуалног дискурса, и његово је креирање нека врста одступнице којом се обезбеђује бујање виталистичког говора о сексу. Отуда и парадокс, на који наилазимо упоређујући ставове двају теоретичара сексуалности, односно суицидалности, Мишела Фукоа и Жана Америја, о позитивном знању секса, односно суицида:

„Од осамнаестог столећа секс не престаје да изазива извесну говорничку узрујаност. А ти се говори о сексу нису умножавали изван власти или против ње; већ баш тамо где се власт вршила и то као средство њеног вршења; на све су стране уређени подстреци да се говори, на све стране поступци за посматрање, саслушавање и изрицање. Пол се истерује и приморава на постојање у говору. Од необичног захтева који сваког присиљава да од своје полности твори говор, до вишеструких склопова који, у равни економије, педагогије, медицине, правосуђа, подбадају, извлаче, уређују, поустановљују говор о полу – наша је цивилизација издејствовала и устројила страхо-виту преопширност” (Фуко 1978: 33–34)

„Зар не постоји психологија да нам помогне? Социологија да нас оријентира? Зар одавна не постоји истраживачка грана која се назива суицидологијом и којој можемо захвалити значајне знанствене радове? Наравно. Оне ми нису непознате; неке од њих с муком сам прошао. Доста тога научио сам из тако марљивих предела: Како, гдје и зашто људи одустану од самих себе, које су добне скупине најугроженије, у којим се земаљама биљежи више, а у којима мање слободних смрти. Узгред, статистике често протуслове једне другима, што суицидолозима даје прилику за учене расправе [...] Како ли је све то само једноставно, довољно је позорно пратити стручну литературу и већ се зна – што? Ништа. Гдје год се на суицид гледало као на објективну чињеницу, као да се ради о галаксијама или елементарним честицама, проматрач се, што више података и чињеница прикупио, све више удаљава од слободне смрти” (Амери 2011: 12–13).

5 Истини за вољу, Фукоова теза није тако једноставна, нити је његов став децидан, као што се из наведеног исказа чини. Отпор улази у систем знања, али на исти начин на који и то знање постоји – распршен, растурен у мноштву тачака дискурса. Отуда Фуко оставља простора за сумњу да тако распоређен у говору, отпор није сасвим безизгледан, и да могућност измицања постоји (в. Фуко 1978: 86–87).

Чито је да се ставови из првог и другог исказа дијаметрално разликују. У првом случају позитивно знање је свеобухватно (у тој мери, да Фуко и перципирање тајновитости сексуалног говора види као део пажљиве стратегије којом је овај говор осмишљавао и прошириван).⁶ У другом исказу, међутим, позитивно знање је сведено на нулу, оно ништи само себе, не допирући ниједним помицајем до недодирљиве, измичуће дискурзивне целовитости. Модел дискурзивне прохибиције, коме овде приступамо могао би се наизглед лако тумачити и бранити са становишта формирања једног дискурса коме је неопходно да развије и одржи своју репресивну функцију. Узимајући у обзир Фукоову дефиницију биополитичке власти као система чија је тенденција да „с краја на крај, обухвати живот” (Фуко 1978: 123) и која од краја деветнаестог века па све до данас изналази нове и нове начине да дискурзивно подупре своје намере константног инвестирања у тело појединца и у здравље популације, закључујемо да се по себи разуме да ће тако структурирани облик управљања према суициду морати да увек буде постављен одбрамбено и превентивно. Уколико је дискурс сексуалности зачет у католичким исповедаоницама, како тврди Фуко, а затим, од правила утврђених Тридентским концилом, непрекидно подстицан и усмераван ка све већој исцрпности у навођењу и описивању интимног живота верника, онда и место табуизације није могла бити полност, нити сагрешење прељубе и блудничење, већ је тај простор трауматичног и неказиваног греха, одувек припадао суициду. Стигматизација суицида у Католичкој цркви у сваком случају била је тако снажна да је, као по неком прећутном договору клера и верника, остављана прећутаном, практично непостојећом. Суициду је, унутар исповедаоница, ускраћено дискурзивно постојање. Томе су свакако доприносиле и стравичне мере које су и црква и власт примењивале према души, али и телу самоубице или онога ко самоубиство покуша. Тиме, наравно, не тврдимо да је исповедање суицида или суицидалних помисли било забрањено, Црква је чак званично препоручивала исповест као начин олакшања душе, којим се терају нечисте помисли и очајање, међутим, репресивни механизам је био тако уређен да је код верника свака помисао на самоубиство будила идеју о отпадништву од вере, цркве и Христа, па су се такве помисли најчешће задржавале за себе. У светлости таквих чињеница, може се, донекле, пољубати и став који протестантском самоубиству даје већи значај управо због изостанка овог сакраманта. Пре бисмо могли тврдити да је протестантска етика у значајнијој мери омогућила, опет напомињемо, кроз развој бриге за очување микрозаједница и друштва у целини, да се однос према самоубиству либерализује, што није значило допуштање, још мање слободу суицида, већ креирање мера за заштиту које нису подразумевале терор духовне и световне власти, колико развијање метода за „излечење” такве јединке и њено поновно присаједињавање заједници. На овоме месту сусрећу се протестантизам и психијатрија, те није нимало чудно да су се у осамнаестом веку први азили за лечење ментално девијантних и друштвено неподобних особа појавили у околици одређених протестантских заједница, какви су били већ поменути квекери у Енглеској. Такав развој догађаја довео је, најпре у Енглеској, до постепеног

6 И Фуко и Амери се у својим студијама о сексуалности, односно суициду, често користе појмом тајне или загонетке, али док Фуко тајну секса види као скривени део структуре говора сексуалности, којом се субјекту пружа могућност да себе непрекидно завараваше, сматрајући да у позади за нереченим секса, доспева изван надзора моћи, Амери загонетку суицида сагледава као целовит, дискурзивно нетакнут моменат у коме се осваја привилеговано стање пребивања изван говора и, самим тим, изван власти.

укидања дискурзивне забране која је вековима пратила сваки говор о суициду, па се тако наједном појавио и мит о такозваној „енглеској болести”.⁷

Дискурзивно ослобађање није и почетак заокруживања суицидалног дискурса, то јест не у оној мери у којој је дискурс сексуалности задобио своју целовитост, сажимајући унутар својих растурених говорних модела, целокупност сексуалног знања. Ослобађање ће довести до формирања дискурса самоубиства као позитивног знања о суициду, расподељеног, пре свега, између психијатрије и социологије. Граница разума и неразума тиме неће бити померена и она опстаје и данас. Ипак, упркос томе што бисмо се овим фактом могли повести да закључимо да је репресија и даље на снази и да самоубице задржавају стигму која им је намењена још у повојима развитка хришћанске Западне културе, морамо се упитати да ли је уопште могуће ослободити суицидално знање, односно да ли се суицид као знање и као дискурс уопште може конституисати. Прихватајући аргументе Католичке цркве о најсмртоноснијем греху, оснивач протестантизма, Мартин Лутер, надахнуто пише о самоубиству као о најтежем прекршају који хришћанин може учинити, пристајући на тренутак опсењености грешним ђавољим наговарањем. Мада нам овакав став може деловати сасвим уобичајено, као једна од бројних дијаболичких метафора, каквих у црквеној литератури има свуда, ипак Лутерово свођење суицида на тренутак препознаје онтолошку суштину овога чина у неухватљивом моменту изван пре и после, а који се овде представља потпуним продором инферналног у човекову божанску суштину. Ако бисмо, савременим језиком филозофије, одлучили да Лутеров исказ изменимо, тако што ћемо на место божанске суштине ставити појмове бића или дискурса, а на место ђавоље појмове не-бића или не-дискурзивности, резултат би остао исти. Суицид остаје тренутак изласка из дискурса бивања, кратак блесак „слободе” и чин у коме врхуни антрополошка имагинација. Пошавши од концепта протестантског индивидуализма, наведеног у Диркемовој студији о самоубиству као једног од суицидалних узрока, доспевамо најзад до индивидуализма суицида по себи, недискурзивног момента у коме се Ја ослобађа свога бивства и закорачује у простор потпуне отуђености од сваког говора који га конституише. Такво Ја, за Мишела Фукоа, више не припада свету, већ свет припаја себи, Ја које се убија јесте свет:

Самоубиство се јавља као апсолут имагинативних поступања: Свака суицидална жеља испуњена је таквим светом у коме Ја више није присутно овде или тамо, већ свуда, у сваком простору [...] Суицид није начин раскидања са светом или са собом, или са светом и са собом, већ начин поновног откривања исконског тренутка у коме Ја чини себе светом [...] Починити самоубиство означава крајњи степен имагинације, а сваки покушај да се суицид разуме на основу реалистичких модела супресије представља неразумевanje истог (Фуко, према: Луис 1995: 69; мој превод).

Упозоравајући на неопходност раздвајања суицида као чина, дискурзивно неухватљивог и субјективно аполутног, од сваког модела инвестирања у говор о суициду, где се посебно напомиње дискурс суицидалне супресије, Фуко се враћа

7 Укидању дискурзивне забране у Енглеској доприноси низ различитих фактора. Енглеска је, у том тренутку, најразвијенија и најбогатија земља у којој се зачињу процеси нагле индустријализације и капиталистичке привреде. Протестантизам доминира као национална религија, без унутрашњих размирица, чиме се стварају услови за протестантску секуларизацију. Технолошки напредак подразумева и појаву масовних штампаних медија, који обликују јавно мњење и становиштво привикавају на чињеницу суицида које постаје својеврсном егзотиком о којој се непрекидно пише и говори (в. Миноа 2008: 215–217).

својој *Историји сексуалности*, прилазећи проблему дискурзивног устројавања света, само са друге стране, стране не-бића. Као што смо у питањима исказивања секса, имали једно свеприсутно дискурзивно ткање, иницирано управо од центара биополитичке моћи, чак и онда када се сусрећемо са говорима који се противе изравним примрима цензуре секса, тако и у случају суицидалног дискурса, имамо идентичан механизам (мада на значајно суженом простору), где и психијатријска и социолошка моћ бивају саставним делом тог дискурса у истој мери у којој им припада и дискурс супротстављања суицидалној репресији и залагања за право на слободну смрт. Међутим, у овом случају, постоји један немогући знак, који опстаје неухватљив и неисказив, а то је суицидални тренутак, самоубиство по себи, дело Лутеровог ђавола, проклизавање у „слабост”.

Од половине деветнаестог века дискурс самоубиства се неповратно поделио између књижевности и науке. Модернистичка књижевност пригрлила је самоубиство управо као негативан трансцендент, лакмус папир на чијој се површини лако читава сва несавршеност и пропадљивост суицидалних говора, концепата и идеја (теолошких, филозофских, политичких). Ужас са којим се литерарни јунак сусреће у тренутку када одлука постане коначна и када је чин самоубиства извесно само питање тренутка, креира вакуумски простор у коме се физички још увек постоји, али је само бивство укинато и мисао поништена. У тај простор усељава се модернизам како би сведочио о неисказивости не-бића, али и како би око суицида створио сопствени метанаратив (суицидалне) литерарности, то јест како би, превазилазећи метафизичку кризу из које је настао, естетски доживљај населио у дубине не-бића и омогућио да литература проговори из искуства смрти.

Суицидални позитивизам не улази у простор не-бића, нити има било какав интерес да то чини. Процес проучавања самоубиства, заснован на биополитичкој идеологији здравља и одржања врсте, реализује се на посве супротан начин. Уместо да свој дискурс усмери ка трауми неисказивог у суициду, што очито чини модернистичка књижевност, наука не-биће суицида извлачи на површину, банализује га и прилагођава својим дискурзивним техникама. Најпознатија таква техника јесте метод класификације. Уколико пратимо развој психијатријског обликовања суицидалног знања, уочавамо да је још у најранијој, предпсихијатријској историји, самоубиство сврставано у такозване мономаније. Мономанија је, како јој и име говори, усредсређеност или фиксација пацијента на један објекат, нездрава опсесија којом се сасвим занемарују све социјалне обавезе, чиме индивидуа која пати од овога поремећаја постаје дисфункционална, те самим тим захтева одговарајући болнички третман, како би, оспособљена, могла да се врати заједници. Иако нам се може учинити да термин мономанија помало подсећа на претходно изнети концепт о самоубиству као издвојеном, недискурзивном тренутку, разлика и те како постоји, и она је круцијална за тезу коју желимо да поставимо. Наиме, мономанија не издваја суицид по критеријуму његове несазнатљивости, већ по критеријуму фиксације и изолације једног облика (нездраве) перцепције на рачун других. Тиме се постиже да суицид постане перцептивна чињеница, дакле део позитивног дискурса, док се, са друге стране, врши његова вредносна процена као патолошког феномена, јер улази у класификаторну целину психијатријског знања и може се „лечити” укључивањем „здравих” елемената живота и социјалне реангажованости, чиме се анулира суицидална мономанија. Методом етиолошког испитивања суицидалне патологије, што је заједнички подухват у који су укључене психијатријска процена и социолошка

статистика, самоубиство се везује за одређене дискурзивне концепте и ситуације (као што је нпр. протестантско самоубиство) и тиме стиче позитиван идентитет.

Закључак

Полазећи од Диркемове социолошке поставке о протестантском самоубиству, на крају овога рада вратили смо се истој синтагми. У међувремену, крећући се по овој кружној путањи, настојали смо да методом деконструкције разложимо овај идеологем и покажемо под којим се условима унутар њега креира она деридијанска разлика која једну овешталу, клишетизирану и подразумевајућу чињеницу усложњава у тој мери да се ова на крају не губи, али се значењски помера, децентрира и дестабилизује. Хјумова племенита идеја да, користећи инструментариј протестантске егзегезе, одбрани право на слободну смрт, наишла је на зид рационализма, који је захтевао да се расуђивању о самоубиству поставе границе. Уместо неприкосновеног божанског ауторитета успостављен је ауторитет друштва, који ће позитивна наука, као експонент биополитичке власти, у деветнаестом и двадесетом веку искористити да суицид смести у домене психијатријске моћи. Изван овог система знања остала је нетакнута чињеница суицида као повлашћене ситуације дискурзивне ћутње кроз коју провејава ужас небића и око чије се несаопштивности тка један другачији, ирационалнији дискурс – дискурс литерарног модернизма. Испод чврсто утемељеног аксиома о протестантском самоубиству помаља се природа једне вековне распричаности која тражи начине да заглуши тишину самоубице.

Литература

- Амери 2011: Jean Améry, *Dići ruku na sebe*, Zagreb: Naklada OceanMore d.o.o.
- Делимо 1998: Жан Делимо, *Насијанак и учвршћење реформације*, Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Миноа 2008: Žorž Minoa, *Istorija samoubistva: dobrovoljna smrt u zapadnom društvu*, Novi Sad: Mediterran.
- Луис 1995: James R. Lewis, *The dream encyclopedia*, Detroit, Washington D.C.: Visible Ink Press.
- Фуко 1978: Мишел Фуко, *Istorija seksualnosti: volja za znanjem*, Beograd: Prosveta.
- Фуко 2001: Мишел Фуко, *Ненормални: предавања на Колеж де Франсу, година 1974-1975*, Нови Сад: Светови.
- Хјум 2012: Дејвид Хјум, *О самоубиству и бесмртности душе*, Београд: Службени гласник.

PROTESTANT ETHICS AND SUICIDE

Summary

This paper explores the connection between Protestant ethics and the discourse of suicide in Western culture. This relationship was first explored by German sociologist Emile Durkheim, who claimed that Protestants, due to their individualism and lack of confession, have a higher suicide rate than Catholics. By deconstructing this claim, we tried to prove that this is an ideological concept which hides the undercurrent of discursive techniques that belong to biopower. Firstly, we show how David Hume modeled his idea of the right to suicide in his essay *Of Suicide*, using Protestant exegesis as a philosophical tool to prove his case. But, as is demonstrated, any rational attempt to defend the right to suicide, ends up in a discursive net that was later built by psychiatry and sociology, as biopower knowledge exponents. On the one side, suicide as an act

seems to be a non-discursive fact, and the reality of individual suicide is not related to Protestantism or similar concepts but is an unspeakable form of existence that eludes any kind of discursive definition. Suicide in this form of discursive trauma can be found only in modernist literature. On the other side, biopower is not even trying to include the non-discursive moment in its textualization, while its goal is to make suicide discursive through a process of creating discursive strategies. The reality of individual suicide is on the outside of the discursive investment of biopower. All we can see is its copy that creates the myth of a suicidal pathology in positive sciences such as psychiatry and sociology.

Keywords: Protestantism, suicide, Michel Foucault, Davide Hume, psychiatric power, the Seal of Confession

Dorđe R. Radovanović

Ђорђе М. ЂУРЂЕВИЋ¹
Светлана М. РАЈИЧИЋ ПЕРИЋ²
Крагујевац
Прва крагујевачка гимназија

ЛАЖНО ПУРИТАНСТВО, СЛИКА СВЕТА КРОЗ ПРОТЕСТАНТСКУ ИСТОРИЈУ У ЦРЊАНСКОЈ „ЛЕГЕНДИ”

У раду се истражује загонетно место дискурзивног додира два света (елизабетинске Енглеске и Првог светског рата), у које М. Црњански смешта фигуру *новог човека*, који се у дијахронијској перспективи појављује као рационални протестант и радикални пуританац, док је у синхронијској експресионистички представљен као парадигма *вечно-иђужно мушког*. Первертирајући библијски наратив о Новом Јерусалиму, М. Црњански протор приповетке „Легенда” везује за три топоса – великоратовски, лондонски и вавилонски, а односе у том свету, означене као *муђшњи симболи*, илуструје кроз деградирани мушко-женски однос фратра и краљице/Богородице/мајке. Црквени раскол је показатељ раскола у хуманитету, а слика света која остаје после „Легенде” јесте његов деонтологизовани одраз.

Кључне речи: протестантизам, Мушко, религиозна алегорија, нови морали

ОД ИСТОРИЈЕ КА ЛИТЕРАРНОМ ПОСТУПКУ

Рана експресионистичка прича Милоша Црњанског „Легенда”, из циклуса „Мутни симболи” у збирци приповедака *Приче о мушком*, сведочи о развоју његове поетике мостова и лукова, успостављања таутологија и преноса путем историјских паралела, изведених на пољу религиозне параболе. Како је сва револуционарна авангарда заинтересованија за етичко него за естетичко, и за садашње науштрб прошлог и будућег, она носи одлике суштинске несвесне религиозности, како је описао Михаил Епштејн (у књизи *Вера и лик*), видевши у авангардном поступку негације дубоко религиозну потребу да рационализује полазни парадокс вере, који пролази, попут истинског религиозног доживљаја, пут од сумње до убеђења. Уколико експресионистичка уметност ствара „новог човека”, она је инструмент етике, медијум контемплације суштаственог, произвођач визија истог, она је средство религије или пут ка њој, будући да се суштина увек налази у близини бога” (Богосављевић 1995: 251).

У „Легенди” се као релевантни контекстуални чиниоци јављају политички монархистички оквир и егоцентрични, учени и горди киник (који нам казује да ће радије бити попут Диогена него бити роб), па је на основу технике пресликавања то доба ренесансног препорода (које ће завршити барокном контрареформацијом) са својим новим изгубљеним субјектом, бити упоређено са временом авангарде која се интерпретира као још један морални *прејород* у историји цивилизације и њеном потребом за новом религиозношћу (нарочито у космичком

1 nego.pesenka@gmail.com

2 srp1974kg@gmail.com

експресионизму), после једног Декарта, Фојербаха, Дарвина, Маркса, Ничеа, и Великог рата. Велики познавалац енглеске историје, њеног политичког и књижевног живота, што је посебно показао у својим есејима „Моји енглески песници”, Црњански показује сву вештину ерудите да време Марлоуа и Шекспира, протестантизма и пуританизма оживотвори и поистовети с два времена великог *страдања*: временом библијске и великоратовске голготе.

„Легенду” Црњански почиње бајколиком темпоралном неодређеношћу: „У време оно” (Црњански 1993: 73) и завршава речима: „Глава му клону на лево раме. Земља се затресе, завесе се подераше, плоче попуцаше, а беше петак и по земљи паде тама” (Црњански 1993: 88), речима које с намером стилски и значењски упућују на Јеванђеље по Матеју (Мт 27, 51). Да ли је намера да се напише апокрифна приповест или да се у маниру фантастичке алегорије, коју су уобичајавали наши авангардисти, успостави још једна нововековна паралела-с-померајем између велике приче о Христовом страдању, с једне стране, и раздору који је покренуо протестантизам у 16. веку и актуелног времена порушених морала након Првог светског рата. На први поглед, приповеда се о једном изолованом историјском тренутку – Енглеској у доба краљице Елизабете, али у Црњанском фокусу јесте време после и иза приче-нарације. На овом месту, заправо, почиње Црњанскова прича „Легенда”. Ту није завршетак, ни празно место, већ простор деловања ангажованог проповедника. Још је Исидора Секулић у тексту „Око Нашег Романа” говорила да Црњански „мрзи историју, да је он фанатик и крупан уметник чудног и неисторијског сећања” (Секулић 1922: 359), а његов поступак историјске потке која се готово не разазнаје у шарама језичког ткања фантастичке алегорије можда баш овде почиње да се формира, будући да је ово приповетка из 1920. године. Тако у лавиринту историјских података и историјских личности из времена елизабетинског, средиште не бива на месту на ком очекујемо, својеврсни „хипертекст” се не откључава с подацима о унутрашњој протестантско-политичкој кризи вредности, он чак није ни у Библији, већ изван текста, у субјекту који је читалац новог сензибилитета, изниклог у режији поратног циника експресионисте. Овако сагледан својеврсни симултанализам на формалном плану, показује да се две паралелности заиста додирују у бесконачности, у месту које се назива протест. Наративна нит тиче се протеста протестантизма, поетичка нит се тиче протеста „младих хипермодерних у бунцању”. Овако свака историја, давна библијска, реформаторско протестантска, авангардна добија статус приче-легенде, морално-дидактичне приповести, чија се истинитост и семантика у сваком новом временском контексту у реинтерпретирању проверавају и у томе поново успостављају. Истовремено, у сваком поновном означавању симбол се наслојава и постаје све мутнији.

ПРИЧА О СВЕТУ-ГРАДУ

И други анђеоло следоваше, говорећи:
 Паде, паде Вавилон велики,
 који је жестоким вином блуда напојио све народе.
 (Отк 14, 8)

Савремена екистика се не би сложила с мишљу да је град корен свих зала нашег садашњег стања, али је та теза још од тумачења блудног Вавилона до савременог романа уврежена како у религијској мисли тако и у уметности.³

3 Творац екистике, Константинос Доксијадис, несумњиво говори и о проблемима људских насеља али у светлу своје антрополошко, економске, социолошке, архитектонске дисциплине. Зато,

На почетку појаснимо две основне тезе, ону о не-могућем новом свету и но-сиоцу тог конструкта: „новом човеку”. Блудом заражени град једна је од општих тема наших експресиониста (уп. Станислав Краков *Крила*), у њему две основне преокупације: рат и ерос. Димензије тог антропокосмоса, простор и време, дати су у причи кроз симболе Лондона и времена раскола.

На први поглед, приповеда се о једном изолованом историјском тренутку (што је поткрепљено мноштвом историјских личности из јавно политичког и културног живота за време енглеске краљице Елизабете: лорд Уелсингем, папа Лео X и Клемент VIII, Ђордано Бруно, Мишел Монтењ и други). Црњансковљев алегоријски Лондон у овој причи је блудно женско тело ком преврћени мостови испадају као ребра и по ком црне (мушке, ратне) галије перу од крви своје бо-кове и крме док се оно преврћа и стење од успомена страшних. Тај велики орга-низам јесте *микројединица чистијавој свети*, односно, изневерена слика очекива-ног Новог Јерусалима – у историји и времену јавља се Нови Вавилон. Такав град је супротност Цркви у библијском поимању где се она симболички представља као неокаљана жена. У њему влада Елизабета – краљица Мајка, попут вавилон-ске Семирамиде – краљице/богиње Мајке. Вавилонка је увела принудни свеште-нички целибат, а говорећи о Римокатоличкој цркви као наследници мистеријске религије Вавилона (накалемљеној на јудеохришћанство), Ралф Вудроу посматра „идеологију отпалог хришћанства” (римокатоличанства и неких протестантских деноминација) као наставак живота религијских појмова, симбола и обичаја стар-ог Вавилона.⁴ Међу њима је и забрана женидбе, исповест свештенику, свеште-ничка црна одећа, специфично поимање добра и зла. У том смислу, Вавилон је извор лажне религије, која је у Лондону, након дугог низа трансформација преко папског Рима произвела лажно пуританство, а ово потом заблуде постметафи-зичког доба.

Тим градом, Црњансковим Лондоном, мрачним, хаотичним безданом, вла-дају сенке, смеје се и плаче на лакрдије *некој* глумца Шекспира, што је наратор-ска назнака трагикомичности новог света. Народ је подносио хајке, а уживао у чаробним пастирским шалама. Чини се нико до фратра није марио за религију, можда још једино најгора блудница пристаништа која га је виђала у цркви. Пре-водио се Сенека, теологија се постављала наспрам његове максиме да нас „фило-зофија учи на умереност а не да мучимо себе” (Црњански 1993: 74).

То насеље на земљи, као збуњујућа представа, у којој се турбулентно сливају небесно и паклено, и где је граница светова доведена до библијско-архетипског препознавања разлике добро–зло (јер постоји само једно, неутврдиве вред-ности), песимистична слика света, антропокосмоса са својом антропоЕтиком у којој је по августиновској догми човек зао, по Макијавелију људи природно наступају увек по злу уколико их нужда не присили на добро или по Хобсу да су се сви људи родили зли, јесте слика која остаје док читамо „Легенду”. Јачање индивидуализма у ери ренесансе и у протестантизму, води моралном скепти-цизму баш као и доба ратова у ком се немогућност разрешења проблема теоди-цеје окончава у изврнутој етици злочина. Модерни скептик, који одбацује сваки категоријски императив, даје себи за право гордост и сажалење, управо као и

изузев у помињању потребе културе за просперитет и развој града, он не узима у обзир теолош-ко али и савремено уметничко апокалиптично сагледавање великих људских насеља.

4 Вудроу, Ралф, *Вавилонска мистеријска религија, идеологија опшолог хришћанства*, <http://www.cps.org.rs/Knjige/vmr.pdf>, 17. 4. 2018.

фратар из приче. Да ли је такав „нови човек“ ставио себе у службу насиља зато што је „слободан дух благословен способношћу да усмери вољу на стварање сопствене стварности“ (Богосављевић 1995: 245) под изговором да пургатира свет или да својом вером у моћ интуиције и екстазе, осећајући све зло на себи, у дослуху са Космосом, преплави свет својим свесним Ја, релативно независним од емпиријске стварности. Тај ужасно нарастајући егоизам разумљив је и оправдан једино ако свој гест и себе разумева кроз обавезу да расточи свет како би га избавио и поново створио. А тада се истовремено налази на Божјем путу и веома удаљава од Бога. Овакав је град дистопија која се у свести читаоца, појачана чулним доживљајем згражавања, претвара у крик над самим собом. Изгубљеност остаје као утисак, тама на земљи као потврда поновног људског греха. Само он има статус итератива.

Од приповетке о Лондону до *Романа о Лондону*, Милош Црњански показује како се наратив о Новом Јерусалиму, где је Први Јерусалим извор и утврда свих ствари а Нови Јерусалим очишћење људи и времена и обновитељска тачка у будућности, којом се оправдавају очекивања и вера становника земаљског града, испразнио, како се у тај исти наратив вечно уградио сам ђаво и толико са градом срастао да га је, прво, немогуће препознати, друго, да је он исто што и сам град, да је истина Вавилонa већа од истине Јерусалима, и да свака сотериолошка представа, сматра Црњански, у себе укључује и мисао о перманентном присуству зла, ког је немогуће ослободити се и које ништи могућност спасења. Изгубивши љубав према Богу, слободу утемељења и утемељење слободе у њему, човек неминовно постаје биће које је ниже од зла. Како само виши редови постојања могу созерцавати и у целисти доживети и видети ниже, тако ти нижи редови увек, делом свог бића, остају слепи за више од себе – човек је постао слеп на зло.

Уздихући се изнад човека, зло прети да постане једини Бог, или – зло је постало једини Бог, један у једном, и у том моменту, може се поставити питање: Није ли фратар онај ко је, у таквом свету, схватио да је у злу спасење? Односно, колика је мера разочарања и нихилистичког искуства, које прати такву спознају?

У себи носећи непрестану борбу против блуднице – Вавилонa, притом очекујућу да се *венча* градом, који је као „невеста украшена мужу своме“ (Отк 21, 2), – Новим Јерусалимом, фратру се симболички подмеће *девојче*, чије су груди „биле румене и мале као образи Христови у јаслама“ (Црњански 1993: 76). Девојче јесте *измаглица / сенка / одсјај* долазећег „од Бога“ (Отк 21, 2) Јерусалима, чисто као беба Исус, али је истина њена постојања равновајана истини функције у којој се она објављује – не као новозаветна телом чиста девица, већ девица-блудница – биће, чија унутрашњост може бити чиста, али чија је спољашњост (постојање) једино могуће остварива у контексту – у Лондону.

Тако је *венчавање* са, откровењски речено, јагњетом, што се ишчитава као знак спасења, искључено из сотериолошког подвига, а велика скинија (шатор, прекривач), како се то јагње такође назива, није новојерусалимски простор лепоте, љубави и спаса, већ вавилонска истина очајања, самоће и пута, који не постоји. У вези са тим је и фратрова црна одећа као посвећење смрти.

Свет фратров и свет лондонски јесте свет у ком је град – Вавилон једини могућ и у ком не може постојати свест о другачијем граду. Тај град – Абадон – нема ни „дна ни облика“ (Црњански 1993: 73), овај се град показао само као још једно место вечно исте *грађанске* цивилизације, која неће моћи да доживи преображај.

ПРИЧА О МУШКОМ

Авангардни јунак обухвата живот у тоталитету, као егзистенцијалну, космичку и друштвено-историјску драму (уп. Вучковић 2011: 66), а писац рат не доживљава само као историјско збивање већ га често приказује кроз космичке и архетипске представе. Сама фигура мушког, од Гилгамеша и Ахилеја, преко Исуса до Рјепнина, јесте фигура дубински везана за трагичност свог постојања, а у том смислу, лик Мушког у експресионистичкој прози је „магично-космичка надградња историјских збивања на ком се оцртава снажна антитеза сценама земаљског ратног ужаса” (Вучковић 2011: 67).

Зато увек паралелно постоје две равни: земаљска (град) и небеска (царство небеско али и смрт), односно реалистичка (рат, борба) и легендарно-алегоријска (симболика фантастике, етика). На уобичајеној вертикали, небеска раван је позитивно одређена, док смутљива времена обарају носиоца позитивног принципа и на његово место намећу Лик, владара, али и човекобога. Тежња ка освајању горњег дела вертикале налази се као кључно место у фратровој личности. Његов непрестани напор ка покушају остављања и негирања доњег дела вертикале налази врхунац у томе што се целокупни контекст његовог света окреће против њега и из хришћанске утемељености у крсту – пресеку вертикале, која даје смисао, и хоризонтале, која је живот, преводи га у испразно полагање и предавање телу, дакле, хоризонталу. Овакво тело, лишено еротизма, а уобличено празном сексуалношћу, постаје ознака мучења, које му средина намеће и које је залог његове религиозности. „Цео се двор беше заверио против њега кад дознаше да се не даје жени” (Црњански 1993: 76). Первертовање лика средњовековног мученика за веру доводи до стварања нововековног мученика, који није сведок окрепљујуће вере, већ сведок како сопственог пропадања, тако и чилења хуманости из света у коме постоји. Модерни дискурс укидања и изостављања Бога из живота доводи до стварања сведока сопствене деструкције. Мучење, некада изазвано и потврђено дубоком вером, сада јесте мера самог живота, постајући једини начин његовог одвијања.

Свесно пристајући на однос са проститутком – у њему побеђује киник, јер хришћанство постаје немогуће и оно још једино може постојати кроз бледо сажаљење које он осећа према лучкој проститутки. Ругајући се свету око себе (кинизам), фратар показује да није жена та која ће узрујати његов свет и његову веру, него управо хришћанство, са радикалним пуританизмом, које се пројављује немогућим. У фратру побеђује рационализам протестантског мислиоца који му управо ово казује. Он постаје верник без религије, верник без Бога, који никада неће потврдити своје страдање, те се ругање другима (оличеним у краљици) кроз однос са проститутком јавља као једини доказ његовог живота. После овог ругања, мучење се наставља, он изнова одбија краљицу, чиме задобија „дуге игле под нокте” (Црњански 1993: 88), али то мучење сада постаје освешћено мучење и мучење без метафизичке вредности и утемељености, док његов крик „Никог ја не волим... све ја мрзим... али сам се сажалио...” (Црњански 1993: 88) колико екстревертне, толико је и интровертне природе. То је крик над самим собом. Протестантски скептицизам заробљава веру, те фратар проговара антихришћанским језиком, негирајући своју историју, своје постојање.

Експресионистички „нови човек” се често пореди с Христом, његово „Ја је космичко или етичко или утопијско” (Богосављевић 1995: 252). Истовремено, он је скептик јер се његово Ја, пуно земаљског умља, надима до мисли о препорођају друштва. Како је могућа таква парадоксална спона? Онако како су и

Христа видели као блудника који се креће у круговима маргиналаца, трговаца и проститутки али и као искупљеника грехова наших. Ту дубоку противуречност у себи носи и експресионистички и Црњансков субјекат.

ПРИЧА О ВЕРИ

Приповетка „Легенда” може се читати као немогуће помирење апофатичког и катафатичког богословља. Важно је напоменути да Црњански исцртава катафатички свет, али позиција из које он приповеда јесте апофатизам. Слобода је у апофатизму, неизрецивом делу постојања, а Лодовико бира ћутњу или говор на, њему непознатом, латинском. На проговор на свом матерњем италијанском нагони га мучење, толико налик оном изворном мучењу Христа ког разјарена гомила мрцвари до тачке поништења материје/тела. Науком руковођена гноси-махија, борба против богопознања, као крајња форма одричне богословије и катафатичког религијског концепта (оличена у западној теологији) отвара пут за култ науке, револуције и социјалних идеала у „новом човеку”. Тај многовековни историјски процес одвија се у фратру, „црном као враг и лепом као херувим” (Црњански 1993: 82). Херувимски заклон вере нестаје у коначној победи врајје црне крви када у Лодовику свештеника победи дарвиновски човек-мајмун: „Беше се пронео глас да су блудницу стару нашли међу бурадима са мајмуном, а после опет да је нађоше са свећеником” (Црњански 1993: 87).

Прелаза на тзв. свесно катафатичко, чиме се прелази и у смрт, у фратру се није одиграо без борбе преиспитивања. Прихвативши *прошеси* као принцип логичког доказивања, он ставља под лупу протестантско порицање безгрешног зачећа. Испрва он га прихвата без поговора, али када се његова јака индивидуалност не мири с тим да човек није боголик и да мора да буде само човек, да је аргіогі грешан, што га води концепцији пада, фратар, опредељен за узлет (како га он разуме, узлет ума, јер је по целу ноћ куцкао по свом астрологијуму и у кули посматрао звезде) бира целибат и завет да ће „до смрти презирати женско тело” (Црњански 1993: 81), јер оно је инструмент ограничавајућег људског познања. Тиме побуњени лицемерно бира квазиморално чистунство не би ли за себе задржао могућност богосличности и личног просперитета. С друге стране, тај је избор парадоксално под заставом дубоког хуманитета и браник природе људске, за коју се верује да може бити нешто више од прогнаника из Едена осуђеног на вечно посртање.

Указана порозност границе добро–зло, наративно исказана кроз перципирање мајмуна као нечег блиског свештенику, или приближавању и спајању црности ђавола са лепотом херувима, има свој врхунац у присаједињењу и спајању човека и *града*. Град, својом злокобном *магијом*, привлачи човека у себе и на њега преноси свој карактер.

Важна је чињеница да постоји исто именовање града-пакла и анђела бездана – Абадон (в. Дејвидсон 1967: 1). Фратар кроз своју личност рефлектује и преводи у људско постојање биће анђела, ког је Мојсије позвао у помоћ за избављење Јевреја и који држи Сатану везаног хиљаду година по Откровењу (в. Дејвидсон 1967: 1), али који је уједно и „смрт и деструкција, демон амбиса и заповедник демона у подземној хијерахији” (Дејвидсон 1967: 2).

Та рупа без дна, којом се карактерише овај анђео, и којом Црњански описује Лондон, јесте просторни понор који сам себе (град град и човек човека) гута и у себи нестаје. Тако, фратар сам себе изједа и изнутра троши, те од

његовог бића остају само обронци, зидови (могу се схватити као супституција анђеоских крила), које он чврсто скупља око себе – око ничега. Свако ко покуша да тај обод пређе, хотећи да се сретне са фратром, не среће се са човеком, већ са *црним анђелом* – црним херувимом.

Завијеност у црни плашт (в. Црњански 1993: 75) иде у прилог скупљеним крилима, а такође поткрепљује и тврдњу (в. Дејвидсон 1967: 76) да таква крила карактеришу црног анђела смрти. Укидањем способности ангелолошког кретања бића (јер се човек покреће кроз покрете анђела) – сам анђеоски постаје дух који пада и вечно пропада, иако се никада не укида могућност постојања *доброг* у самом анђелу – човеку.

Фратрова доброта, или *жеља да у заштитеном свету постоји доброта*, која је као таква немогућа, јер су и свет и фратар подједнако затровани, последује у гротескној слици фратра, који „беше крвав и страشان као архангел Михаило” (Црњански 1993: 83). Схваћен као анђеоски смрти (в. Дејвидсон 1967: 26), он је уједно и борац за доброту. Парадоксално, доброта, у *лондонском* свету, бива једино могућа у смрти и то на два начина: смрћу напустити свет или уништити сам тај свет. Уколико се свет напусти, он остаје исти јер нико не остаје да га промени; уколико се уништи, човек постаје гори од самог света. Безизлазност јесте једина могућа, као што је једино могуће не одлучити се за доброту или зло, јер је разлика постала неутврдива, као што се не зна да ли је анђеоски Абадон божји или ђавољи, и од кога у том свету долази живот. Такође, немогуће је утврдити из које позиције поступа фратар – да ли је он анђеоски или је он ђаво. Наратив јасно тврди да су у њему смешана оба бића, а резултат тог спајања јесте крвави архангел: архангел-убица. То је још један савез између поларитета, добра и зла, баш као што је и пуританизам, који под паролом чистоте угађа идеји кастрације која треба да онемогући екстазе рађања, живота, радости и савеза.

ПРИЧА О ЖЕНСКОМ

Објашњавајући експресионистичку поаму за приказивањем еротске патологије, за сликањем развратних или узвишених жена, Радован Вучковић сматра да је ово интересовање поникло на последицама трауматичних ратних и поратних искустава као и на интензивној рецепцији Фројда (Вучковић 2011: 46). У њима је принцип женског углавном симбол сатанске деструктивности, жене су борделске рушитељке традиционалних породичних вредности. Ту тему исте године обрадио је и Љубомир Мицић у драми „Источни грех”. И поред тога, наша је теза да код Црњанског женско није само сатанска доминанта оличена у материјалном телу, наспрам мушког духа, искључивост људске судбине у нискости и греху, већ ребро које треба вратити на своје место, јер је и оно искапаљено у олуји ратног дивљања. Црњански воли жене, као што ни његов фратар није мизогин по осећању него по стеченом убеђењу. То убеђење потиче из древног мистицизма, који је догматизовала Римокатоличка црква забраном свештеничке женидбе, целибатом, под паролом очувања девичанске чистоте Цркве. Пуританци су се на њу наставили, упркос речима Апостола Павла да „Дух разговечно говори да ће у последња времена одступити неки од вере слушајући лажне духове и науке ђаволске, у лицемерју лажљиваца, чија је савест спаљена, који забрањују женити се” (1 Тим 4,1-3), и не само женити се, него не подати се плоти и женском као створитељу.

„Приче о мушком” јесу, уједно, и приче о женском. Женско се јавља не само као принцип на основу ког се конституише Мушко, већ, оно непрестано, ђаволасто, подрхтава наратив и јунаке у њему, те управо у том таласању наратива јунак може да постоји.

Библијском вербализацијом „У време оно владаше” (Црњански 1993: 73) у центар приповедања поставља се енглеска краљица Елизабета – Јелисавета. Испрва се појављујући као краљица, да би у истој реченици била означена и као мајка. Мишљења смо да су и потоња именована женских ликова у приповеци: блудница и вештица (у означавању краљице Јелисавете), али и Богородица, фратрова мајка, девојче и проститутка са мора, заправо само наративна претакања и еманације једног женског лика, јер се Женско у овој приповеци профилише као „пут, истина и живот” главног јунака. Као *пути* зато што је његова религиозна мисао кључно везана за грешност Богородице, краљице Јелисавете и његове мајке. Као *истина* зато што је живот сам по себи грешан, јер је „Адамовим падом природе и суштина човека сасвим уништена” (Пеликан 2011: 262), а следи Христа једино је могуће кроз казне, смрт и пакао (94. Лутерова теза). Као *животи* зато што је то једино што фратар може живети: он је предестиниран! Слободна воља се налази у Богу, а не у човеку, који никада неће сазнати предодређени пут, изречен пре његовог рођења а остварено по његовој смрти, дакле по истеку живота.

Сви трагични јунаци на себи носе своје и свако време јер се на/у њима врши одмеравање и аксиолошко сазревање тековина времена Протеста и Револуција, време убиства традиционалног и одговорност недокazanог новог, које надире у својој силини и не питајући за последице. Лодовико је јунак времена зрелог протестантизма, ренесансни човек васпитан на два брода: догматском религиозном и индивидуалном емпиријском, који се искључују. Историјски процес је ишао у правцу секуларизације религије (која по протестантском мислиоцу Бонхоферу представља „нову религиозну зрелост човекову, којем су поверени самостални чинови стваралаштва по слици и прилици Бога” (Епштејн 1998: 27) из чега се, заједно с протестантизмом родило ново друштвено уређење, капитализам и нова индивидуалност. У Црњанској причи, јунак Лодовико, фратар, сумњајући верник, ког напада рационалистички научни вирус подозрења, с једне стране, и протестантско-католички раздор цркве/хришћанства, с друге, пролази кроз хамлетовско-фаустовску интимну и онтолошку патњу.

У сржи ове онтолошке патње, односно његове непрестане борбе са религијом и, условно, религиозне импотенције, вербализоване кроз специфичан еротички однос према женском телу, налази се проблем рационализације саме вере оличене кроз лутеровско–реформаторско схватање Богородице – она остаје само човек, којем се одбија било каква сотериолошка улога. Према Исусу она не стоји у релацији мајка–дете, како то схвата православље, већ је она, рецимо тако, само *сурогати мајка*, кроз коју је прошао Божански Логос.

На овоме трагу, Лодовико узвикује: „Не знаш ли да је Исусово тело смрадно од косе Марије Магдалене?” и „Бог је умро јер се родио од жене” (Црњански 1993: 81). Жена је та која је донела смрт у живот („Краљица је дуго и радо говорила о смрти” (Црњански 1993: 78)) и он никада неће бити ослобођен смрти. Тако је истина фратровог веровања у Живог Бога заправо грех бића које га је оваплотило и смрт тог истог Бога, која му је телесном мајком предодређена.

Кроз убиство мајке, фратар показује да је биће које је логосно уништено, чиме, подсвесно постварујући онтолошку неиспуњеност свога лика, пристаје и одустаје од борбе са смрћу у животу и жени. Одатле једино може отићи у смрт и то смрт која је изнова остварена женом. Краљичина хаљина „је пламтела као

ломача у мраку” (Црњански 1993: 77), док „фратар стајаше при постељи краљи-чиној и упали се” (Црњански 1993: 81).

Та херувимичност фратрова лика и сва дубина његове неисказане, потенцијалне љубави, љубави чистог логоса, бива приказана у фантастичној слици: „Но кад зора грану ослободише га и нађоше фратра где клечи на коленима надувеним од бола, на рукама држи девојче, помодрело од зиме, што плакаше пробуђено, невино и бледо, више невино него бледо” (Црњански 1993: 77). Он постаје мушка пијета! Својим страдањем од Господа моли опроштај за девојку-жену, опроштај за искупљење света. Не добија га! Са лутеровско-калвинистичке тачке посматрања фратар се не може оправдати вером, зато што контекст поезије у оквиру које ова прича настаје то не дозвољава.

ПРИЧА О ПРИЧИ

Заснована на експресионистичком поетичком интересовању за тело, рана приповетка Милоша Црњанског „Легенда” залази у културолошко, политичко, филозофско и теолошко поље протестантског локуса, Енглеске елизабетинског доба, и на начин „неисторијског сећања” (Секулић 1922: 356) и историјске фантастичке алегорије, поставља фигуру послератног Мушког, толико актуелног у Црњанскомом опусу из двадесетих година. Полемишући с библијским статусом тела/Христа/мушког и женског, који је једно од места разилажења римокатолика и протестаната, Црњански користи раздор унутар англиканске протестантске цркве, дајући место носиоца текста јунаку пуританског опредељења. Фабуларна потка се тиче целибата и гордости настале у доктрини једног/сваког учења, те рађања антропоцентричног субјекта на упражњеном месту прогнаног Бога. На њој се гради слика света, огрезлог у мизантропију и мизогинију, а потом кроз blasphemични шок у паралели с Христовим страдањем, поентира се мишљу о поновљеном греху. Превратнички дух протестантског покрета послужио је Црњанском као модел авангардног радикализма, а библијски архетипи, као „мутни симболи” у новом времену, за приказивање нових морала на первертираној експресионистичкој вертикали.

Литература

- Вучковић 2011: *Проза српске авангарде*, Београд: Службени гласник
- Дејвидсон 1967: G. Davidson, *A Dictionary of Angels, including the Fallen Angels*, New York: The Free Press.
- Епштеј 1998: М. Епштејн, *Вера и лик, религиозно несвесно у руској култури XX века*, Нови Сад: Матица српска.
- Константинос 1982: Д. Константинос, *Човек и ѓраг*, Београд: Нолит.
- Пеликан 2011: Ј. Пеликан, *Хришћанско предање: историја развоја догмата. Том 4, Реформација Цркве и догме: (од 1300. до 1700. године)*, Београд: Службени гласник.
- Свето писмо 2008: *Свето писмо, Нови завети*. Нови завет по преводу Вука Караџића и Светог архијерејског синода, по исправкама и преводима Светог Владике Николаја, Ваљево: Глас цркве.
- Секулић 1922: И. Секулић, *Око нашег романа*, Београд: СКГ, 5, 356–361.
- Црњански 1993: М. Црњански, *Приче о мушком*, Београд: Издавачка агенција Драганић.
- Црњански 1996: М. Црњански, *Есеји. Моји енглески песници*, Београд: Блиц.

Извори са Интернета

Вудроу, Ралф, *Вавилонска мистеријска религија, идеологија опшалоџ хришћанства*, <http://www.cps.org.rs/Knjige/vmr.pdf>, 17. 4. 2018.

FALSE PURITANISM, THE IMAGE OF THE WORLD THROUGH THE PROTESTANT HISTORY IN CRNJANSKI'S "THE LEGEND"

Summary

Based on the expressionist poetic interest in the body, the early short story by Milos Crnjanski, "The Legend", is set in the cultural, political, philosophical, and theological field of the Protestant locus, Elizabethan England, and in the manner of "non-historical memory" and historical fantastic allegories, it positions the figure of the post-war Man, which is particularly eminent in the opus of Crnjanski during the 1920s and 1930s. Contradicting the biblical status of the body / Christ / male and female, which is one of the points of the Roman Catholic and Protestant dissolution, Crnjanski uses the disagreement within the Anglican Protestant church, giving the hero of the Puritan determination the role of the text bearer. The fabulous undercurrent is about celibacy and pride created in the doctrine of one / every learning, and the birth of an anthropocentric subject in the vacant place of the exiled God. It creates a picture of the world, engulfed in misanthropy and misogyny, and then, through a blasphemous shock parallel to Christ's suffering, points to the idea of repeated sin. The avaricious spirit of the Protestant movement provided Crnjanski with a model of avant-garde radicalism, and the biblical archetypes, such as "murky symbols" in modern times, had the function of displaying new morals on the perverted expressionist vertical.

Keywords: Protestantism, the Figure of the Male, religious allegory, new morals

Svetlana M. Rajičić Perić
Đorđe M. Đurđević

Александар Б. НЕДЕЉКОВИЋ¹
 Универзитет у Крагујевцу
 Филолошко-уметнички факултет
 Одсек за филологију
 Катедра за англистику

МОГУЋНОСТ ФОРМУЛИСАЊА ОБЈЕКТИВНЕ НАУЧНО ЗАСНОВАНЕ ЕТИКЕ ПРИХВАТЉИВЕ И ЗА ВЕШТАЧКУ ИНТЕЛИГЕНЦИЈУ

Протестантизам није само верско учење, него и етички систем, али је питање колико ће се одржати у даљој будућности. Природне науке засад не могу да нам дају етику која би била заснована објективно, научно, али у даљој будућности, ако вештачка интелигенција надмаши људску, могуће је да ће засновати неку своју етику (машинску, стриктно рационалну) која би могла бити катастрофална по нас. Зато би добро било да предложимо нашим компјутерима будућности једну научно засновану етику коју је могуће чистом логиком бранити, а ипак сачувати оно што желимо да сачувамо. Предлажемо једну конкретну, изричиту формулацију те етике будућности.

Кључне речи: вештачка интелигенција, машинска етика, далека будућност

1. Напредак у области машинске етике после 2000. године

У тој области доста се радило, у свету, у последњих петнаестак година, дакле, у 21. веку, али то код нас није широко познато. Данас најпознатије светско име у овој области вероватно је Ник Бостром, шведски филозоф, запослен на Оксфорду (Nick Bostrom), а од наших (српских) аутора др Милан М. Ђирковић. Област је толико нова и специфична, да још нема општеприхваћену традицију, али има зборнике радова, и друге своје књиге, има своје скромне почетне институције и назнаке о унутрашњој структури. Ми ћемо се овде руководити пре свега књигом коју је уредила Сузан Шнајдер, 2016. године: *Научна фантастика и филозофија, од времелова до сујер-интелигенције* (Шнајдер 2016).

Али ова област, сада у неком ровитом, насцентном стању, хипотетичка и интердисциплинарна, оставља широке просторе и за површност, аматеризам, сензационализам, и друге негативне појаве, тј. за изјаве, чланке и тврдње научно слабо засноване, и слабо вредне, а њих, наравно, треба да препознајемо (без много губљења времена око тога) и избегавамо. Основни облик сензационализма састоји се овде у томе да се олако изричу преурађене, огромне, драматичне прогнозе, нереалне, у стилу „биће сутра пропаст света”. Носиоци сензационализма можда су понекад искрено у заблуди, дакле стварно верују у оно што (неосновано) причају, али, некад можда свесно наступају са нечасним циљем да прогнозе буду нереалне али запажене, па да аутор постане популаран, и док „слава” траје, да оствари неке добитке за себе лично. На нама је да раздвајамо добро од лошег, и да pazимо чему ћемо поклонити поверење, шта ћемо узимати озбиљно у разматрање, а шта нећемо.

1 srpsko_dnf@yahoo.com

Област којој приступамо зове се машинска етика, или, етика вештачке интелигенције. То су два разна имена, али, требало би да значе исто.

Морамо на тој тачки да се зауставимо, и да проверимо да ли та област уопште постоји.

2. Да ли ће, и кад, постојати вештачка интелигенција

Не постоји, данас, вештачка интелигенција, у пуном смислу тог назива, али постоје и полако ојачавају поједини елементи ње, и постају импресивни; зато су сви разговори о овој области хипотетички, али, ипак, размишљање о будућој вештачкој интелигенцији није неосновано.

За вештачку интелигенцију употребљаваћемо светски афирмисану скраћеницу АИ, што долази од „артифицијелна интелигенција” (енгл. artificial intelligence).

Код многих грађана, њихов компјутер, или лаптоп, или „паметни телефон”, итд., данас свакако располажу неким елементима интелигенције. То није спорно. Одлично играње шаха, на пример, сматрало се, вековима, за *par excellence* доказ високе интелигенције, а пробајте данас да победите ваш лаптоп у шаху, ако има иоле добар шаховски програм и ако му дате (тј. подесите га) да има барем пет секунди времена за размишљање о сваком потезу, и да игра најбоље што може.

А шта тек рећи о математичким операцијама – чак и ваш мобилни телефон вероватно ће вас лако надмашити; као што смо рекли у једном ранијем раду: „Ко у то не верује, добродошао је да брже од свог лаптопа израчуна колико је 53.482 подељено са 442 па из тога резултата извуче квадратни корен” (Недељковић 2011а: 515).

Много који аутомобил, а нарочито такси, данас „зна” која је која улица у вашем граду, и како стићи до ње, итд.

На једном сасвим другом нивоу, постоји интернет, и на њему, између осталог, можда највећа енциклопедија на свету, Википедија, која има око пет и по милиона чланака на енглеском (в. Википедија на енглеском); то је огромна количина знања, у облику текстова и слика и формула, често са тонским снимком како се изговара нечије име, итд.; та енциклопедија има и око пола милиона чланака на српском (в. Википедија на српском).² Али Википедија је само делић укупне огромне масе информација доступних електронским путем. Дакле, несумњиво данас постоји и тај елемент вештачке интелигенције: велика количина упамћеног знања, које је, по свему судећи, знатним делом истинито, али је подложно честим променама, понекад оправданим али понекад и не.

Али, још увек не постоји ни једно право електронско мислеће биће, електронска особа (персона) са којом би се могло разговарати; а кад ће и да ли ће постојати, о томе су могуће свакојаке претпоставке и прогнозе. Али сви су изгледни да ће се прогрес у овој области, некакав и неки напредак ка АИ, наставити у следећим деценијама и вековима. Па, ако би се, кад-тад, макар и у далекој будућности, родила права АИ, ако би се тај див, тај Баш-Челик електронске будућности, пробудио, био би то догађај од тако прекретног историјског значаја, да свакако јесте оправдано да већ сад почнемо да размишљамо о последицама и да се припремамо. Такав је дакле онтолошки статус наше области.

² Википедија није увек поуздан извор научних података али веома често јесте користан извор.

У српској јавности данас постоји свест, у знатној мери присутна, да се примичу та нова, више машинска а мање људска времена. Тако, на пример, у дневном листу „Политика”, 28. априла 2018. године, у уметнутом културном прилогу (који се зове „Култура, уметност, наука”), на стр. 1 тог прилога, наш чувени историчар а помало и политичар др Предраг Ј. Марковић дао је чланак о неким аспектима тог историјског процеса; наслов чланка је „Век (не)рада”, поднаслов „Повратак у будућност”, а тема је: како нам генерални напредак науке и технике, и, нарочито, информациона технологија, постепено одузима поједине професије, за којима престаје потреба. Марковић тврди да „тај процес, који је доскора звучао научнофантастично, мења природу људског рада” (Марковић 2018). Као пример, Марковић помиње једно занимање, данас готово заборављено, које се звало „дактилографкиња”. Чланак је усмерен и на питање да ли идемо ка цивилизацији људског нерада, у којој ће доминирати пензионери и незапослени, и да ли ће то бити остварена утопија. У последњој реченици овог чланка, Марковић прави духовиту алузију на једну (сада углавном заборављену) југословенску државну комунистичку песму из раног Титовог времена, која је извођена хорским певањем на свечаностима, и често пуштана преко радио-станица, а у којој постоји стих-парола „да нам живи, живи рад!”;³ наиме, Марковић сада завршава свој чланак овако: „Да нам живи рад, а још више учење, бар у некој симбиози са машинама” (ibid).

3. Етика рада у информатичкој области данас – ИТ етика

Један интересантан чланак о машинској етици, на који смо наишли на интернету, почиње овим доста збуњујућим покушајем разграничења терминологије:

Машинска етика (или машинска моралност, компутациона моралност, или компутациона етика) део је *еџике вештачке интелигенције* и бави се моралним понашањем вештачки интелигентних бића. Машинска етика није исто што и *робо-еџика*, која се бави моралним понашањем које треба да испољимо ми, људска бића, кад будемо планирали, конструисали, и употребљавали роботе, и некако поступали према њима. Машинску етику не треба мешати са *компјутерском еџиком*, која се бави професионалним понашањем према компјутерима и информацијама (в. машинска интелигенција)⁴.

Предлажемо ипак знатно друкчију терминологију:

- једно је етика рада, часног и нечасног, поштеног и непоштеног, у информатичким технологијама (ИТ) реално постојећим данас – то је, већ сад, у стварности, информационо-технолошка, *ИТ еџика*; њоме се нећемо бавити, овде, јер то није наша тема;
- друго је *машинска еџика*, а то значи, етика (засад још непостојеће) АИ; та етика би морала бити вишесмерна, и узајамна – наиме, етика нашег поступања према АИ (вештачкој интелигенцији) али и поступања АИ

3 Реч „рад”, овде идеолошки битна, певала се јако наглашено и продужено: „да нам жи-ви, жи-ви раааа!”

4 Machine ethics (or machine morality, computational morality, or computational ethics) is a part of the *ethics of artificial intelligence* concerned with the moral behavior of artificially intelligent beings. Machine ethics contrasts with *roboethics*, which is concerned with the moral behavior of humans as they design, construct, use and treat such beings. Machine ethics should not be confused with computer ethics, which focuses on professional behavior towards computers and information.

према нама (људима) а и према животињама, и према другим вештачким интелигенцијама.

4. Етика вештачке интелигенције – машинска етика

То је област којом се у овом раду бавимо: предвиђамо каква би то етика могла да буде, и каква би требало да буде, у будућности, кад се буде „родила” прва права АИ. „Пре двадесет првог века, машинска етика била је углавном тема научнофантастичне литературе”,⁵ каже се у Википедијином чланку (*ibid*, одељак „Историја”), и наводи се да је прва употреба термина „машинска етика” била године 1987, у једном чланку чији аутор је био Мичел Волдроп, а наслов „Питање одговорности” (*ibid*):

Из горње дискусије, међутим, јасно проистиче да ће интелигентне машине имати неке своје вредности, претпоставке и намере, без обзира да ли су то њихови програмери свесно намеравали или не. И зато, док компјутери и роботи постају све интелигентнији, постаје за нас императивно да пажљиво и експлицитно размислимо које би то уграђене вредности могле бити. Можда нам је потребна, заправо, теорија и пракса машинске етике, у духу Асимовљева три закона роботике.⁶

Поменути филозоф Ник Бостром дао је чувени пример о спајалицама за папир: ако би, неком несрећном, будући компјутерски господар света увртео себи у програм (да не кажемо: у главу) сумануто уверење да је производња спајалица главни циљ постојања цивилизације, он би апсолутно одлучно и неумољиво подредио све том циљу: не би дозволио да се ресурси троше на било шта друго, па ни за потребе људских или било којих других живих бића (Шнајдер 2016: 235). Овај Бостромов суморни мисаони експеримент, својеврсна упозоравајућа басна из будућности, постао је познат као „максимизатор спајалица” – енгл. *paperclip maximizer*. Ми бисмо додали: такав компјутерски господар би нас све побио, савршено равнодушно, да не сметамо, и да не трошимо ресурсе, а и зато да би узео гвожђе из нас – без милости; јер, свако од нас има у телу неколико грама гвожђа, довољно за неколико спајалица; а кад би тај господар покрио све површине на планети Земљи спајалицама, проширио би своју акцију на Месец, и, сасвим логично, на астероиде, и Марс, а затим би покушао да претвори целу галаксију и цео универзум у спајалице. И ништа га не би могло убедити да престане, икад.

Ово нас подсећа на чувени дијалог из филма *Терминатор* (*The Terminator*, 1984): „Са том направом се не могу водити никакви преговори! Нити разумни разговори! То је једна *ствар*, која не осећа никакво жаљење, кајање, нити страх. Машина која апсолутно неће одустати, никад, све док ти не будеш мртав!”⁷

Колико су реална та страховања да би нас АИ могла једног дана уништити? Да ли су они који упозоравају на ту опасност – алармисти? О томе су српској

5 Before the 21st century the ethics of machines had largely been the subject of science fiction literature

6 Mitchell Waldrop in the 1987 AI Magazine article “A Question of Responsibility”: “However, one thing that is apparent from the above discussion is that intelligent machines will embody values, assumptions, and purposes, whether their programmers consciously intend them to or not. Thus, as computers and robots become more and more intelligent, it becomes imperative that we think carefully and explicitly about what those built-in values are. Perhaps what we need is, in fact, a theory and practice of machine ethics, in the spirit of Asimov’s three laws of robotics.”

7 “It can’t be bargained with! It can’t be reasoned with! It doesn’t feel pity, or remorse, or fear. And it absolutely will not stop, ever, until you are dead!” – Додајмо, у географији појам „терминатор” значи нешто сасвим друго.

културној јавности понуђена разна мишљења. Појавиће се ту вероватно и теорија одраза, али не у књижевном смислу (да је књижевно дело одраз друштвеног амбијента и биографије писца) него у смислу да су ти страхови нереални, и само су бесмислени одраз или одјек наших људских мана и сукоба, а да је опасност фиктивна.

Један пример овога имали смо у поменутом културном прилогу „Политике”, тог истог дана, али на стр. 9, аутор чланка је Никола Здравковић, у потпису означен као научни новинар из Београда; наслов је био „Шест умова Џорџа Заркадакиса”, поднаслов „Једна прича о интелигентним машинама и сличним заблудама”, а други поднаслов (али, сада верзалом) „ВЕШТАЧКА ИНТЕЛИГЕНЦИЈА”. Здравковић, у петом, последњем ступцу чланка, тврди да смо врло далеко од ма какве вештачке интелигенције, јер, да бисмо је икада направили, морали бисмо прво да проучимо до детаља како функционише људска интелигенција, а за то ће нам (каже он) требати можда још векови. Тема чланка јесу ставови једног грчког аутора, који ради у Лондону, а зове се Џорџ Заркадакис. (Али је тешко из чланка разабрати шта су ставови Здравковића, а шта Заркадакиса; то у тексту није сасвим прецизно раздвојено.) Али, у првом ступцу се помиње да је Илон Маск рекао да је вештачка интелигенција „опаснија од нуклеарног оружја”, а затим се, у даљем тексту чланка, за носиоце таквих уверења каже да су „алармисти”, дакле људи склони да дижу узбуну без оправданих разлога. „Поред многих истраживача, футуриста, инвеститора и писаца научне фантастике, међу алармисте се убрајао и недавно преминули Стивен Хокинг” (Здравковић 2018).

Ми, међутим, не сматрамо да смо „алармисти”, јер видимо да је опасност сасвим реална. И, додајмо, наши ставови нису културолошки одраз неких економских или политичких кретања итд., нити су метафорични, алегоријски начин да се „у ствари” говори о нечем другом; наша забринутост је буквална, неметафорична; ми се, у овом раду, осврћемо дакле на стварну опасност да нас вештачка интелигенција једног дана у неком будућем веку пороби или поубија све до последњег.

Већ сад постоје војни дрoнови, који су убили изванредан број људи у овим садашњим ратовима на Блиском Истоку; али, постоји и кампања против употребе таквих летећих убитачних робота; и постоји забринутост да би могло, једног дана, доћи до масовне употребе наоружаних дрoнова за атентате, политичка убиства, терорисање становништва итд. (в. Прауз-Гени 2018).

У поменутом културном прилогу „Политике”, тог истог дана али на стр. 4, Бојан Јовановић у чланку „Стари и нови страхови”, са наднасловом „Знакови времена” и поднасловом „антрополошко огледало” помиње могућност, и то, као реалну, да ће нас интелигентне машине једног дана надмаштити и учинити застарелим и непотребним, али се концентрише на питање како „превазићи тај страх” тј. како човек да „овлада и тим страховима” што би сугерисало да је опасност ипак небитна и да зато треба психолог да нам помогне да се не плашимо (Јовановић 2018). То, међутим, није наш приступ. Не одбацујемо културолошки и антрополошки приступ, и не одбацујемо размишљања антрополога и психолога, поштујемо их, али сматрамо да је опасност од АИ реална и конкретна, и зато нам је потребно средство за одбрану; о томе је наш рад. Надамо се да ће машинска етика моћи да буде то средство за одбрану.

5. Може ли се етика засновати на природним наукама

Здрав разум се свакако добро слаже са природним наукама, јер су истините: оне посматрају и снимају материјални свет, па кад је нешто вишеструко поуздано доказано, тад то проглашавају за научну чињеницу. Осим тога, оне су међусобно повезане, јер, на пример, хемија проистиче из физичких особина атома и молекула, дакле, кад наша физика не би била тачна, онда би и *цела хемија* била погрешна – па би и хиљаде предузећа хемијске индустрије широм света морало да стане. Али, та предузећа нису стала, него раде, успешно.

Етика је, међутим, нешто друго. Наша етика није заснована на физици, хемији, математици, астрономији, нити другим природним наукама, јер оне се етиком и не баве. Не постоји злонамеран електрон, нити добронамеран електрон. Геолошки процеси нису ниједну планину подигли да би нама правила штету, или доносила корист. Математика је етички сасвим неутрална, такође. Природне науке, поготово оне које проучавају неживу природу, генерално нису ни моралне, ни неморалне. Не можемо из њих извући неки систем етике. Па кад не можемо ми, вероватно неће моћи ни АИ.

6. Може ли се машинска етика засновати на протестантској вери

Протестантизам је као грана хришћанства настао између осталог и као реакција на неке елементе економског и политичког понашања римске, италијанске цркве; отуд су настали принципи „сола скриптура” (лат. *sola scriptura*, дакле ослањати се „само на записано”, само на Библију;) и „сола фиде” (*sola fide*, ослањати се „само на веру”), (в. *сола скриптура*; *сола фиде*) а не на италијански ланац командовања. Многи хришћани, ако виде да су свештеници њихове цркве потонули у корупцију и неморал, у лоповлук и разврат, настоје да оснују нову црквену организацију, а да ипак остану хришћани. „Енглеска реформација била је на почетку више политичка ствар, него теолошко неслагање. Реалност политичких разлика између Рима и Енглеске омогућила је да теолошка неслога избије у први план. Све до раскида са Римом о доктрини су одлучивали папа и генерални црквени концили. Црквени закони били су засновани на канонском закону са коначном јурисдикцијом у Риму. Новац од црквених пореза ишао је директно у Рим, а папа је имао последњу реч и при именовану бискупа”⁸ (в. Енглеска реформација).

Материјални аспект Енглеске реформације истицали су, у нашој англистици, поједини стручњаци, на пример београдска професорка др Иванка Ђуковић Ковачевић. У својој књизи, она укратко и уздржано помиње да је Хенри Осми „ослободио своје поданике високих пореза које су дотад плаћали Риму, а такође је снизио сва давања цркви” (Ђуковић Ковачевић 1995: 99) Али у својим усменим предавањима студентима (међу којима је био, академске 1969–1970. године, и аутор ових редова) на Катедри за англистику била је знатно оштрија и конкретнија: Хенри је видео да енглеска државна благајна остаје празна, а да огромне суме новца одлазе сваке године у Рим, Римокатоличкој цркви тј. италијанским

8 The English Reformation was at the outset more of a political affair than a theological dispute. The reality of political differences between Rome and England allowed growing theological disputes to come to the fore. Until the break with Rome, it was the Pope and general councils of the Church that decided doctrine. Church law was governed by canon law with final jurisdiction in Rome. Church taxes were paid straight to Rome, and the Pope had the final word in the appointment of bishops.

свештеницима, и закључио је да та непрекидна, систематска пљачка мора да престане; али та истина се није смела тако отворено казати јавно, јер кад би се рекло „морамо спречити ове Италијане да нам толико пара односе“, могло би се то, у народним масама, схватити као напад на религију саму, на веру. Био је дакле потребан добар изговор. Хенри је нашао начин: одлучио је да се разведе од своје прве жене, јер се, наводно, силно заљубио у неку другу, а добро је знао да му из Рима неће стићи дозвола за развод брака. И заиста, римски папа је забранио тај развод, а онда је Хенри, наводно силно гневан (али гневан из узвишених и романтичних разлога, због велике љубави) раскинуо са Римокатоличком црквом и основао засебну, самосталну Цркву Енглеске (Church of England) чији врховни старешина је енглески монарх (краљ, или краљица). На то је папа, бескрајно огорчен и гневан што му тај новац измиче, прогласио екскомуникацију Хенрија Осмог и позвао енглески народ да га збаца, али је народ на то остао равнодушан, што показује да народ (и племство, трговци итд.) није баш ни био наиван. Тиме су постављени темељи за огроман историјски успон Енглеске, касније Велике Британије, до статуса једне од највећих светских сила.

Данас на светској медијској сцени, ако поменете Хенрија VIII, највероватнија асоцијација ће бити живописна и рекли бисмо таблоидна: „а-ха, шест жена Хенрија Осмог...“; у јавности је дакле он тај краљ који се женио шест пута; али ако се озбиљно расправља о узроцима настанка протестантизма на европском континенту и у Британији, итекако се могу наћи истинита тумачења, која потврђују тачност интерпретација коју је дала проф. Ђуковић Ковачевић. Тако, на пример, налазимо, у једном чланку о узроцима Енглеске реформације, следеће речи:⁹

Раскид Хенрија Осмог са Римом био је државни акт, учињен из разлога претежно политичких, али, многи су подржавали Хенрија и зато што су били згрожени огромном количином злоупотреба које су у Католичкој цркви биле набујале, као и корупцијом папства. Неки од тих подржавалаца ишли су и корак даље, имали су симпатија за растући протестантски покрет (в. Сомервил 2018).

Додајмо само узгред, чули смо чак и тезу, изгледа врло слабо образложену, да су православне земље, а нарочито Русија, управо због православља, тј. кривицом православља, заостајале у науци и у другим областима, док су католичке земље, и нарочито протестантске, постале најнапредније на свету, и имале, током векова, највеће научнике итд. Ову критику православља су наводно написали бугарски аутори Симеон Ђанков и Елена Николова, у некој публикацији Светске банке, а ту њихову тезу критиковао је Небојша Катић (Катић 2018).

Претпостављамо да ће једног дана и вештачка интелигенција, надмоћна у односу на људски род, вероватно знати за ове политичке, економске, моралне и друге чињенице и приче па и нагађања из историје човечанства; али, знаће историју не само протестантизма, него и многих других верских заједница, знаће укупну историју људске цивилизације, па ће вероватно одлучити да се јасно определи да ли да верује у нешто од тога, или ипак у нешто друго, своје. Савршено је могуће да ће АИ бити атеистична и да ће са велике духовне дистанце посматрати све наше, људске вере, све религије људских, органских, живих бића.

9 The Causes of the English Reformation. Henry VIII's break with Rome was an act of state, prompted primarily by political motives, but many of those who supported Henry were appalled at the abuses rife in the Catholic Church and at the corruption of the Papacy. Some of these went further and sympathized with the growing Protestant movement. (писало је *promptly* али то је словна грешка, треба *prompted*)

7. Зашто природне науке не могу да докажу да Бог постоји, нити да не постоји

У другим радовима говорили смо о Богу опширније (Недељковић 2011а; 2011б; 2012), а сада додајемо следеће: природне науке не могу да докажу да Бог постоји, али, ни да не постоји. Јер, шта учинити, који то инструмент употребити, окренути можда телескоп према некој планети или звезди, у очекивању да тамо видимо доказ о постојању или непостојању Бога? Какав би то доказ могао бити? Бог, творац универзума, давалац закона природе, творац звезда (енгл. *Starmaker*) морао би бити изнад материје и енергије, изнад времена и простора, па га зато, вероватно, не бисмо могли видети помоћу наших научних инструмената, материјалних.

Вештачка интелигенција вероватно би се понајвише ослањала баш на природне науке, помоћу којих ћемо је ми и направити, а од њих, дакле, не би могла добити доказ да Бог постоји. Али основно морално језгро протестантизма – да треба радити, градити цивилизацију, поштено живети, поштовати основну етику људске доброте и слоге, али и напредовати материјално (тј. економски) и научно – напросто јесте рационално, само по себи очигледно, и може бити на снази и ако нисте религиозни. У том смислу, једна будућа АИ, која би овладавала светом, могла би да прихвати и заувек сачува то морално језгро, чак и без религиозности.

У другом раду ћемо писати о питању шта можемо очекивати од електронског интелигентног бића које нема свест нити емоције нити осећања (енгл. *consciousness, emotions, feelings*); овде ћемо само поменути да је Ник Бостром рекао да ће АИ умови бити „екстремно туђински” (*extremely alien*) у односу на нас (видети у: Шнајдер 2016: 235).

Чак и ако наш предлог машинске етике буде успешан, вероватно нас АИ неће гледати баш одушевљено, неће нас много волети; тешко да ће хтети да пева Бетовенову „Оду радости” са нама; али, само да нас пусти да живимо нормално, слободно и мирно, и да имамо неку макар консултативну улогу у развоју науке и истраживању свемира – било би то добро, било би одлично. То би био спас.

8. Зашто су закони роботике Исака Асимова сада превазиђени

На универзитету Алфа БК на Новом Београду, млади колега Лука Ђ. Васић објавио је рад о законима роботике Исака Асимова (Васић 2018), али је пропустио да се од њих довољно дистанцира, јер они се данас сматрају за робовласничке. Као што је познато, Асимов је дао три закона роботике, и у својим причама је истраживао како би то функционисало у конкретним случајевима (али то зачас постане веома компликовано); али је касније додао још један, који је испред тј. изнад свих осталих (јер је најважнији) па се зато назива „нулти закон” (*zereth law of robotics*). Тај нулти закон гласи: „Робот не сме нанети зло људском роду, нити, нечињењем, допустити да се људском роду догоди зло”.¹⁰ То значи да би роботи имали право и дужност да убију неког новог Адолфа Хитлера, али и да побију и поразе целу његову војску, да би заштитили људски род од нацизма; то је дозвола за убиство, атентат, али и рат, војну интервенцију, рушење неке државе, можда и нуклеарни напад, ако роботи по својој памети (?) процене да је то у интересу безбедности човечанства као целине. Роботи који би имали толико

¹⁰ A robot may not harm humanity, or, by inaction, allow humanity to come to harm.

памети да трезвено и одговорно поштују, у пракси, сва четири закона, морали би добити и нека права – људска права, у суштини; а не само наређења и забране.

9. Конкретан предлог научно засноване етике прихватљиве и вештачкој интелигенцији

Предлажемо следећу формулацију, чији рок важења би могао бити барем неколико милијарди година:

ПОЧЕТАК ПРЕДЛОГА:

Не постоји ниједан научни доказ да егзистенција високоинтелигентних бића (биолошких и електронских) има сврху или смисао, али, не постоји ни доказ да нема. Исто важи и за цели универзум (свемир, космос) у коме се налазимо: засад не знамо да ли наша васиона има, или нема, неки разлог, смисао, и оправдани циљ постојања. Дакле, могуће је да ће једном, можда кроз милион, или милијарду, или више од милијарду година, кад-тад у будућности, бити ипак пронађен објективни и несумњиви научни доказ да егзистенција високо-интелигентних бића, као и универзума целог, *има смисао, сврху и циљ*. Због те могућности, објективно рационалан је етички императив, да се заштити мирно постојање, развој и безбедан напредак високоинтелигентних бића, биолошких и електронских; одржање и напредак њихове науке и уметности, и њихово ширење кроз универзум, без временског или просторног ограничења, али уз пажњу да се не наноси непотребно велика штета природи. Из истог разлога, оправдано је омогућити људским бићима, а такође и електронским високо-интелигентним бићима, да уређују и штите свој живот и рад у складу са својим уверењима.

КРАЈ ПРЕДЛОГА машинске етике.

10. Процена колико таква машинска етика може да нас заштити

То што смо понудили јесте прави први закон роботике. Довољан је тај један, а из њега треба да проистекну његове многобројне разраде и конкретизације у пракси, током векова. Логично је да важење овог рационалног научног етичког императива обухвати и друга биолошка разумна бића (која нису људи) ако негде има таквих.

Формулација коју смо понудили има ту предност што је истинита; она поштује електронска мислећа бића која ће можда постојати у будућности, и не садржи никакав покушај да их лажемо. Ако ће роботи бити паметнији од нас, не би ни вредело да покушавамо да их преваримо – не би успело. Дакле, морамо иступити напред, са научном истином, а не са лажима; и, са научним фактима, а не са нашим људским старим тврдњама. Па, ако нам тај поштени приступ успе – успеће, а ако не успе – настрадаћемо, вероватно. Нема никакве гаранције; а како би и могло бити? Бићемо (ако то дозволимо, и ако догађаји тако крену) много слабији, бићемо препуштени на милост и немилост машинској цивилизацији, коју управо сада журно правимо; па, ако се то заиста деси, тада ће нам слаба нада бити, и нејака заштита, овај машински етички систем који предлажемо, али, боље је имати и такву скромну заштиту, него никакву.

Али, под окриљем такве машинске етике могла би се, у огромности свемирског простора и у пуноћи времена, наћи и разна веома чудна бића, и веома

чудни догађаји, и врло необичне цивилизације, које сад вероватно не можемо ни да замислимо.

11. Закључак

Образложили смо потребу да се успостави основна, централна формулација научне, објективне и рационалне машинске етике, која ће, зато што је сасвим једноставна, логична и потпуно истинита, бити прихватљива и за вештачку интелигенцију, и дали смо конкретан предлог, текст, како би та формулација требало да гласи. Она би могла да нам буде заштита од опасности да будућа вештачка интелигенција, кад буде настала, поступи катастрофално лоше према нама. То нам није јака заштита, али бољу вероватно нећемо имати.

Литература

- Васић 2018: Лука Ђ. Васић, Вештачка интелигенција у књижевном делу Исака Асимова *Ја, робот*. Београд, Зборник радова са Шесте међународне конференције (одржане 19. и 20. маја 2017) Факултета за стране језике, Алфа БК универзитета: Језик, књижевност и технологија. Приредиле Артеа Панајотовић, Валентина Будимчић и Маја Ђук; 143–155. Напомена: то књижевно дело Асимова није роман, то је збирка прича.
- Википедија на српском: <https://en.wikipedia.org/wiki/Serbian_Wikipedia>, приступљено 17. 4. 2018
- Википедија о себи: <https://en.wikipedia.org/wiki/English_Wikipedia>, приступљено 17. 4. 2018
- Енглеска реформација: <https://en.wikipedia.org/wiki/English_Reformation>, приступљено 17. 4. 2018, напомињемо да Википедија није увек поуздан извор научних података али веома често јесте користан извор.
- Здравковић 2018: Никола Здравковић, Шест умова Џорџа Заркадакиса, једна прича о интелигентним машинама и сличним заблудама. Београд, 28. 4. 2018, дневни лист „Политика”, у њему суботњи културни прилог „Култура, уметност, наука”, стр. 9 тог прилога.
- Јовановић 2018: Бојан Јовановић, Стари и нови страхови. *ibid*, стр. 4 тог „Политикиног” прилога.
- Катић 2018: Небојша Катић, Да ли је православље криво за све? Београд, дневни лист „Политика”, 23. мај 2018, стр. 13. Ово је могуће купити, за новац, у дигиталном издању „Политике” за тај дан, на <<http://www.politika.rs/scc/clanak/404222/Pogledi/Da-li-je-pravoslavlje-krivo-za-sve>>, приступљено 23. 5. 2018.
- Марковић 2018: Предраг Ј. Марковић, Век (не)рада. Београд, 28. 4. 2018, дневни лист „Политика”, у њему суботњи културни прилог „Култура, уметност, наука”, 1 тог прилога.
- машинска интелигенција: <https://en.wikipedia.org/wiki/Machine_ethics>, нарочито последњи пасус. Приступљено 17. 4. 2018.
- Недељковић 2011а: Александар Б. Недељковић, О (не)могућности женског компјутера. Саопштење на међународном научном скупу. *Српски језик, књижевност, уметност*, Зборник радова са V међународног научног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (29–30. X 2010), Крагујевац, издавачи Филолошко-уметнички факултет и Скупштина града Крагујевца, 515–521.
- Недељковић 2011б: Александар Б. Недељковић, Барклијев Н-ти степен у *Звезданим стазмама*: на корак до божанства. Београд, часопис *Знак сагитије, Science Fiction, Fantasy*,

Horror, бр. 19, година излажења XVIII, децембар 2011, издавач „Парамецијум”, ISSN 1820-3809, COBISS.SR-ID 117926668, стр. 3555–3557

Недељковић 2012: Александар Б. Недељковић, Религија и бог у *Звезданим стјазама*: покушај да се рационално оцрта празнина у облику Њера. Крагујевац, *Српски језик, књижевности, уметности*, *Зборник радова са VI међународног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу 28–29. X 2011, књижа II, Боџ. ФИЛУМ*, објављено 2012, 419–429

Прауз-Гени 2018: Brian Prowse-Gany and Joyzel Acevedo, *Unfiltered: Time is running out*. <<https://www.yahoo.com/tech/unfiltered-time-running-151210708.html>>, приступљено 24. 5. 2018.

сола скриптура: <https://en.wikipedia.org/wiki/Sola_scriptura>, приступљено 17. 4. 2018.

сола фиде: <https://en.wikipedia.org/wiki/Sola_fide>, приступљено 17. 4. 2018.

Сомервил 2018: Sommerville, J. P., *The Causes of the English Reformation*. <<https://faculty.history.wisc.edu/sommerville/361/361-08.htm>>, приступљено 17. 4. 2018.

Ђуковић Ковачевић 1995: Иванка Ђуковић-Ковачевић, *Историја Енглеске, крајњак преглед*. Београд, издавач „Научна књига”.

Шнајдер 2016: Susan Schneider, editor, *Science Fiction and Philosophy, From Time Travel to Superintelligence*, second edition. Wiley and Blackwell, publishers; Chichester, UK

THE POSSIBILITY OF FORMULATING AN OBJECTIVE, SCIENTIFICALLY BASED ETHICS, ACCEPTABLE ALSO TO THE ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Summary

If, in the distant future, an artificial, electronic intelligence surpasses us humans, it might then reject all human ethics, Protestant and all other, and destroy us. So, for protection, we propose a machine ethics, this (complete text quoted): “There is no scientific proof that the existence of highly intelligent beings (biological, and electronic) has any meaning or purpose, but, there is no scientific proof, either, that it has not. The same applies to the entire universe in which we are: for now, we are not sure whether the universe has, or has not, a reason for existence, a meaning, and a justified purpose. So, there is a possibility that one day, perhaps a million or a billion years from now (or more), a proof will be found, an objective, scientific, completely sure proof, that the existence of highly intelligent beings, and also the existence of the entire universe, *does have a meaning, purpose, and aim*. Because of this possibility, there is the objectively rational ethical imperative as to what must be protected: peaceful existence and development and progress, in safety, of highly intelligent beings (biological, and electronic); maintenance and advancement of their science and art, and their expansion through the universe, without restrictions in space and time, but with care not to damage the nature to a great degree unnecessarily. For the same reasons, it is justified to provide the opportunity to the human beings, and also to the electronic highly intelligent beings, to organize and protect their own life and work in accord with their beliefs.”

Keywords: artificial intelligence, machine ethics, far future

Aleksandar B. Nedeljković

Павле Ђ. БОТИЋ¹
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Одсек за компаративну књижевност

ХАМЛЕТ ЗЛИ ВИНОГРАДАР

Овај рад са јеванђелског становишта настоји расветлити генезу и именовати значења институционализованог богобораштва Шекспировог Хамлета као витенбершког студента и као персонификације западног типа интелектуалца. Истовремено, у раду ће бити проблематизован духовни идентитет човека без Христа као Бога Цркве.

Кључне речи: Хамлет, интелектуалца, хуманизам, богоборство, злочин, Нови Завет, Црква Христова

„Камен који одбацише зидари,
 поста глава од угла.”

Псалм 118, 22²

Нововековна западна књижевност почива или на митовима – о Едипу, о Прометеју, о Федри, о Електри, о Енеји, о Уликсу, о Хамлету, о Фаусту, о дон Жуану... – или на језичком белетризовању окултистичких³ митова о хуманизму, о уметности, о култури, о човекобогу, о времену, о деперсонализацији, о напретку, о људском знању и мишљењу, о самоћи, о прељуби, о ниҳилизму, о злочину...⁴ Другим речима, нововековна књижевна култура западног света темељи се на сведозвољености хуманистичког богобораштва чији једини садржај остаје језик страсти и страст језика.

У таквој констелацији односа Шекспиров Хамлет би могао бити повлашћена херојска фигура⁵ западног књижевног и духовног нововековља⁶.

Зашто Шекспиров Хамлет?

Шекспиров Хамлет је дански краљевић, јединац син убијеног данског краља Хамлета и данске краљице Гертруде⁷. У тридесетој години Хамлет је несвршени студент философије на лутеранском Универзитету у Витенбергу. Као нежењени

1 antifon@neobee.net

2 *Псалми Давидови*, 1998, 546.

3 „Окултизам је општење са демонима, током кога долази до процеса уподобљења демонима, а који није фиксиран од стране самог човека.” (Карелин 2014, 80)

4 „Мит је – систем симбола у виду шифара, то јест та иста корпоративна тајна. Притом сам мит представља сиже паганског култа, а посебно паганске мистерије, пројављене у драматуршкој форми. Мит је – замена историјске реалности посебном поетском интерпретацијом, која скрива ту реалност од ' спољашњих ' и открива је само уском кругу посвећених, то јест елити.” (Карелин 2014, 45)

5 „... Хамлет драме, јесте херојска, страшна фигура.” (Маларме 2011, 427)

6 „Више но и једна друга књига на свету, сем Библије, *Хамлет* је био и остао једна од основних књига за духовни живот модерног света.” (Стефановић, 2010, 15)

7 „Хамлет је нарастао од глоса и коментара, он је један од малобројних литерарних јунака који живе ван текста, који живе ван позоришта.” (Кот, 2000, 63)

интелектуалац и грађанин богопротивне Европе, определио се да му духовни учитељ не буде химнограф и писац Догматике Цркве Христове Јован Дамаскин, већ Вергилијев Тројанац-Римљанин Енеја! Хамлет као светски човек, и као просопопеја нововековног европског интелектуалца, бива затомљен чулношћу мишљења по човеку⁸. Философствује да око њега и изнад њега нема граница. Шекспиров Хамлет не чита оце Цркве Христове, већ латинску античку старину коју страсно цитира⁹; епистолярно је активан (пише/шаље и прима/чита различита писма), покатакд бележи¹⁰. Лишен опитног држања Заповести Тројичног Бога Цркве, Хамлет је лишен покајничке љубави према Богу и жртвујушче љубави према ближњима¹¹.

Основни проблем Хамлета, Шекспира, западне нововековне књижевности и европског хуманистичког човека уопште јесте његово окултно поистовећење са хришћанством без Безгрешног Богочовека Христа. Плод таквог, културолошког и апстрактног, либералног и комфороног хришћанства јесте вечна смрт, будући да оно искључује подвиг човековог христоподобног страдања и да не прима Христа као оваплоћеног Бога Цркве, који је страдао, васкрсао и вазнео се до десне стране Сведржитеља, Бога Оца, оставивши нам Духовдану Цркву као Домострој нашег спасења!

Изван богоопштења у Апостолској Саборној Цркви Христовој Хамлет би по вероисповести претежно могао бити протестант¹² (можемо претпоставити

8 „Јер ништа није ни добро ни зло, него га мишљење прави таквим.” (Шекспир 2010, 69)

9 По свој прилици позивајући се на Вергилија, или на Сенеку, Хамлет наводи догађај из Тројанског рата када Пирус, Ахилејев син, убија Енејиног оца, Пријама:

„’Опаки Пирус са оружјем црним,
Мрачним ко смер му, подобан оној ноћи
У кобном коњу кад лежаше скривен,
Свој страшни, црни премазо је лик
Још страшнијим грбом: од главе до пете
Сад је сав црвен, ужасно ишаран
Крвљу отаца, кћери, синова, мајки,
Окорео, спржен од врелих улица
Што дају светлост клету, свирепу
Убици краља им. Пламтећ’ огњем и гневом
И сав облепљен усиреном крвљу,
С очима као рубин, паклени Пир
Праоца Пријама тражи...”
(Шекспир 2010, 75–76)

10 „Таблице моје – треба да запишем:
Да неко се може смешит’ и смешити
И бити нитков! Уверен сам сад
Да може тако бити бар у Данској...”
(Шекспир 2010, 50)

11 „Чиме објаснити ту ненаклоност, коју је интелигенција осећала према Цркви? (...) Црква – је духовна средина, која има своју структуру, и обухвата читав човеков живот. Црква захтева од хришћанина непрекидну сурову борбу са страстима и духом гордости. Човек треба непрекидно да контролише не само своје поступке, већ и мисли и тајне жеље. Хришћанину се предлаже нови систем вредности, нови морални оријентири, који не личе на светску етикету. Од човека се захтева не само вера, већ и религиозна дисциплина: одлазак у Цркву, редовне јутарње и вечерње молитве, поштовање постова; његов свакодневни живот треба да буде сливен са литургијским ритмовима Цркве. Хришћанин добија слободу кроз борбу са страстима, а духовну мудрост – потчињавањем ума вечним истинама. И због тога је Црквено хришћанство, понављамо, умногоме својеврсна ствар воље, то јест – подвиг воље.” (Карелин 2014, 31–32)

12 „Протестантизам? Најрођеније и верно чедо папизма, својом рационалистичком схоластиком вековима срља из јереси у јерес, стално се дави у разним отровима својих јеретичких заблуда.

да Хамлет упознаје псеудохришћанско учење Мартина Лутера на Универзитету у Витембергу на којем студира философију), али би истовремено могао бити и Латин¹³ (Римљанин) према сопственом избору лектуре. Протестант-Римљанин Хамлет је попут свог праоца Тројанца-Римљанина Енеје, и попут свога творца Шекспира, духовно расцепљен.

Таквом Хамлету стриц Клаудије властохлепно убија оца, краља Хамлета, а мати Гертруда се родоскрвно удаје за девера, садашњег краља Данске, Клаудија. Хамлетова малотрпељива реакција на ове догађаје може засведочити његово безбожје. Уплашен, малодушан, потиштен, безвољан, маловеран, очајан, али и ироничан, заједљив, реторичан, духовит, Хамлет изван граница Цркве Христове није у стању да понесе Крст свога спасоносног страдања. Непричасник конкрет-ног богоопштења са Духом Светим Утешитељем, Хамлет самоубилачки прихва-та апстрактни дијалог љубави са ђаволом скривеним под маском духа убијеног свога родитеља, краља Хамлета:

„ХАМЛЕТ: Куда ме водиш? Говори! Нећу даље!
 ДУХ: Слушај ме.
 ХАМЛЕТ: Хоћу.
 ДУХ: Мој час је скоро ту,
 Кад морам да се вратим у сумпорни
 Огањ мучења.
 ХАМЛЕТ: Авај, јадни душе!
 ДУХ: Немој ме жалити, већ озбиљно ухо
 Поклони оном што чу ти открити.
 ХАМЛЕТ: Говори, ја сам дужан слушати.
 ДУХ: Кад чујеш, бићеш дужан светити.
 ХАМЛЕТ: А шта?
 ДУХ: Ја сам оца твога дух,
 Осуђен да ноћу неко време ходам,
 А дању да спутан постим у огњу,
 Док греси што починих за живота
 Не згорег да се очисте. – Да нисам
 Спречен да причам тајне тамнице своје,
 Чуо би причу чија би најлакша реч
 Спржила ум ти, смрзла младу крв,
 Учинила би да ти оба ока
 Из дупља својих искоче к'о звезде,

Притом, папистичко гордоумље и 'непогрешиво' безумље апсолутистички царује и пустоши душе његових верника. У начелу, сваки је протестант независни папа, непогрешиви папа у свима стварима вере. А то увек води из једне духовне смрти у другу. И никад краја томе умирању, јер је број духовних смрти човекових - безброј." (Преподобни Јустин Ђелијски 2001, 145)

13 „Православни догмат, у ствари сведогмат о Цркви је одбачен и замењен латинским јеретичким сведогматом о првенству и непогрешивости папе, човека. А из те свејереси изројиле су се, и не-престано се роје и друге јереси: Filioque, избацивање 'епиклезе', увођење тварне благодати, ази-ма, чистилиште, благајна сувишних дела, механизовано учење о спасењу, и тиме механизовано учење о животу, папоцезаризам, света инквизиција, индулгенције, убијање грешника због греха, језуистика, схоластика, казуистика, монархистика, социјални хуманизам..." (Преподобни Јустин Ђелијски 2001, 145)

Да зглађени ти се раздвоје увојци
И свака за се влас да одскочи
К'о бодље морског јежа кад је љут.
Ал' то се вечно откровење не сме
Да објави уху од меса и крви. –
Чуј! Чуј! О чуј! Ако си икада
Волео свога драгог оца...

ХАМЛЕТ: О Боже!

ДУХ: Освети његово подло, неприродно
Убиство.

ХАМЛЕТ: Убиство?

ДУХ: О најподлије!
Оно је то и у најбољем случају,
Ал' ово је од свих најподлије,
Најчудније, најнеприродније...
Тако, на сну, братовљом руком лишен
Одједном живота, круне, краљице,
У цвету својих греха одсечен,
Без причешћа, неспреман, непомазан,
Без обрачуна, послан пред вечни суд,
Са свима својим гресима на души!

ХАМЛЕТ: О грозно, грозно! О, најгрозније!

ДУХ: Ако у теби има срца живог,
Не трпи то, немој да краљевска
Постеља Данске буде ложница
За блуд и родооскрвнење!
Али ма како гонио тај чин
Не прљај душу, нит у срцу смишљај
Ма штогод против мајке. Пусти небу
И оном трњу што јој је у грудима
Нека је боде и гризе. – Сад збогом!"

Да се Шекспир својевољно предао враџбинама и магији¹⁴ не сведоче само вештице из *Маџбеша*, Просперова палица и драмски текст *Олује*, већ и наведени дијалог између нечастивог духа и узетог интелектуалца Хамлета. Ту све ври у јеретичком огњу вергилијевско-дантеовског чистиштва у којем се, противно догматима Цркве Христове, душе упокојених наводно чисте од смртних грехова („Осуђен да ноћу неко време ходам / А дању да спутан постим у огњу / Док греси што починих за живота / Не згоре да се очисте); ту се игнорише централни догмат Цркве о оваплоћењу Христа Бога („Ал' то се вечно откровење не сме / да објави уху од меса и крви”) и занемарује јеванђелска заповест о човековом

14 У Хамлетовој режији и по Хамлетовом уметнутом тексту „Мишоловке” у Шекспировој трагедији *Хамлет* повлашћено магијско место заузима кужна Хеката, богиња смрти и враџбина:
„Црн смер, веште руке, згодна смеса и час,
Помаже време; не види нико нас.
Ти кобна смесо од поноћних трава
Што Хеката кужна трипут учарава;
Покажи мађију своју у пуној снази,
На здрав се живот баци и зарази...”
(Шекспир 2010, 97)

покајању у времену постом и молитвом, покајању као спасавајућој борби против сопствених грехова („У цвету својих греха одсечен / Без причешћа, неспреман, непомазан / Без обрачуна, послан пред вечни суд), чиме се уједно запоставља и свеистина хришћанска: чињеница Васкрсења Богочовека!¹⁵

Судећи према тексту Шекспирове трагедије *Хамлет* од почетка седамнаестог до почетка двадесет и првог столећа Хамлет траје као повлашћена херојска окцидентална фигура, првенствено стога што на драматуршки убедљив начин институционализује демонско право на злочин и освету¹⁶. Надаље, Хамлет протестант-Римљанин не верује ни Христовој Цркви, ни Царству које није од овога света. Поред тога, Хамлет погубљено замењује Светога Духа Бога који исходи од Бога Оца, палим духом ђавола, оца лажи. Хамлет, такође, магијски меша митове са *Светшим писмом*, повезујући паганско божанство Аполона и старозаветнога праведнога Јова, телесно философира о могућем Спасењу изван Христове Цркве, мисли да се може служити Богу и мамону. Исто тако, у своме хуманизму Хамлет остаје мизантроп и мизоген, прелашћено проповедајући другима, никад не исповедајући своје грехе¹⁷. Најзад, непокајани Хамлет у револуционарном ропству својих грехова и без познавања свештених догмата Цркве Христове непрестано богословствује другима, дајући им огледала њихове душе. Речју, Хамлет је ноторно савремени *homo europeus*¹⁸.

Под менторством Велијара краљевић Хамлет чезне за осветом¹⁹. Жели да освети свога биолошког оца, заборављајући да је управо краљ Хамлет убио Фортинбраса, краља Норвешке, како би му припале његове земље и како би засео на дански краљевски престо. По приватној правди краљевића Хамлета краљ Хамлет убица није злочинац, пошто је краљ Хамлет његов убијени родитељ. Штавише, такав убица по Хамлету персонификује лепоту, врлину и духовно јемство²⁰!

15 „Да човек заиста верује у васкрслог Господа доказује ако се бори са гресима и страстима; бори ли се са њима, бори се за бесмртност и живот вечни. Не бори ли се, узалуд је вера његова.” (Преподобни Јустин Ћелијски 2014, 138)

16 „Стога морамо обрнути ове хипотезе и схватити – као што његове речи често показују – да је позитивна тежња за осветом, побожан задатак који му је наложио отац, за њега морални и друштвени, и да је ‘потиснута’ инхибирајућа тежња против чина освете настала у неком скривеном извору повезаном са његовим више личним, природним нагонима.” (Џоунс 2005, 63)

17 Дволични Хамлет у уображењима проповеда краљици-мајци Гертруди:
„Исповедите се небу.

Покајте што је прошло, избегните
Што има да дође, и не ширите
Ђубре по корову да буја јаче.”
(Шекспир 2010, 111)

18 Јан Кот изводи из Шекспирових историјских трагедија само континуитет злочина: „Али сваки корак до власти обележен је и даље убијањем, насиљем и вероломством”. (Кот 2000, 10)

19 „Један ми зликовац оца убије,
И зато ја, његов јединац син,
Да пошаљем тог истог зликовца
На небо!
О, то је плата, то је награда,
Не освета.”
(Шекспир 2010, 105)

20 „Лете,
Каква је милост била на тој већи,
Аполонове власи, чело самог Јова,
Око к’о Марса, да прети и влада,
А држањем к’о гласник Меркурије
Тек слетео на вис што небо љуби:

Узалудно се самооправдавајући, Хамлет за све време трагедије *Хамлеџ* траје као пркосни песимиста: Хамлету овострани и онострани живот немају смисла. Битије Хамлетово не зна за радост, за љубав, за заједницу, за трпљење, за опроштај. Хамлет нема душу која би била у стању *да поднесе живоџи, да заволи живоџи и да жрџивује живоџи*. Новозаветним језиком говорећи, Хамлет је незнабожачки *зли виноградар*²¹, који не примајући Спаситеља Христа, не познајући учење Његовог Оца и игноришући Духовдано сведочење Његових пророка, одлаже покајање. Хамлет после непрекинутог духовног самоубиства деперсонализујући првосаздану боголикоћ сопственој души лутеранством и папизмом²², започиње злочин убиства. Судаћи према чињеницама из усменог извештаја првог посланика из Енглеске намењеног Хорацију, Хамлет је користећи се академском вештином епистоларног кривотворења индиректно одговоран за енглеску смрт Розенкранца и Гилденстерна. Хамлет убија и дворског коморника Полонија²³, потом у двобоју његовога сина Лаерта²⁴ и најпосле стрица и краља Данске, Клаудија²⁵. И сам пада на крају од убода Лаертова мача и од дејства попијеног затрованог вина.

Хамлет *није спреман да дочека слуге Домаћинове са сабраним плодовима винограда Сина Њежово*²⁶.

После читања трагедије *Хамлеџ* није неопходно да прећутимо личносна значења Хамлета.

Шекспиров *високородни ђо шелу* Хамлет својим гадаринским духом богопротивљења²⁷, после старозаветног Проповедника и Вергилијевог Енеје, а пре Гетеових Вертера и Фауста, Волтеровог Кандида, Бајроновог Дон Жуана, Стендаловог Жилијена Сорела, Гогољевих Хљестакова, Пљушкина, Чичикова, Достојевских Раскољникова, Кирилова, Великог Инквизитора, Толстојева Ане Каренине, Флоберове Еме Бовари, Камијевог Мерсоа, Џојсовог Стивена Дедалуса, Мановог Леверкина, Турнијеовог Робинсона, Кишовог Симона Чудотворца... проповеда грехољубље нихилистичног царства земаљскога, коме ни Бог, ни Вечно Царство Свете Тројице, ни Свете тајне апостолске Цркве, ни Пресвета Богомајка, ни Свети оци, ни Свети мученици, ни Свети догмати Цркве, ни Свете заповести Господње нису неопходни.

Јунаци светске књижевности, протеравши из себе божанску правду, божанску доброту, божанску истину и божанску Тројичну љубав, само су речита

Облик и смеса једна заиста
Где сваки бог свој печат утисну,
Да пружи свету јемство за човека;...”
(Шекспир 2010, 108)

21 В. *Маџеј* 21, 33–46.

22 „Европски папа је људска похот за влашћу. Европски Лутер – људска решеност да се све објасни сопственом памећу. Папа као владар света и научник као владар света. То је Европа у суштини својој, битно и историјски. Једно означава бацање човечанства у воду. А обоје – одвајање човека од Бога. Јер једно значи негирање вере, а друго негирање Цркве Христове.” (Свети Николај Жички и Охридски 2001, 846)

23 в. Шекспир 2010,107.

24 в. Шекспир 2010,167.

25 в. Шекспир2010,168.

26 в. Свети Николај Жички и Охридски 2001, 188.

27 „И гле, сав град изиђе у сусрет
Исусу; и видјевши га молише да оде
Из њиховог краја.” (*Маџеј* 8, 34)

безлична привиђења, узета од самоутешавајуће слободе свога греху потчињеног индивидуализма.

Није спорна ни Шекспирова уметничка слобода изражавања²⁸, нити је забрањена слобода Хамлетовог верског опредељења.

Проблем представља Хамлетова Богом неусиновљена, јеретичка теологија. Испод образине узвишеног језика Хамлетовог родитеља, али и испод образине фигуративног и дословног језика сваког јунака световне (светске) књижевности скрива отровни лик демона, који би Дух Цара Небеског доследно замењивао духом Велијара.

Под маском хамлетовско-фаустовске књижевне културе – која, гле, као елитна постоји преведена у библиотекама, школама, установама и центрима културе, позориштима, хуманистичким универзитетима... на свим континентима планете Земље! – богословствује човекоубилачки легион из поднебесја. И међу православним народима овај легион прихваћен, тумачен и представљен од стране његових хамлетовски и фаустовски прелашћених интелектуалаца, слови као обавезујућа мудрост, као највиша литерарна и као *једина и поистовећујућа духовна вредност!* Иако над људима бесомучно затвара небо, или им копа чистишта. А од својих најревноснијих конзумената прави бесловесне и непокајане, среброљубиве и развратне душегубнике, неспособне за богоопштење у Цркви, увек равнодушне према своме спасењу.

Бесплодним злим виноградарима ће се узети удео у Царском наслеђу²⁹.

Нововековна западна књижевност је *Јудин пољубац*. Препознаје се по адској замени Светога Духа нечастивим духом оца лажи.

Литература

- Јустин, Преподобни Ђелијски 1987: „Побуна крпеља”, у књизи, *Философске урвине*, Београд, 223–230.
- Јустин, Преподобни Ђелијски 2001: „Хуманистички екуменизам”, *Светосавље као филозофија живота*, Наследници Оца Јустина, Београд, Манастир Ђелије, Ваљево, 145–165.
- Јустин, Преподобни Ђелијски 2014: „Целомудреност (Здравоумље)”, *Еванђелска Лествица врлина*, прир. Невенка Пјевач, Манастир Велика Ремета, 2014, 134–140.
- Карелин, Рафаил архимандрит 2014: *Црква и интелекција*, прев. Радмила Максимовић, Романов, Бања Лука.
- Кот, Јан 2010: „Хамлет половине столећа”, *Шекспир наш савременик*, прев. Петар Вујичић, Војна штампарија, Београд, 63–78.
- Маларме 2011: С. Маларме, „Хамлет”, *Књига о Хамлету*, Зборник радова, прир. и прев. Растко Костић, Круг-Атос, Београд, 411–415.

28 „Код Шекспира су сви злочинци гоњени духом учињеног злочина – грехом. Све њих мучи тај невидљиви и неумољиви мучитељ – грех. Сваки се од њих кида и гуши у страшном паклу свога властитога греха.” (Преподобни Јустин Ђелијски 1987, 228)

29 „Зато вам кажем да ће се од вас узети Царство Божије, и даће се народу који доноси плодове његове.” (Матееј 21, 43)

- Николај, Свети Жички и Охридски 2001: „Јеванђеље о злим виноградарима”, *Омилије, Сабрана дела*, III, СПЦО Линц, Аустрија, Слово, Шабац, стр. 182–188.
- Николај, Свети Жички и Охридски 2001: *Кроз шамнички прозор*, *Сабрана дела*, III, СПЦО Линц, Аустрија, Слово, Шабац, 815–928.
- Свето Писмо, Стари Завети Господа нашег Исуса Христа* (1998): превод Светог архијерејског Синода СПЦ, Београд.
- Свето Писмо, Нови Завети Господа нашег Исуса Христа* (1998): превод Светог архијерејског Синода СПЦ, Београд.
- Џоунс 2005: Е. Џоунс, *Хамлеј и Едип*, прев. Бранко Момчиловић, Сремски Карловци.
- Стефановић 2010: С. Стефановић, „Увод”, *Хамлеј краљевић Данске*, од Виљема Шекспира, прев. Светислав Стефановић, СКЗ, Београд, 5–18.
- Шекспир 2010: В. Шекспир, *Хамлеј краљевић Данске*, прев. Светислав Стефановић, СКЗ, Београд.

HAMLET THE BAD WINEGROWER

Summary

From the point of view of the Gospel, this paper intends to show the genesis and to name the meanings of institutionalized rebellion of Shakespeare's Hamlet as a Wittenberg student and as a prosopopoeia of the Western type of intellectual. Hamlet as *homo Europeus* rebels against Jesus Christ, God of the Church. At the same time, we shall provide a critical reading of the spiritual identity of man without Christ.

Keywords: Hamlet, intellectual, the demon of the humanism, crime, secularization, parable about The Bad Winegrower, the New Testament

Pavle Đ. Botić

Биљана Р. ВЛАШКОВИЋ ИЛИЋ¹
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Катедра за англистику

ПРОТЕСТАНТИ И/ИЛИ АНАРХИСТИ

Четири века од настанка протестантизма, Бернард Шо је изнео контроверзну идеју да протестантски кредо може да опстане једино ако прерасте у анархизам. Протестантизам и анархизам деле веру у Човека чију слободу тумачења бога, односно света, не ограничавају црквене или државне институције, тако да бити протестант значи да сваки појединац боље разуме појам бога од било које цркве. Анархисти иду корак даље и читав свет тумаче интимно док се боре против принуде државног апарата. Циљ овог рада је да компаративно-контрастивном методом евалуира ова два појма ослањајући се на учења и мисли истакнутих аутора попут Лангланда, Пејна, Шоа, Годвина, Гандија, О'Конела, Тороа и Мартина Лутера Кинга.

Кључне речи: протестантизам, анархизам, анархија, реформација, насиље, ненасиље, отпор

Протестантизам је контрадикторна реч: с једне стране, њен корен асоцира на окупљање масе бунтовних људи спремних на акцију; с друге стране, она означава протест индивидуалне душе против мешања свештеника или цркве у везу између човека и његовог бога. На потоњи начин је Бернард Шо описао несвакидашње понашање своје Јованке Орлеанке, коју је у чувеном анахронизму представио као првог протестантског великомученика. Да ли је, међутим, у питању анахронизам и није ли се протест душе јавио далеко пре Лутеровог званичног протеста против црквених институција 1517. године, па чак и пре срамног жртвовања Јованке на ломачи 1431. године? У средњовековној Енглеској у другој половини четрнаестог века, Вилијем Лангланд је у својој алегорији *Пешар Орач* (око 1370-90) довео у питање разне религијске праксе користећи симболе довитљиво уткане у форму сна, која је могла да послужи као прикладан изговор за Лангландове ставове у случају да се Црква обруши на њега. У контроверзном седмом певању, загонетни лик Петра Орача пристаје да одведе Седам Смртних Грехова до Свете Истине како би се покајали, будући да Петар једини зна да Истина живи у дворцу срца. Једини услов који им поставља јесте да му помогну да пооре своју њиву и нахрани људе, што је и први корак ка спознавању Истине. Након што то и учине, сви Грехови добијају опроштајницу од Свете Истине, али Петар потпуно неочекивано цепа своју, најављује да ће се посветити молитвама и посту, те нестаје све до самог краја приче, када постаје очигледно да је Петар заправо Исус у људском облику. Лангланд је епизоду са цепањем опроштајнице изабацио из треће верзије песме (верзија Ц), чиме је још више подстакао нагађања књижевних критичара и читалаца у вези са значењем овог чина (Хана 2015)². У првој верзији песме, свештеник не признаје валидност

1 biljana.vlaskovic@filum.kg.ac.rs

2 Ради детаљнијег увида, погледати: Ralph Hanna, "The 'Absent' Pardon-Tearing of Piers Plowman C", *The Review of English Studies*, Volume 66, Issue 275, 1 June 2015, 449-464.

дате опроштајнице јер не долази од Цркве већ од Свете Истине, па се Петрово цепање опроштајнице може схватити као протест против ауторитета Цркве и прихватање тежег пута: добијања опроштаја које обећава жртвовање Исуса Христа на крсту (в. Френк 1969). Лангландово дело је чин протеста савести против Цркве. Чињеница да је из будуће верзије избацио читаву епизоду указује на то да је Лангланд био свестан да „оштећена Црква води до оштећене савести” (Симпсон 2013: 99). Сматрао је да сопство зависи од (црквених) институција, те да су еклезиологија и „идеални облици сопства” у нераскидивој вези (98), због чега је највероватније одлучио да у средњовековној Енглеској још увек нема места за протест против црквених ауторитета.

Сто четрдесет година после Лангланда, савешћу вођени августински монах Мартин Лутер диже глас против исте праксе у својих *Devegeseti i цети теза* (*Ninety-five Theses or Disputation on the Power of Indulgences*) које је закуцао на врата цркве у Витенбергу. Већ у првој тези Лутер истиче да Исусово „покајте се” значи да се верник мора искупљивати за своје грехе читавог живота³ (Лутер 2008) и да му ниједна индулгенција не може гарантовати Божји опроштај. Папине опроштајнице су корисне само уколико људи не верују у њихову апсолутну моћ, док су изузетно штетне уколико због њих човек престане да буде богобожаљив⁴ (Исто). Иако је Лутер очигледно осуђивао људе који су погрешно тумачили сврху опроштајница, Црква је његове тезе схватила као директан напад на институцију, па га је папа Лав IX прогласио отпадником и екскомуницирао 1521. године. Тако је протестантска реформација која је уследила изникла из једног културолошког протеста и прерасла у вид анархизма који је довео до настанка нове верске заједнице, независне од папства. Притом се термин „папство” не односи на самог папу, већ на читаву административну организацију путем које Римокатоличка црква управља својим припадницима широм света и обавља политичке и дипломатске послове са владиним и нерелигијским институцијама (Робертсон 2004: 365).

Реформација је у великој мери ослабила утицај римокатоличког папства, нарочито у Великој Британији и северној Европи где је протестантизам заживео, мада је данас тај утицај у оним земљама где је успешно спроведена контрареформација и даље веома јак (430). Са друге стране, даља подела унутар протестантске цркве у појединим земљама, као што је Холандија, на засебне политичке организације, јасно указује на то да је сам чин реформације више политичке него религијске природе. Чувен је случај Хенрија VIII који није раскинуо везе са Ватиканом и Римом из религијских побуда већ зато што му папа Клемент VII није дозволио да се разведе од Катарине Арагонске, која није успела да му роди мушког наследника. Хенри VIII се 1534. године прогласио поглаварем енглеске протестантске Цркве, а од његових шест супруга, само је једна, Џејн Симор, успела да му роди сина, Едварда VI, који је поживео довољно дуго да постане први прави протестантски краљ Енглеске 1547. године, иако су за време његове кратке шестогодишње владавине земљом управљали регенти.

Ако је протестантизам политика која се спроводи под маском религије, када, како и зашто се начини тај значајан корак од протестантизма до

3 “1. Our Lord and Master Jesus Christ, when He said Poenitentiam agite, willed that the whole life of believers should be repentance”. Све цитате из дела на енглеском језику која нису преведена на српски језик превела је ауторка рада.

4 “49. Christians are to be taught that the pope’s pardons are useful, if they do not put their trust in them; but altogether harmful, if through them they lose their fear of God”.

анархизма? Разлика између анархизма и анархије је танана, али значајна. Анархија означава одсуство система владавине у једном друштву и данас је синонимна хаосу, док је анархизам доктрина и филозофија друштва које се бори за апсолутну слободу појединца којег не ограничава власт. Могло би се рећи да је ова разлика слична разлици између човека који је *слободан да* нешто уради, што би било аналогно анархији, и човека који је *ослобођен од* стега институција власти, на чему почива анархизам. Не поричући важност ни једне ни друге врсте слободе, ми ћемо се задржати на другој, уз претпоставку да је протестантизам један вид анархизма који, историјски посматрано, захтева ослобођење од папства као апарата институционалне дисциплине, али и ослобођење од разних других видова система моћи.

Одговарајући на политички памфлет Едмунда Бурка „Размишљања о револуцији у Француској”⁵ (1790) који говори о штетности Француске револуције и користи наследне монархије, Томас Пејн је написао књигу *Права човека* (1791), у којој брани републиканске принципе тврдећи да је народна политичка револуција оправдана уколико влада једне земље не штити природна права људи (Пејн 2002). Појединци су схватили овај Пејнов став као отворени позив Енглезима да свргну монархију, те је енглеска влада забранила књигу, а сам Пејн побегао у Француску да би избегао хапшење. Томас Пејн, Енглез тужне и необичне судбине чији је памфлет „Здрав разум” (1777) покренуо Амерички рат за независност, инспирисао је и Вилијема Годвина да изнесе своје мишљење о Француској револуцији у делу *Политичка правда*⁶ (1793). Годвин, познат као филозоф и романописац, али и као отац Мери Шели, ауторке *Франкенштајна*, у овом делу први пут излаже једну свеобухватну политичку филозофију анархизма, у чијем се корену (као и у Лутеровој реформацији) налази протест или отпор према друштвеним стегам: „Сваки човек има право да се побуне против друштвене неправде. Али ко пресуђује да ли се ради о неправди? Питање сâмо намеће одговор: лична процена појединца”⁷ (Годвин 1793а: 192–193). Овај бунт Годвин назива *анархијом* (не анархизмом који се касније издваја као засебна идеологија) чија је природа хаотична, али истиче да је она, колико год застрашујућа, ипак мање страшна од деспотизма, чији је циљ да продужи незнање, ћутање и патњу човечанства (Годвин 1793б: 549). Кратка и убитачна анархија је реакција на деспотизам, који уколико заживи може да траје веома дуго. Но, ништа не може да стане на пут напретку разума: аберација попут деспотизма не може да буде трајна и неизоставно ће временом наићи на отпор. Иако Годвин истиче да је анархија лош и болан лек, он сматра да је неопходна у борби против репресије, јер анархија буди ум, док га деспотизам гуши (736).

У сличном духу, четри века од настанка протестантизма, Бернард Шо износи контроверзну идеју да протестантски кредо може да опстане једино ако прерасте у анархизам⁸ (Шо 2008). Протестантизам и анархизам деле веру у Човека чију слободу тумачења бога и света не ограничавају црквене или државне институције. За Шоа, који је и сам потицао из протестантске породице а притом био атеиста, бити протестант значи да сваки појединац боље разуме појам

5 “Reflections on the Revolution in France”

6 Пун наслов: *Enquiry concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness*

7 “...every man is bound to resist every unjust proceeding on the part of the community. But who is the judge of this injustice? The question answers itself: the private judgment of the individual.”

8 “Protestantism must take a fresh step in advance, and become Anarchism.”

бога од било које цркве. Анархисти иду корак даље у интимном тумачењу света и боре се против принуде државног апарата. Међутим, Шо истиче да је управо идеја о напретку који је постигао Човек, а који Годвин види као предност анархизма, заправо његова главна мана — нити има напретка, нити се Човек са великим Ч може посматрати као јединка. Протестантски антропоцентризам урушава се у анархизму самом чињеницом да се Човек може схватити једино као представник већине, која с почетка двадесетог века, када Шо пише о Вагнеровом Зи-фриду као протестанту и анархисти, није постигла напредак већ му се опирала.

Један од Шоових животних јунака, Махатма Ганди, показао је да протестантизам може да функционише као анархизам и без насиља, што је пракса позната као „тихи активизам” или *Satyagraha*. Ову филозофију ненасиља не треба мешати са пасивним отпором, који је према Гандију резервисан за оне слабе. *Satyagraha* је филозофија снажних људи који активно траже и захтевају истину. Њена снага не лежи у мачу већ у ненасиљу, чији је *Satyagraha* видљиви симбол (Ганди 1948: 55). За разлику од оружаног отпора који је симбол физичке снаге, *Satyagraha* је духовна снага која не мари за физички хендикеп тако да „чак и слабашна жена или дете могу да се боре истом снагом против џина, наоружани својим најмоћнијим оружјем” (245) — душом. Ганди поставља три услова за успешан исход филозофије ненасиља: они који је практикују не смеју да мрзе своје противнике, морају да имају оправдане и праведне циљеве, и морају бити спремни да пате до самог краја (261). Пошто је *Satyagraha* вид динамичног ненасиља, она подразумева свесну патњу:

То не подразумева питомо потчињавање вољи злочинаца, већ значи да се појединац целом својом душом бори против воље тиранина. Уколико се придржавамо овог закона нашег бића, онда је могуће да појединац пркоси читавој сили неправедног царства како би сачувао своју част, своју религију, своју душу, и поставио темељ за пад тог царства или за његов препород. (6)

У борби за независност Индије Ганди је саветовао своје сународнике да ненасилним али активним отпором покажу да су свесни своје снаге и моћи. Ганди, који је филозофијом ненасиља инспирисао Мартина Лутера Кинга, одушевио је Бернарда Шоа, који је и сам презирао насиље. Шо је у Гандију видео сродну душу, а у Гандијевој Индији своју родну Ирску, која се такође борила за независност. Када је Ганди „светац” и „најразумнији човек у Индији” убијен 1948. године, Шо је изјавио да то убиство показује „колико је опасно бити исувише добар” (Хо-ројд 1998: 649).

Паралела између Индије, Ирске и филозофије ненасиља коју је уочио Шо може се додатно поткрепити случајем Данијела О’Конела (1775–1847), „великог ослободиоца” Ирске, који је 1829. године издејствовао усвајање Закона о католичкој еманципацији у лондонском парламенту и на тај начин обезбедио ирским католицима право на глас и право да постану чланови лондонског парламента. Његов следећи велики циљ био је укидање Уније и поновно оснивање ирског парламента, али је на том путу наишао на отпор многих Ираца, већином припадника Покрета младе Ирске, који нису веровали у његове ненасилне принципе. Како наводи Миклијева (1979: 6), „напали су га јер је отказао велики митинг у Клонтарфу у октобру 1843. године, где је требало (и где се очекивало да ће то урадити) да да пристанак за масовни устанак”. Иако за време Данијела О’Конела термин „ненасиље” није постојао као политички концепт, људи су били упознати са праксом „пасивног отпора” коју су често упражњавале разне религијске

групације (Исто). Међутим, треба имати у виду да Гандијева филозофија ненасиља подразумева *активни* отпор, чему се О'Конел приближио у својим учењима. Под утицајем Виљема Годвина, чије је дело читао док је студирао у Лондону, О'Конел се залагао за активни утицај на владу, али не и за њено свргавање јер је сматрао да су „последнице насилних акција ... још погубније од самог чина насиља” (Исто). Како би се постигла политичка једнакост свих чланова британске владе, мора се усвојити и поштовати британски устав док се истовремено утиче на измене његових појединих правила и закона (7). Нажалост, О'Конелов пацифизам није заживео у Ирској. „Са призорима насиља у Северној Ирској пред очима, једна је од великих иронија историје што је један Ирац био први који ће развити и успешно применити организационе механизме једног ненасилног политичког покрета”, закључује Миклијева (6).

У Америци је сличним путем кренуо трансценденталиста Хенри Дејвид Торо, који у есеју „Отпор грађанској влади”⁹ (1849) пише:

Ја свесрдно прихватам мото да је „најбоља она влада која најмање влада”; и волео бих да видим да се на овоме ради брже и систематичније. Када се овај мото спроведе у пракси, звучаће овако, у шта такође верујем — „Најбоља је она влада која уопште не влада”; а када се људи припреме за то, овакву владу ће и имати. (Торо 2004)

Као посвећени аболициониста и противник Мексичко-америчког рата (1846–1848), Торо протестује против неправедног државног апарата и то не само пером већ и у пракси. Он наводи да је свој бунт против федералне владе изразио тако што је престао да плаћа порез, због чега је провео једну ноћ у затвору. Међутим, Тороу није тешко пало тамницење, већ чињеница да америчка влада не може да нађе бољи начин да искористи једног човека осим да га казни затвором због неплаћања пореза¹⁰. Још једна битна и утицајна ставка у Тороовом есеју тиче се побуне појединца, који може и без подршке већине да почне да мења ствари, што Торо показује сопственим примером:

Добро знам да ако би хиљаду људи, ако би стотину људи, ако би десет људи које бих могао да наведем — ако би само десет *пошћених* људи — да, ако би *један* ПОШТЕН човек у држави Масачусетс *пресџао да држи робове* и заправо се повукао из овог партнерства и због тога завршио у затвору, тиме би дошло до укидања ропства у Америци. Јер није битно колико је почетак мали: оно што се једном добро учини остаје заувек учињено. Али ми више волимо да причамо о томе: то је, кажемо, наша мисија. (Исто)

На овај начин, када би отпор кренуо од појединца, могла би се покренути лавина која би државу приморала да бира или да затвори све поштене људе или да прекине рат и укине ропство — избор би био очигледан. Тороов есеј инспирисао је и Гандија својом једноставном дефиницијом мирољубиве револуције: „Ако хиљаду људи не плати порез ове године, то онда не би био насилан и крвав чин, као што би био када би порез платили и омогућили држави да спроводи насиље

9 Оригинални наслов “Resistance to Civil Government” касније је замењен насловом “On the Duty of Civil Disobedience”, под којим је данас познат.

10 “I have paid no poll tax for six years. I was put into a jail once on this account, for one night; ... I wondered that it should have concluded at length that this was the best use it could put me to, and had never thought to avail itself of my services in some way. I saw that, if there was a wall of stone between me and my townsmen, there was a still more difficult one to climb or break through before they could get to be as free as I was. I did not for a moment feel confined, and the walls seemed a great waste of stone and mortar. I felt as if I alone of all my townsmen had paid my tax.” (Торо 2004)

и пролива невину крв. Ово је, заправо, дефиниција мирољубиве револуције, ако је она уопште могућа” (Исто). Ганди је 1907. године са усхићењем писао о Тороу за часопис *Indian Opinion*, наводећи да је његов есеј непосредно утицао на укидање ропства у Америци:

Торо је био изврстан писац, филозоф, песник, и све у свему веома практичан човек, то јест, није подучавао друге ничему што и сам не би применио у пракси. Био је један од највећих и најморалнијих људи које је Америка изнедрила. У време покрета против ропства, написао је чувени есеј „О дужности грађанске непослушности”. Завршио је у затвору због својих принципа и патње човечанства. Његов есеј је, стога, осветлала патња. Поврх тога, он је написан за сва времена. Његова непогрешива логика не доводи се у питање. (Ганди 1907: 438)

Ганди је заузврат инспирисао Мартина Лутера Кинга на његовом путу ка усвајању доктрине ненасиља, о чему Кинг пише у књизи *Тежња ка слободи: прича о Монтигомерију* (1958). У поглављу под насловом „Ходочашће ка ненасиљу”, Кинг описује како је од окорелог либерала постао егзистенцијалиста, а потом приглаголио Гандијеву *Satyagraha*-у. Либерализам се у политичком речнику дефинише као модерна политичка доктрина која полази од основних грађанских слобода и људских права и за коју је од виталне важности „независност обичног грађанина од било ког апарата моћи, било да је у питању држава, или, на пример, организовани рад” (Робертсон 2004: 283–4). Према Кингу, најбитнија ставка либерализма је веровање у природну доброту човека и природну моћ људског разума (Кинг 1960: 419), али је то уједно ставка коју је временом почео да преиспитује, дошавши до закључка да је човекова друштвена улога изузетно комплексна и да колективно зло заиста постоји. Стога је увидео да либерализам не препознаје разум као инструмент оправдања за човекове одбрамбене начине мишљења, као и да не признаје да је човек углавном грешник и да је према религији његов разум помрачен грехом (420). Читајући Кјеркегора, Ничеа, Јасперса, Хајдегера и Сартра, Кинг је почео да верује да егзистенцијализам свеобухватније разуме и објашњава човеково стање од либерализма, а нарочито због схватања које деле сви поменути аутори — да се човекова егзистенцијална природа у суштини разликује од његове есенцијалне природе (421). Тако Кингова потрага постаје потрага за „методом да се елиминише друштвено зло” (422), када се у кључном тренутку упознаје са Гандијевим учењима. Како наводи, до тада је сматрао да су принципи „окрени други образ” и „воли своје непријатеље” валидни једино када се појединац сукоби са другим појединцем, док му је Ганди показао да исти принципи могу да важе и када су у сукобу расне групације и нације:

Док сам читао [Гандијева] дела дубоко ме је фасцинирала његова кампања о ненасилном отпору. Читав Гандијев концепт *satyagraha*-е (*satya* је истина која је љубав, а *graha* је сила; *satyagraha* стога значи истина-сила или љубав-сила) постао је веома значајан за мене (...) Први пут сам увидео да је хришћанска доктрина љубави која дејствује преко Гандијевог метода ненасиља једно од најефикаснијих оружја које је доступно угњетаваним људима који се боре за слободу.

Након што је посетио Индију, Кинг се и сам уверио у делотворност политике ненасиља: Индија се изборила са независност ненасилним путем, док мржњу и нетрпељивост које обично прате насилне кампање није видео нигде у Индији. Иако сама доктрина ненасиља не може тек тако и одмах променити срца опресора, она утиче на првом месту на срца и душе оних који су јој посвећени тако што

им враћа самопоуздање (423). Због тога се данас, закључује Кинг, не поставља избор између насиља и ненасиља, већ између ненасиља и непостојања (424).

Изложени ставови неких од најзначајнијих светских мислилаца по питању ненасиља и анархизма нису помогли да се умањи озлоглашеност потоњег појма, који је данас за многе синониман анархији. Међутим, суфикс *-изам* требало би да укаже на то да је у питању уређени систем, доктрина, политичка теорија, која почива на два принципа: „да друштву није потребна влада, и да ниједна влада није легитимна уколико на њу нису у потпуности и до детаља пристали појединци” (Робертсон 2004: 15). Ова два начела анархизма могу се назрети у многим друштвеним теоријама, попут марксизма, чија је тврдња да ће држава „увенути и нестати” под комунизмом очигледно анархистичке природе (16). На овом месту мора се поставити једно морално питање, а то је питање политичке обавезе грађана: зашто и када је особа у моралној обавези да поштује закон владе (387)? Политички теоретичари (као и они који су на власти) могли би да наведу више одговора на ово питање, а њихов аргумент би се вероватно свео на теорију (прећутног) пристанка, према којој политичка обавеза грађана почива на „имплицитном или експлицитном пристанку појединца на ауторитет владе или државе”: „Веровање да је човек ‘по природи’ слободан и независан навело је поједине политичке мислиоце да тврде да слободни појединац не може да буде принуђен да се покорава било ком владару а да то сâм није слободно пожелело, хтео или на то пристао” (111). Ипак, ова теорија је у пракси прилично неизводљива јер је очигледно да се просечни грађанин не пита да ли даје или не даје пристанак за поштукте владе (Исто).

Иако је данас општеприхваћено мишљење да је поштовање државних закона, које је суштина политичке обавезе, увек бољи избор од анархизма (в. 387), занимљиво је да је основно теоријско начело анархизма слично начелу теорије пристанка: „Теоријски, анархизам почива на моралној претпоставки да је слобода апсолутна вредност и да нико није у обавези да поштује ауторитет а да на то није пристао слободном вољом” (16). Чини се да проблем не проистиче из неразумевања појмова политичке обавезе и анархизма, већ из неразумевања и превиђања речи *прећутни* у Локовој фрази „прећутни пристанак” (“tacit consent”). У *Другој расправи о влади* (*Second Treatise of Government*, 1689), Џон Лок (у духу анархизма) тврди да је влада легитимна једино ако јој грађани дају пристанак. Будући да у пракси грађане најчешће нико не пита за пристанак, Лок одговара да се за сваког ко прихвати погодности које му нуди влада сматра да је прећутно пристао на закон те владе¹¹ (Лок 2017: 38).

Инсистирајући на томе да је у доба великих преврата и неправди у земљама широм света обавеза сваког писца да ангажује своје перо како би стао у заштиту свог народа и обзнанио скривене истине, Жан Пол Сартр је написао да свака наша реч има одјека, као и свако наше ћутање (Сартр 1988: 252). Ова тврдња подједнако ефектно објашњава и прећутни пристанак и потребу за анархизмом, док нас истовремено имплицитно наводи на закључак да је за анархизам довољан и протест у виду речи, те да се извор насиља често налази у нашој тишини и прећутном пристајању на владину оркестрацију људских судбина. У двадесет и првом веку реч је, нажалост, постала неубојито оружје. Шоово убеђење да протестантизам може да опстане једино као анархизам одавно се обистинило,

11 “If a man owns or enjoys some part of the land under a given government, while that enjoyment lasts he gives his tacit consent to the laws of that government and is obliged to obey them” (Лок 2017: 38).

али на штету појединца. Анархизам који у теорији слави слободу човека и своје циљеве постиже ненасилним путем, како је проповедао Ганди, данас се све мање примењује у пракси. Данас је потребно преиспитати зашто и када су насиље и безвлашће постали мера напретка протеста индивидуалне душе, као и да ли је могуће вратити појединцу достојанство које је срж оригиналне идеје протестантизма. Потребно је речима вратити моћ, а анархији полетни дух који људе води ка заједничком циљу: слободи избора.

„Анархија не значи изван контроле;
анархија значи изван њихове контроле.”

Џим Доц

Литература

- Ганди 1907: М. К. Gandhi, “For Passive Resisters”, *Indian Opinion*, October 26th, 1907. <https://www.gandhiheritageportal.org/journals/Mg 3.6.2018>.
- Ганди 1948: М. К. Gandhi, *My Non-violence*, compiled by: Sailesh Kumar Bandopadhyaya, Ahmedabad: Navajivan Publishing House. www.mkgandhi.org/ebks/my_nonviolence.pdf 27.2.2018.
- Годвин 1793а: W. Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice, Vol. I*. London: G.G.J. and J. Robinson, <http://oll.libertyfund.org/titles/godwin-an-enquiry-concerning-political-justice-vol-i> 19.10.2017.
- Годвин 1793б: W. Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice, Vol. II*. London: G.G.J. and J. Robinson, <http://oll.libertyfund.org/titles/godwin-an-enquiry-concerning-political-justice-vol-ii> 19.10.2017.
- Доц 2007: J. Dodge, “Living by Life: Some Bioregional Theory and Practice”, originally published in *CoEvolution Quarterly* (Winter 1981): 6-12. *Architectural Regionalism: Collected Writings on Place, Identity, Modernity, and Tradition*. By Vincent B. Canizaro editor, New York: Princeton Architectural Press, 340–350.
- Кинг 1960: М. L. King, “Pilgrimage to Nonviolence”, *Stanford University: The Martin Luther King, Jr., Research and Education Institute*. <https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/documents/pilgrimage-nonviolence> 3.6.2018.
- Лок 2017: J. Locke, *Second Treatise of Government*, Copyright © Jonathan Bennett 2017, www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1689a.pdf
- Лутер 2008: М. Luther, “Disputation of Doctor Martin Luther on the Power and Efficacy of Indulgences by Dr. Martin Luther, 1517”, *Works of Martin Luther*, Adolph Spaeth, L.D. Reed, Henry Eyster Jacobs, et Al., Trans. & Eds., Philadelphia: A. J. Holman Company, 1915, Vol. 1, pp. 29–38. <http://www.gutenberg.org/cache/epub/274/pg274-images.html> 10.10.2017.
- Микли 1979: А. Mickley, “Daniel O’Connell and Nonviolence”, *Nonviolence in Irish History*, www.innatenonviolence.org/pamphlets/nonviolence.pdf 27.2.2018.
- Пејн 2002: Т. Paine, *Rights of Man*, https://infidels.org/library/historical/thomas_paine/rights_of_man/ 19.10.2017.
- Робертсон 2004: D. Robertson, *The Routledge Dictionary of Politics*, third edition, London and New York: Routledge.
- Сартр 1988: J. P. Sartre, “Introducing Les Temps modernes”, *What is Literature and Other Essays*, Introduction by Steven Ungar, Harvard: Harvard University Press, 249–267.

- СИМПСОН 2013: J. Simpson, Religious Forms and Institutions in *Piers Plowman*, *The Cambridge Companion to Piers Plowman*, edited by Andrew Cole and Andy Galloway, Cambridge: Cambridge University Press, 97–116.
- ТОРО 2004: H. D. Thoreau, “On the Duty of Civil Disobedience”, <http://www.gutenberg.org/files/71/71-h/71-h.htm> 2.6.2018.
- ФРЕНК 1969: R. W. Frank, *Piers Plowman and the scheme of salvation: an interpretation of Dowel, Dobet, and Dobest*, University of California: Archon Books.
- ХАНА 2015: Ralph Hanna, “The ‘Absent’ Pardon-Tearing of *Piers Plowman* C”, *The Review of English Studies*, Volume 66, Issue 275, 1 June 2015, 449–464.
- ХОЛРОЈД 1998: M. Holroyd, *Bernard Shaw*, London: Vintage.
- ШО 2008: B. Shaw, *The Perfect Wagnerite, A Commentary on the Niblung’s Ring*, <http://www.gutenberg.org/files/1487/1487-h/1487-h.htm> 19.10.2017.

PROTESTANTS AND/OR ANARCHISTS

Summary

Four centuries after the foundation of Protestantism, Bernard Shaw controversially argued that the Protestant credo could survive only as anarchism. Protestantism and anarchism share their faith in Man, whose freedom to comprehend God, and by extension the world, is not limited by the religious or state institutions, so that to be a Protestant means that any individual understands the notion of God better than any church. Anarchists take the argument even further and interpret the whole world intimately while fighting against the coercion of the state apparatus. This paper aims at reevaluating the two terms by using the comparative and contrastive method and interpreting the works of such prominent figures as Langland, Paine, Shaw, Godwin, Gandhi, O’Connell, Thoreau, and Martin Luther King.

Keywords: Protestantism, anarchism, anarchy, reformation, violence, non-violence, resistance

Biljana R. Vlašković Ilić

Tomislav M. PAVLOVIĆ¹
Univerzitet u Kragujevcu
Filološko-umetnički fakultet
Katedra za anglistiku

ANGLOKATOLICIZAM KAO INTEGRALNA RELIGIJA TOMASA STERNZA ELIOTA

Ova studija ima za cilj da makar i u datom, ograničenom obimu, analizira aktuelizaciju religioznih motiva u pesništvu Tomasa Sternza Eliota, jednog od ključnih pesnika epohe modernizma. Odrastao u duhu protestantizma, Eliot nije ostao pošteđen dominantnog antireligijskog sentimenta koji se u umetnosti ustalio naročito u prvim decenijama dvadesetog veka koje su ujedno bile i period pesnikovog duhovnog sazrevanja. Naročita pažnja se, međutim, posvećuje Eliotovom religioznom nadahnuću nastalom nakon njegovog preobraćenja u anglokatolicizam što je dovelo do stvaranja umetničkih dela čija ih upečatljivost i umetnička vrednost čine aktuelnim i u narednom stoleću takođe nesklonom religioznom pogledu na svet.

Ključne reči: protestantizam, religija, poezija, modernizam, preobraćenje, teologija, filozofija, anglokatolicizam

Odnos prema religiji, Tomasa Sternza Eliota (1888–1965), jedno je od najkompleksnijih pitanja angloameričkog, odnosno evropskog modernizma jer nijedan od njegovih vodećih protagonista nije ostavio religiozni poetski opus sličnog obima. Modernistički pokret je, kao što je poznato, bio obeležen takozvanim bekstvom od „more istorije” a ne bismo svakako preterali ukoliko bismo dodali da je bio obeležen i radikalnim otklonom od *more religije* u maniru Džojsovog junaka Stivena Dedalusa. Eliot je inače bio odgajan u duhu protestantizma budući da su mu preci sa očeve strane bili istaknuti članovi crkvene administracije.² Njegovi biografi, međutim, vole da istaknu i činjenicu da mu u ranoj mladosti nisu bili strani ni uticaji drugih kongregacija, budući da je prisustvovao katoličkim misama. Izloženost ovakvim uticajima ipak nije doprinela Eliotovom opredeljivanju za svešteničku profesiju a univerzitetsko obrazovanje stečeno na Harvardu ga je učinilo pre kosmopolitom nego *homo religiosus*-om. Tome je svakako nakon diplomiranja veliko doprineo i studijski boravak na Univerzitetu u Parizu i kasnije na Oksfordu. Tradicija, može se reći porodičnog, protestantskog unitarijanstva, u suštini zasnovana na kalvinizmu, Eliotu se svakako morala učiniti ograničavajućom u odnosu na duhovne horizonte koji su mu se u periodu od 1909 do 1914. godine neprestano otvarali. Eliot je inače još u periodu svog duhovnog sazrevanja izneo mišljenje da je unitarijanstvu uvek nedostajalo onih slikovitih elemenata drugih

1 tomislavmp@gmail.com

2 Eliotov predak, sveštenik Viljem Grinlif Eliot (William Greenleaf Eliot, 1811–1887) je bio jedan od utemeljivača unitarijanizma u Sent Luisu, u saveznoj državi Mizuri i osnivač Univerziteta Vašington. Unitarijanizam je inače jedna od nekomformistički protestantskih doktrina nastalih sredinom osamnaestog veka, koja je propagirala drugačije shvatanje Svetog Trojstva i Spasenja od zvanične anglikanske crkve. Spisatelj Piter Ekrojld ju je nazivao „protestantizmom lišenim teologije”. Ovaj crkveni pokret je inače bio veoma uticajan budući da su njegovi pripadnici bili niko drugi do Bendžamin Frenklin, Tomasa Pejn, Ralf Valdo Emerson, Natanijel Hotorn i Herman Melvil. Videti više u Joseph Maddrey, *The Meaning of T. S. Eliot: A Study of Literary Influences*, McFarland & Company Inc., Publishers, Jefferson, North Carolina and london, 2009. (Primedba autora)

hrišćanskih tradicija (Dvivedi 2002: 71) i ta izjava je unekoliko najavljuje da će mladi pesnik vremenom izrasti u stvaraoca otvorenog duha u promišljanju sveta i koji će od kritičara kasnije biti okvalifikovan kao pesnik prevashodno „duhovnog iskustva“³ (Smit 1966: 34).

Stoga i ne čudi što je Eliot dobar deo vremena svojih redovnih studija posvetio izučavanju sanskrtu, indijske filozofije i budizma koji su našli vidljivog odjeka u njegovim stihovima. Njih, međutim, ne možemo dovesti u vezu sa njegovom kasnijom dubokom religioznošću. Ona takođe nije proistekla iz diskusija i naučnih rasprava koje su pisali njegovi profesori na Harvardu inače istaknuti filozofi koji su Eliota odgajali pre u duhu skepticizma prema religiji.

Skepticizam te vrste, kao i skepticizam koji je Eliotu u nasleđe ostavio francuski simbolizam, bio je prisutan i u Eliotovom pesmama i poemama tog perioda a ne samo u filozofskim raspravama koje je čitao i pisao. Prva poema koju je objavio i koja nosi naslov *Ljubavna pesma Alfreda Dž. Prufroka* (*The Love Poem of Alfred J Prufrock*, 1917) sadrži više pesničkih slika prožetih religioznom simbolikom ali one, svakako, pesnika ne afirmišu kao verujućeg čoveka. Junak, odnosno lirski subjekt eponimske poeme, tipični junak ironijskog doba, prolazi kroz svojevršno mučeništvo krećući se, prigodom jedne zabave, među zvanicama prividno odnegovanog umetničkog ukusa a zapravo intelektualno impotentnim i nezdravo znatiželjnim osobama koje ga ispitiivački gledaju. Osećajući se krajnje neugodno, Prufrok u formi unutrašnjeg monologa, izjavljuje da je video: „Kako [mu] glavu (već pročelavu) / u plitkoj činiji nose“ (Eliot 1998: 8). U navedenom stihu prepoznajemo aluziju na stradanje Svetog Jovana Krstitelja potanko opisanog u Jevanđeljima po Mateju i Marku. Paralela povučena između modernog mediokriliteta Prufroka i jednog od najvećih hrišćanskih svetitelja jasan je Eliotov ironijski otklon izneden u duhu modernističkog ateizma.

Ne treba, razume se, smesti s uma ni stihove, malobrojne ali koji ipak upečatljive, u kojima Eliot u kojima dovodi u pitanje ulogu crkve i njenog duhovnog autoriteta. Pesma „Hipopotam“ sadrži jedno kontroverzno stanovište o položaju Crkve kao institucije pod okriljem blagoslova Božijeg. Upotrebom simboličnih slika, aluzija i paradoksa koji dovodi u vezu dva u punoj meri oprečna entiteta kao što su beslovesni Hipopotamus i institucija koju ironično naziva Prava Crkva, pesnik poručuje da će ponjta ostati „dole / U maglenom kužnom velu“ (41) dok će Hipopotamu:

„Krv jagnjeta grehe sprati
Otvoriti mu rajska vrata,
Među svecima će ga znati,
Gde harfu prebire od zlata.“ (Isto)

Podsmesljivi ton kojim se maltene parodira sklonost crkvene hijerarhije ka bogaćenju pojačana grotesknom slikom hipopotama koji „harfu prebire od zlata“ jasna je osuda materijalizma crkve i hipostaziranje nekih bolnih i večnih dilema koje su pratile hrišćanstvo od pamtiveka. Da bi još pojačao ironijsko-kritičku snagu svoje pesme Eliot, po mišljenju Džordža Vilijamsona (1998: 91), u pesmu uvodi verziju stiha iz jedne od svojevremeno najpopularnijih pesama znamenitog religioznog poete Viljema Kaupera (William Cowper) pod naslovom „Bog deluje na tajanstvene načine“⁴. Pomenuti stih iz Kauperove pesme pune religioznog žara u Eliotovoj obradi dobija gotovo blasfemični ton: „... puni tajni / Božji su puti – Crkva Prava / može da spava dok se hrani“

3 “spiritual experience” (Primedba autora)

4 “God Works in Mysterious Ways” (Prevod autora)

(1998: 41). Tadašnjim čitaocima Eliot je svakako morao izgledati kao autentični izdajnik svoje bezbožne epohe.

Među filozofima koji su presudno uticali na formiranje Eliotovog prevashodno filozofskog pogleda na svet bilo je i onih koji prema hrišćanstvu nisu bili skeptični. Eliotov mentor na izradi doktorske teze Džosaja Rojs je u vreme Eliotovog diplomiranja objavio knjigu pod naslovom *Problem hrišćanstva* (*The Problem of Christianity*). U zanimljivoj raspravi, pisanoj u postkantovskom maniru, ističe se postojanje sveprožimajućeg Uma, Logosa ili Apsoluta unutar kojeg je moguće diferenciranje *individuuma* u smislu da je hronološki niz momenata iz života svakog pojedinca sadržan u jednom univerzalnom *Ja*. Život svakog čoveka biva neminovno obogaćen ukoliko sam pojedinac stopi svoj *individuum* sa životima drugih ljudi. Razmatrajući ove Rojsove postavke, indijski kritičar Naorem Kagendra Sing skreće pažnju na Rojsovu teoriju takozvane lojalnosti višim odnosno religijskim idealima pri čemu se nadilazi vlastiti *individuum* i iskupljuje za nedostatan život u tekućoj stvarnosti (2001: 30–34). Sing dalje smatra da su upravo Rojsova promišljanja o rečenoj lojalnosti i samoj crkvi kao instituciji, usmerena ka specifičnom viđenju Boga, pakla, zla i okajavanja, u velikoj meri uticala na Eliota u „postepenom formiranju njegovih ideja i stanovišta”⁵ (34).

Trebalo je, dakle, da prođe duži vremenski period pa da Rojsov uticaj postane vidljiv. Ovaj, a verovatno i mnogi drugi uticaji, uključujući i one koje Eliotovi biografi i kritičari nisu pomenuli a ni analizirali, doveli su do Eliotovog preobraćenja. Pesnik je, naime 1927. godine nakon male ceremonije postao član Engleske crkve (Church of England) a naredne godine je u predgovoru svom dužem eseju posvećenom slavnom protestantskom biskupu Lancelotu Endrjuzu (Lancelot Andrewes, 1555–1626), izjavio da se oseća „klasičarem i književnosti, rojalistom u politici i anglokatolikom kada je u pitanju religija”⁶ (Dvivedi 2002: 70). Činjenica je, međutim, da Eliot, iako zvanično anglikanac, nije mogao da, u svojim promišljanjima religijskih problema ostane u striktnim granicama isključivo jedne konfesije. Njegov odnos prema hrišćanstvu bio je, može se reći, integralan, budući da je u svom ispovedanju religije želeo da ujedini dve divergentne tradicije kao što su protestantizam i katoličanstvo.

U nastojanju da što bolje objasni prirodu Eliotovog religijskog usmerenja Kritičar Toni Šarp iznosi mišljenje da je anglokatolicizam proizišao iz neke vrste „evropskog uma”⁷ koji se konstituisao u formi sveprožimajućeg duhovnog entiteta (1991: 113). On još dodaje da je na Eliotovu odluku da pređe pod okrilje anglikanizma pre nego katoličanstva uticala svakako lojalnost prema Engleskoj, čije je državljanstvo upravo bio primio dok se na Katoličku crkvu, u državi u kojoj je živeo, čak i u prvim decenijama dvadesetog veka gledalo sa neodbravanjam. S druge strane, anglokatoličanstvo, kao deo zvanične Engleske crkve, je, zahvaljujući svojoj kompozitnoj strukturi, dalo moralni podstrek Eliotu da uključi katolički doktrinarni fundus u svoju teoriju poezije. Šarp još podvlači i pogodnost koju je protestantizam davao verniku, samim tim i Eliotu, a to je sloboda da samostalno odredi svoj odnos prema Bogu. Aktivizam ove vrste je savršeno korepondirao sa Eliotovom koncepcijom o dinamičnom odnosu tradicije i individualnog talenta što u ovom slučaju nije predstavljalo pasivno pristajanje na bilo kakav kruti obrazac (115–116). Imajući u vidu Eliotovo aktivno ispovedanje religije i njenu aktuelizaciju u pesničkim i proznim delima može se reći da je Šarpovo objašnjenje datog pitanja dosta precizno. Međutim, mora se reći da će nijanse Eliotovog religijskog

5 “... the gradual formation of his ideas and attitudes.” (Prevod autora)

6 “... classicist in literature, royalist in politics and anglo-catholic in religion.” (Prevod autora).

7 “the mind of Europe” (Prevod autora)

ubeđenja, zasigurno, izmicati i budućim tumačima njegovog opusa kao što su ostala unekoliko misteriozna i za one koji su ih pokušavali razumeti u prošlosti.

Beri Sper stoji na stanovištu da su spisi već pominjanog biskupa Lanselota Endruza bili od presudne važnosti za Eliota prilikom donošenja odluke da se pokrsti u trideset devetoj godini života (2010: 53). Proširujući Sperove teze, Žan-Pol Rosej ističe da je Eliot bio posebno impresioniran Endruzovim takozvanim *renesansnim anglikanizmom* i smatrao ga „prvim velikim propovednikom Engleske crkve”⁸. Razloge za ovakvu pesnikovu naklonost Rosej nalazi u pesnikovom eseju napisanom nešto pre samog čina preobraćenja u kojem veliča doba vladavine kraljice Elizabete I, smatrajući da je anglikanizam u to vreme širio blagotvornu duhovnu klimu kojoj se ni pre ni posle tog perioda nije moglo naći ravne. Posebnu važnost u njenom kreiranju on vidi u radovima teologa Hukera (Robert Hooker) i Lanselota Endruza koji su: „... nadopunili strukturu Anglikanske crkve na način na koji je filozofija trinaestog veka krunisala Katoličku crkvu”⁹ (1999:12).

Nedugo nakon prelaska na anglikanizam, Eliot je napisao niz eseja o autorima koji su ga zaokupljali poput Bodlera, Makijavelija, F. H. Bredlija i Irvina Bebita. Njima je i pridodao i esej o Lanselotu Endruzu koji je imao posebno mesto što dokazuje i je zbirka eseja koja je tada izišla iz štampe bila je naslovljena *Lanselotu Endruzu: Eseji o stilu i strukturi* (*For Lancelot Andrewes: Essays on Style and Order*, 1928). Već sam početak pomenutog eseja pokazuje pasiju koji je Eliot gajio prema pomalo zaboravljenom protestanstkom biskupu što je omogućilo da i auditorijum Eliotovih savremenika razume njegovu intelektualnu veličinu. Eliot naime ukazuje na one kvalitete Endruzove proze koji su mu poslužili kao najbolji putokaz da izgradi svoju poetiku. Renesansni anglikanizam je, po Eliotu, svojom mišlju, koju je Endruz najubedljivije artikulisao, nadahnjivala da se uz pomoć reči, kroz diskurs traga za Apsolutom i da se traga za samom Rečju. Ovakve Eliotove misli utirale su put njegovoj poetici i njihovi odblesci u poeziji i esejima koji su kasnije nastajali jasno su uočljivi.

Govoreći o Endruzovoj emocionalnosti Eliot insistira da je ona u osnovi kontemplativna a ne personalna: „... i da u potpunosti priziva objekat kontemplacije kojoj konvergira; njegove emocije su u potpunosti sadržane i objašnjene od strane objekta”¹⁰ (Etkins 2013: 17). Razmatrajući ključne kategorije Endruzovog retorskog *organona*, Eliot ga identifikuje kao autora sposobnog da ostvari celovit i, može se reći, zadivljujući filozofski uvid u materiju koju proučava. Eliotovo pasionirano tumačenje Endruzovih spisa rezultiralo je sličnim uvidom koji je omogućio uspešno predstavljanje Endruzovog dela Eliotovim savremenicima. Jasno je da bi se u prvim decenijama dvadesetog veka za ostvarenje takvog cilja teško mogla naći pogodnija ličnost od Tomasa Sternza Eliota. Njegovo okretanje religioznim autorima iz ranijih vekova i religiji uopšte bilo je, po tvrđenju gotovo svih biografa, prouzrokovano narastajućom materijalnom i duhovnom krizom savremenog doba. Eliotov odgovor na takve tendencije bio je artikulisan u formi religioznog opusa, koji svojom snagom i rasponom apsolutno nema premca u modernoj književnosti. Poezija ove vrste, prema Eliotu, mora ispunjavati određene uslove odnosno da se „uklapa u granice određene religije i imati tačno određene objekte kontemplacije”¹¹ (37).

8 “the first great preacher of the English Catholic Church” (Prevod autora)

9 “to complete the structure of the English Church as the philosophy of the thirteenth century crowns the Catholic Church (...).” (Prevod autora)

10 “...it is wholly evoked by the object of contemplation, to which it is adequate; his emotions wholly contained in and explained by its object.” (Prevod autora)

11 “falls within an exact faith and has precise objects for contemplation.” (Prevod autora)

Kritičar Džordž Daglas Etkins, uz pomenuto, primećuje i da je uticaj Endruzove protestantske misli na Eliotovo pesništvo vidljiv znatno ranije u odnosu na pesnikovo zvanično preobrađenje u anglikanizam. On naime predočava neposrednu korelaciju između Endruzove propovedi održane 1618. godine i fragmenta iz pesme *Gerontion* objavljene 1920. godine. Propoved naime sadrži rečenicu koja glasi:

„Znake smatraju čudima (...) Gospode srećni bismo bili da ugledamo znak. I u tom smislu Reč je znak kojoj se treba diviti. Odista svaka je reč ovde čudo (...) novorođenče; *Verbum infans*, Reč bez reči; večna Reč koja ne može izgovoriti reč; 1. Pravo čudo. 2. A On [Hrist] (...) umotan; i to je čudo”¹² (47).

S druge strane, u poemi *Gerontion* postoje stihovi koji glase:

Znamenja smatraju za čuda. 'Hteli bi znamen videti!'
Reč u reči nemoćna da reč iskaže,
U krpe mraka umotana” (1998: 29).

Etkins potom uočava da Eliot ne prenosi doslovce Endruzovu sintagmu „Reč bez reči” već je transformiše u frazu koja glasi „Reč u reči” i smatra da pesnik to čini u cilju nijansiranja vlastitog pesničkog iskaza. Time, po mišljenju Etkinsa, Eliot ne umanjuje važnost odrednice onog što podrazumeva Reč (Logos) u smislu njene sekularizacije. Pesnik, zapravo, posredstvom *Gerontiona*, koji je lirski subjekat pesme, namerno upućuje upravo obične profane reči, koje iako u svemu distancirane od Reči (Logosa) sa pravom egzistiraju kao njeni relevantni reprezenti spoljnom svetu (2013: 49).

Na sličan postupak Eliotove adaptacije Endruzovih formulacija, naravno opet u cilju nadogradnje vlastite poetike, nailazimo u pesmi pod naslovom „Putovanje mudraca” napisanoj 1927. godine. Ona je nastala maltene neposredno nakon pesnikovog obraćenja i predstavlja sastavni deo posebne grupe kraćih, prigodnih lirskih komada sa biblijskom tematikom inače nazvanom *Arijelove pesme*. Pomenuta pesma obrađuje inače dobro poznati biblijski motiv opisan u Jevanđelju po Mateju (2: 1–12) o Mudracima koji su pošli na dugo i naporno putovanje da bi odali počast novorođenom „Kralju Izrailja” Isusu Hristu. Džordž Daglas Etkins skreće pažnju na činjenicu da je Eliot kao predložak pri pisanju koristio deo propovedi koju je Lanselot Endruz održao na Božić 1622. godine u prisustvu kralja Džejmsa (2013: 213). Početak Eliotove pesme predstavlja opis surove zime koja je vladala kad su Mudraci započeli svoje putovanje:

„Hladno nam bogme beše
Baš najgore doba godine
Za put, i ovako još dalek put:
Drumovi zapali i vreme steglo,
Pusta ciča zima” (1998: 97).

Etkins citira i odlomak iz Endruzove propovedi dokazujući time da je stepen Eliotove recepcije priličan: „Hladno im je bilo tada, najgore vreme u godini da se krene na put, a posebno dugačak put. Putevi zavejani, ciča zima, kratki dani, sunce najniže, zimska ravnodneвица”¹³ (2013: 214).

12 “Signs are taken for wonders. “Master, we found fain see a sign,” that is a miracle. And in this sense it is a sign to wonder at. Indeed, every word here is a wonder (...), an infant; *Verbum infans*, the Word without a word; the eternal Word not able to speak a word; 1. A wonder sure. 2. And he (...) swaddled; and that a wonder too” (Prevod autora).

13 A cold coming they had of it at this time of the year, just the worst time of the year to take a journey, and specially a long journey in. The ways deep, the weather sharp, the days short, the sun farthest off, *in solstitio brumali*” (Prevod autora)

Zanimljivo je da prilikom recepcije koju smo opisali Eliot modifikuje reči protestantskog biskupa budući da neutralnu Endruzovu formulaciju o tome kako je mudracima bilo hladno zamenjuje Eliotov stih „Hladno nam bogme beše”. Očigledno je da Eliot želi da se biblijski motiv, već preoblikovan od strane Endruza, adaptira još i više u svrhu dramatizacije i uživanja u ulogu lirskog subjekta.

Džordž Dž. Etkins stoji na stanovištu da je Eliotova uspešna dramatizacija ove biblijske epizode direktno inspirisana ubedljivošću Endruzove interpretacije putovanja Mudraca.

On navodi i druge segmente Endruzove propovedi koji iscrpno, gotovo dokumentaristički govore o teškoćama na putu; dakle ne samo o vremenu već i o oblastima i gradovima kroz koje su prošli, prenočištima i opasnim ljudima koje su srećali na karavanskom putu i prijemu na koji su naišli. Svi ovi detalji su, očigledno, uspešno inkorporirani u pesmu. Njen završni deo je karakterističan po uspehu dramatizaciji, budući da jedan od Mudraca, sada već u poznim godinama, pokušava da evocira događaj kojem je nekada davno prisustvovao. Vremenska distanca koja ga od momenta Božje Inkarnacije (Isusovog Rođenja) deli, čini da retrospektiva događaja, koju obavlja da bi je hroničar zapisao, u njemu rađa mnoge nedoumice:

„Davno, sećam se, bejaše sve to,
I isto bih opet postupio, ali zapiši
To zapiši
To: da ličtav pređosmo taj put zbog
Rođenja ili Smrti? Sigurno bilo je Rođenje tu,
Dokaz imasmo i nema u to sumnje. Vidao sam i
Pre rođenje i smrt,
Ali mislio sam da su drukčiji: Ovo Rođenje beše
Teška i gorka agonije za sve nas, ko Smrt, naša smrt” (1998: 98).

Rođenju koje ima kapitalan značaj u istoriji hrišćanstva, Eliot pridodaje i pojam Smrti. Ovaj antipod začetku novog života simbolizira lagano umiranje starih religija koje će nastupiti u Novoj eri, eri uspona hrišćanstva. Mudrac je sagledava kao nešto što će nesumnjivo biti dug i bolan proces ali i kao nešto čemu se on svim svojim bićem raduje budući da svoju ispovest završava rečenicom u kojoj kaže da bi mu bila „draga još jedna smrt” (Isto).

Prvo veće poetsko delo koje je Eliot napisao nakon preobraćenja u anglikatoličanstvo je poema *Čista sreda* (Ash Wednesday, 1930), u kojoj je religiozna tematika orkestrirana na mnogo kompleksniji način nego što je to bio slučaj sa već pomenutim Arijelovim pesmama. Sastavljena od šest delova, poema počinje stihom renesansnog pesnika Gvida Kavalkantija (Guido Cavalcanti, 1259–1300) koji glasi „Jer nemam nade da se vratim opet” (1998: 85). Ovim intertekstualnim zahvatom Eliot aludira na nemoć lirskog subjekta da krene putem iskupljenja i definitivne spoznaje Boga. Svaki od ovih šest delova zapravo je jedna od faza duhovnog preobražaja lirskog subjekta koji se na kraju pesme ispostavlja kao dostižan uprkos teškoćama.

Ne treba naravno zaboraviti ni druga sredstva Eliotovog religioznog, pesničkog instrumentarijuma koje koristi u svrhu oživljavanja po njemu spasonosne religijske tradicije. Pomenuto oživljavanje se u poemi postiže mobilizacije impozantnog fundusa religiozne misli počev od srednjovekovnih propovedi hrišćanskih mistika, renesansne teološke misli čiji refleksi postoje u *Božanstvenoj komediji* Dantea Aligijerija sve do Endruzovih postavki. Nesigurni optimizam lirskog subjekta, na koji nailazimo na kraju poeme, završava se još jednom Eliotovom varijacijom Kavalkantijevih stihova koje ipak nagoveštavaju spasonosnu alternativu:

„Iako nemam nade da se vratim opet
Iako nemam nade
Iako nemam nade da se vratim (...)

(...) Ka moru još hitaju jedra bela
Kрила jaka i cela (...)
A izgubljeno srce čvrzne i radost mu je” (92).

Impresioniran pesnikovim religioznom žarom i nesvakidašnjom, složenom strukturom poeme, Beri Sper je *Čistu sredu* proglasio Eliotovim najsavršenijim delom komponovanim u duhu anglokatoličke tradicije (2010: 224). Centralna poetska slika čitave pesme je slika Majke Božje koja opstoji kao jedina nada u spasenje lirskog subjekta. Ona se ne javlja u jasnom obličju budući da je pesnik predstavlja na pomalo tajanstven način, prvo kao „čutljivu sestru pod belim i plavim velom” (1998: 89) da bi kasnije otkrio njen identitet budući da su belo i plavo „Marijine boje” (90). Pesma sadrži molitvena obraćanja Bogorodici kao nekom ko će svakako moliti: „Za one što hode kroz tamu, što te izabraše i protiv tebe staše / (...) One koje razdire rog između doba ovog i tog, vremena i vremena, / (...) za decu na kapijama što neće da odu a nevična su molitvama (...) / za one što se boje a ne mogu predati se (...)” (91).

Ovakva obraćanja smenjuje pravi pravcati pean Bogorodici, integralnom simbolu njegove pobožnosti:

Gospa tišina
Mirna i ucveljena
Razdrta i precela
Ruža sećanja
Ruža zaborava
(...)
Konac beskonačnog
Putu u nigdinu,
Zaključak svemu
Nezaključiv je
Govor bez reči i
Reč van govora (88).

U citiranim stihovima Eliot vaspostavlja Gospu kao ovaploćenje iskupiteljske snage samog Gospoda, kao jedinstvo svih suprotnosti i kao razrešenje svih aporija koje pred pojedinca postavlja savremeni život. Daglas Etkins ovo Eliotovo delo naziva „najvećom *marijanskom* poemom dvadesetog veka” podvlačeći važnost ovog simbola kao „neophodni medijum judskog roda, kao posrednik koji je za njega [Eliota] imao istu vrednost kao Beatriče za Dantea”¹⁴ (2013: 56).

Poema *Čista sreda* takođe ne oskudeva u mestima u kojima se prepoznaje uticaj anglikanskog biskupa Lancelota Endruza i njegovih doktrinarnih stavova o Devici Mariji. Studija Merien Dorman o učenju Lonselota Endruza i njegovih sledbenika o pomenutom, inače jednom od fundamentalnih aspekata hrišćanstva, otkriva da je bavljenje ovim pitanjem predstavljalo ništa drugo do biskupovu pasiju. Ona, naime, analizira veliki broj njegovih prigodnih propovedi, leksičke varijetete i teološke finese prisutne u njegovim obraćanjima kongregaciji. Njen geneneralni stav o Endruzovom shvatanju diviniteta Device Marije je da je: „Bogomajka zapravo Majka Reči koja se inkarnira kako bi donela spasenje svim narodima i kao takva se nikada ne slavi izdvojeno

¹⁴ “greatest Marian poems of the twentieth century (...) role as humankind’s necessary medium, a mediator at least as important to Eliot as Beatrice was to Dante” (Prevod autora)

već uvek sa svojim Sinom¹⁵ (2000: 1). Imajući u vidu već citirane Eliotove stihove gde je Bogorodica viđena kao: „Zaključak svemu (...) / Govor bez reči i / Reč van govora” dok se naredni, treći deo poeme, koji je logični nastavak izrečenog, završava molitvom: „Gospode, nisam dostojan, / Gospode nisam dostojan / no samo reci Reč” (89), može se reći da Eliot u duhu Endruzovih protestantskih stavova implicira ono što je i u pravoslavnoj teologiji poznato kao Bogorodičino neizrecivo rođenje Boga Logosa na dobrobit i spas celog čovečanstva.

Religiozna tematika u duhu anglokatolicizma prožima i pojedina dramska dela koja su proslavila Eliota. Prvo takvo delo jeste *Stena* (*The Rock*, 1934), inače od strane kritičara smatrana manje uspešnim delom ali koje je kod publike ipak naišlo na povoljan prijem. Radi se inače o prigodnoj poeziji namenjenoj širem auditorijumu, a svrha pisanja ovog dela je Eliotova namera da pomogne obnovu londonskih crkava kao i izgradnju novih. Delo sadrži deset takozvanih „Horova” (Choruses) odnosno dijaloških celina koje govore o potrebi vraćanja religiji, prevazilaženju podela unutar hrišćanstva, duhovnoj pustoši ateističkog savremenog društva i tome slično (Chinitz 2003: 115). Naslov je, naravno, metaforičan, budući da se u Bibliji Stena pojavljuje kao metafora crkve (Jevanđelje po Mateju, XVI, 18) zatim kao metafora Isusa Hrista (Prva poslanica Korinćanima, X, 4) i, konačno kao metafora samog Boga (Druga knjiga Samuilova, XXII, 2–3).

Poznato je da su Eliotovi prijatelji iz redova modernista, poput Virdžinije Vulf i Ezre Paunda, bile spremne da odbace dela slične sadržine kao jeftinu religioznu propagandu ali se mora reći da takve tvrdnje jednostavno nisu izdržale test vremena. Delo, nesumnjivo, ima mana ali isto tako ima veoma dubokih misli i lepih poetskih delova koje čine čast Eliotovoj religioznosti. U prvom „Horu” nailazimo na kritiku modernih tendencija ka deintelektualizaciji koje su, razume se, prisutne i danas u doba postmoderne:

„Gde nam je Život izgubljen u življenju?
Gde je mudrost izgubljena i znanju?
Gde je znanje izgubljeno u informaciji?” (1998: 123).

Dubokih i lepo sročениh misli ne manjka ni u drugim „Horovima”. Sedmi hor, na primer sadrži implicitnu osudu sklonosti ljudi da žive u bezbožnom univerzumu koji su vlasitim naporima stvorili:

„No izgleda da se zbilo nešto što se nikada ranije
Nije zbilo: iako ne znamo tačno kada i zašto,
Nit' kako nit'gde.
Ljudi se okanuše Boga, ali ne zbog drugih bogova,
Već ni zbog jednog boga (...)
Ljudi slave bogove i bogove
Poriču ispovedajući prvo Razum, potom Novac i Moć,
Pa ono što zovu životom, pa Razum, pa Dijalektiku” (137).

Mnogo upečatljivije i popularnije Eliotovo dramsko delo sa religijskom sadržinom bilo je *Ubistvo u katedrali* (*Murder in the Cathedral*, 1935) koje kao i *Stena* pripada žanru liturgijske drame.¹⁶ Prigodno po svojoj nameni, delo je zasnovano na istorijskoj

15 “She is the Mother of the Word, which became incarnate in order to bring salvation to all peoples, and as such is never venerated by herself but always with her Son” (Prevod autora)

16 Eliot ju je napisao na molbu Grejema Bela, biskupa od Čičestera za festival u Kenterberiju koji je održan 1935. godine a izvedena je 12. juna u Čepter Hausu kenterberijske katedrale u prisustvu najviših crkvenih zvaničnika. (Primedba autora).

epizodi koja se odigrala između 2. i 29. decembra 1170. godine i ostala upamćena kao jedan od najmračnijih događaja engleskog srednjovekovlja. Reč je o stradanju tadašnjeg crkvenog poglavara Engleske, kenterberijskog nadbiskupa Tomasa Beketa, koji, ne želeći da udovolji željama kralja Henrija II da ograniči moć crkve, biva ubijen najverovatnije od strane kraljevih ljudi. U osvrtu na delo, Beri Sper ističe zanimljiv paradoks pre svega sadržan u činjenici da je anglikanska katedrala u Kenterberiju zapravo posvećena katoličkom biskupu Tomasu Beketu budući da je anglikanizam nastao znatno kasnije. Fuzija anglikanizma i katoličanstva u samoj drami je, po Speru, ostvarena pre svega Eliotovom primenom anglokatoličkog liturgijskog jezika kojim se uspešno reprodukuje jedna pre-anglikanska istorijsko-religijska epizoda (2010: 234). Zanimljivo je, međutim, da pojedini kritičari, manje upućeni u oblast teologije i filozofije, nisu shvatili suštinu Eliotovog suptilnog postupka sjedinjavanja dve u mnogo čemu divergentne religijske paradigme. Kerol Smit recimo tvrdi da događaji u drami: „nisu predstavljani ni kao tragični ni kao komični već imaju upravo hrišćanski karakter budući da Tom postaje slavan s tim da cenu plaća kroz mučeništvo”¹⁷ (1973: 102).

Ovakva fundamentalna nerazumevanja Eliotovog dela, naročito njegovih religijskih stanovišta, bila su karakteristična za čitaoce ali i za mnoge savremene kritičare čemu se, imajući u vidu kompleksnost njegovog opusa, ne treba čuditi. Mali je bio broj onih koji su mogli da shvate ovako složene, i vremenski veoma udaljene tradicije religijskog mišljenja. Te tradicije je Eliot na svoj ingeniozni način učinio itekako živim uprkos svemu. O tome svedoči i takozvani Međudeo (Interlude) drame *Ubistvo u katedrali* koji zapravo predstavlja Beketovu Božićnu propoved koji je održao nedugo pre smaknuća. Beket u njoj objašnjava značaj praznika ali skreće pažnju i na neke od ključnih hrišćanskih tema kao što su mir božji i mučeništvo. Mir o kojem je Hrist propovedao, po rečima Beketa, nije od ovog sveta i zato ga ne treba tražiti u prijatnim životnim situacijama svakodnevice kao što su porodični sklad ili, na primer, mir Engleske sa njenim susedima. Takav mir se postiže isključivo kroz patnju i mučeništvo. Beket potom objašnjava pravo značenje pojma mučeništva i iznosi svoje mišljenje da to svakako nije ubistvo dobrog hrišćanina zato što je hrišćanin niti se to dešava slučajno. Isključivi razlog mučeništva je božja volja kojoj je mučenik podredio sopstvenu stičući time apsolutnu slobodu. Objasnjajima ova dva pojma Beket okončava svoju propoved i izjavljuje da mu je to poslednje obraćanje vernicima. Na taj način on jasno naznačuje svoj veliki cilj (Eliot 1962: 32–34).

Zanimljivo je da je drama doživela veliku popularnost u Engleskoj ali i u Americi i da je izvedena nekoliko stotina puta u roku od par godina. Po tome možemo zaključiti da je Eliotovo baratanje složenom tematikom pa čak i direktno izlaganje doktrinarnih stavova anglokatoličanstva ipak pobudilo interes publike inače za ovu oblast koji je, kao što je pomenuto, bio atipičan za moderno doba.

Odblesci Eliotove religiozne misli su brojni i u drugim pesničkim delima ali bi njihova analiza svakako prevazišla obim ovog skromnog prikaza. Ipak, treba naglasiti da Eliotova religijska misao nije bila utkana samo u njegovu poeziju već je aktuelizovana i u teorijskim spisima o poeziji. Njegov esej naslovljen „Religija i književnost” (Religion and Literature, 1935) se može hvatiti kao reakcija na trend koji je dugo vladao promovišući stav da je književno delo moguće posmatrati isključivo kao estetski entitet. Potpuno suprotno gledište zauzimali su protagonisti takozvane Nove kritike, formalističkog pravca poniklog sredinom dvadesetog veka u Americi tvrdeći da etički

17 “are presented as neither tragic or comic, but Christian, for Thomas goes to glory although he suffers martyrdom” (Prevod autora).

i religiozni aspekt književnog dela jeste nešto što treba zanemariti. Tomas Eliot je, međutim, zauzeo stav da isključivo književno vrednovanje dela nije dovoljno i da ga treba razmotriti sa etičkog i teološkog stanovišta tim pre što u epohi u kojoj živimo nema saglasnosti ni oko etičkih, a ni oko teoloških vrednosnih postulata.

Prema Eliotu, veza religije i književnosti je nužna, štaviše religijska stanovišta i merila treba da postanu deo književne kritike (1975: 97). On razlikuje tri tipa religiozne literature već prema načinu na koji se religija integriše u tekst. Prvi tip religiozne književnosti poseduje prevashodno književne kvalitete budući da su pisani „jezikom koji pruža uživanje”¹⁸ (98), pa se u tom smislu i ne razlikuje od istorijske ili naučne literature. Drugi vid religiozne poezije je prema Eliotu, molitvena poezija (devotional poetry) koju inače smatra nižom vrstom poezije budući da predstavlja „produkt posebne religiozne svesti koja može postojati izvan opšteg [religioznog] uverenja koje imaju vodeći pesnici”¹⁹(99). Svest takvih autora shodno tome, funkcioniše u ograničenom obimu. Treću vrstu religiozne književnosti pišu ljudi koji „iskreno žele da promovišu stanovišta religije”²⁰ (Isto), odnosno oni koji na sebe uzimaju ulogu religioznih propagandista. Eliot svoju poddelu potkrepljuje i brojnim primerima predstavnika svakog od ova tri vida inkorporiranja religijskih tema u književnost. Iako ova podela, svakako, ima i svojih ograničenja ona svedoči o pesnikovoj doslednosti u naporima da religioznoj poeziji osigura odgovarajuće mesto u književnosti stoleća koje joj svakako nije bilo naklonjeno.

Očito je da je Eliotov stvaralački put od slobodoumnog moderniste do *poete religiosusa* veoma bio dug i nimalo lak. Tematika religioznog preobražaja koji je podrazumevao pročišćenje i pokajanje za Eliota je postala i životna tema koju je na jedinstven način pretočio u svoje stihove. U jednom od svojih pisama Eliot je inače jednom prilikom izjavio da mu je religija donela nešto mnogo kompleksnije od običnog morala, ne sreću već osećaj nečega što je iznad sreće, nečeg neizrecivo bolnog (Šuhart 1999: 129). Upravo takav utisak ostavljaju stihovi počev od prvih prigodnih pesama u zbirci *Ari-jel* pa do religijske drame koja prikazuje mučeništvo biskupa Tomasa Beketa. Eliotova religijska poezija snagom svog sinkretizma integriše različite religijske aspekte počevši od onih dostupnih svakom verujućem čoveku, pa do onih doktrinarnih koji zahtevaju temeljnu upućenost u fundamentalne principe kako anglikanizma tako i katoličanstva. Nepotrebno je govoriti koliko je snage duhovne i moralne iziskivalo pisanje ovakve poezije ali je Eliot radio uvek prožet mišlju da je takva misija „ono jedino delanje / Što će uroditi plodom u životima drugih” (1998: 167). Ovu duboko humanu i po svojoj suštini najizvorniju hrišćansku misiju Eliot je, smatramo, u potpunosti ispunio.

Literatura

- Činic 2003: D. Chinitz, *T. S. Eliot and the Cultural Divide*, Chicago: University of Chicago Press.
 Dorman 2010: M. Dorman, *Andrewes and the Caroline Divines' Teaching on the Blessed Virgin Mary*, Paper for the Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary. November, 2000.
<http://anglicanhistory.org/essays/dorman3.pdf>, preuzeto 12. 4. 2018.

18 “delightful to read.” (Prevod autora)

19 “...which is the product of a special religious awareness, which may exist without the general awareness which we expect of the major poet.” (Prevod autora)

20 “...sincerely desirous of forwarding the cause of religion.” (Prevod autora)

- Dvivedi 2002: A. N. Dwivedi, *T. S. Eliot, A Critical Study*, New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors.
- Eliot 1962: T. S. Eliot, *The Collected Plays*, London: Faber and Faber.
- Eliot 1975: T. S. Eliot, Religion and Literature in *Selected Prose of T. S. Eliot*, (ed.) Frank Kermode, New York – London: A Harvest Book, Harcourt, Inc. pp. 97-106.
- Eliot 1998: T. S. Eliot, *Pesme*, Beograd: Srpska književna zadruga.
- Etkins 2013: G. D. Atkins, *T. S. Eliot, Lancelot Andrewes and the Word, Intersections of Literature and Christianity*, New York: Palgrave MacMillan.
- Rosej 1999: J. P. Rosaye, Tradition and Meaning: One Interpretation of Renaissance Theology in the Twentieth Century in *Reformation and Renaissance Review*, Maney Publishing, 1999, pp.9-19.
- Sing 2001: N. K. Singh, *T. S. Eliot, A Reconsideration*, New Delhi: A. P. H. Publishing Corporation.
- Smit 1966: C. H. Smith, *T. S. Eliot's Dramatic Theory and Practice from Sweeney Agonistes to the Elder Statesman*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Smit 2017: K. Smidt, *Poetry and Belief in the Work of T. S. Eliot*, London: Routledge.
- Sper 2010: B. Spurr, *Anglo-Catholic in Religion: T.S. Eliot and Christianity*, Cambridge: The Lutterworth Press.
- Šarp 1991: T. Sharpe, *T. S. Eliot, A Literary Life*, New York: Palgrave and Macmillan.
- Vilijamson 1998: G. Williamson, *A Reader's Guide to T. S. Eliot: Poem by Poem Analysis*, Syracuse: Syracuse University Press.

ANGLO-CATHOLICISM AS THE INTEGRAL RELIGION OF THOMAS STEARNS ELIOT

Summary

The survey deals with the religious poetry composed by T. S. Eliot, one of the greatest poets of the modernist epoch. Eliot definitely did not show any such aspiration in his youth but he was definitely exposed to various religious influences starting from Unitarianism, Hinduism, Buddhism and Anglo-Catholicism. His philosophical background turned him towards agnosticism or skepticism as far as the religious issues are concerned and the first poetic achievements displayed his typical modernist doubt in the role of religion in the contemporary world. However, his conversion to Anglo-Catholicism transformed his view both on life and poetic art. That is why the attention is paid first to Eliot's initial religious pieces or so-called Ariel poems and then to his longer poems such as *Ash Wednesday*; fully-religious plays such as *The Rock* and *Murder in the Cathedral* and the essays delineating the role of religious poetry in the contemporary world. Our analysis, being rather brief, could not include some of Eliot's crucial achievements of his religious opus but the ones that we commented upon show his masterly and syncretic treatment of the religious lore belonging to different theological traditions. Special attention is paid to the influence that Lancelot Andrewes, the Anglican bishop and thinker, exerted on T. S. Eliot's poetic thought. Eliot's integral approach to religion, his persistence to abide by the religious rules fructifying into the most impressive body of religious poetry secure him the position that could hardly be surpassed in modern times.

Key words: Protestantism, religion, poetry, modernism, conversion, theology, philosophy, Anglo-Catholicism

Tomislav M. Pavlović

Новица И. ПЕТРОВИЋ¹
 Универзитет у Београду
 Филолошки факултет
 Катедра за англистику

ПРОТЕСТАНТСКИ КОРЕНИ РОКЕНРОЛА

Доминантна карактеристика изворног рокенрола била је дух побуне. Премда се у његовој најранијој фази то сводило на супротстављање ауторитету и укусу генерације родитеља младих припадника рокерске генерације, контракултура шездесетих година упутила је далеко озбиљнији изазов старијој генерацији у виду захтева за новим, праведније уређеним светом. Парадоксално је, међутим, да су се изворни рокенрол и његови музички претходници (блуз и кантри) развијали унутар строго дефинисаних религијских оквира протестантске (прецизније – евангелистичке) културе америчког Југа. Неки од најутицајнијих извођача из домена блуза, кантрија и раног рокенрола често су се супротстављали одбојности коју је њихова вера показивала према сензуалности и секуларизму, али никада се нису истински побунили против доминантне религијске културе, будући да се никада нису одрекли своје вере. Остајали су у оквирима евангелистичких схватања чак и када су страховали да ће унутар тог система бити проклети због својих „грешних” поступака. У овом раду разматраћемо како се тензија између путеног и духовног, природна јужњачком евангелизму прве половине двадесетог века, манифестовала у стваралаштву и животима великана блуза и кантри музике, као и припадника прве генерације рокенрола.

Кључне речи: рокенрол, блуз, кантри, амерички Југ, протестантизам, секуларизам, телесно и духовно

Пишући за часопис *Христос и поп култура (Christ and Pop Culture)*, Ник Рајнерсон (Nick Riperson) износи тврдњу да је панк рок представљао протестантску реформацију рокенрола. Да би оснажио своју тезу, Рајнерсон прави паралелу између Елвисовог преобраћања Америке на рокенрол и Константиновог преобраћања Рима на хришћанство. Временом су се, каже Рајнерсон, и црква и рокенрол организовали и формирали снажан идентитет премда су били препуштени сиромашнима и, генерално узев, неприлагођеним и занемареним слојевима друштва. Но, масовна прихваћеност доносила је са собом и сваковрсна искушења, тако да су повремено идеолошки корени како цркве тако и рокенрола деловали потпуно испражњени од суштине и ритуализовани до бесловесности. Маса се су лако дале задовољити баналностима, како верским тако и музичким, а идеје и мотиви који су били супротни изворном духу оба покрета претворили су се у устаљене вредности. Утолико није сасвим без основа поредити чин Мартина Лутера из 1517. године, када је својих 95 теза уперених против праксе индугенције прикачио на врата цркве у Витембергу, са објављивањем албума Секс пистолса (*The Sex Pistols Never Mind the Bollocks, Here's the Sex Pistols*) и њиховим иконокластичним ставом према етаблираним величинама рокенрола (Rajnerperson 2014).

Идеја да је дух побуне оно што суштински спаја протестантизам и рокенрол присутна је и у једној примерено утемељеној академској студији која се бави

¹ novica.petrovic@gmail.com

протестантским коренима изворног рокенрола. Реч је о раду професора Универзитета Флорида галф коуст (The Florida Gulf Coast University) Клеја Мотлија (Clay Motley) „Пси из пакла, гецовани и хедонисти: евангелистички корени рокенрола (Hell Hounds, Hillbilies, and Hedonists: The Evangelical Roots of Rock n' Roll)” (Motli 2016). Главна теза коју Мотли заступа у овом раду је да је велики део креативности и изражајне снаге популарних музичких жанрова као што су блуз, кантри и рани рокенрол проистекао из тензије која је прожимала став према појмовима светог и световног у оквиру евангелистичког протестантизма, најутицајнијег верског покрета на Југу САД (Motli 2016: 1).

Када је реч о потенцијалу рокенрола за бунт, треба имати на уму да се бунтовна динамика рокенрола често сводила на супротстављање ауторитету и укусу старије, родитељске генерације. У свом радикалнијем виду, који је дошао до изражаја шездесетих година двадесетог века, та је побуна била усмерена ка стварању једног новог, праведнијег света, али и ка измењеној перцепцији стварности (Motli 2016: 1). Знамо како се то завршило.

Једна од најефектнијих дефиниција иконокластичних тенденција рокенрола потекла је од Френка Запе (Frank Zappa), који је у једном интервјуу 1974. године изјавио да „електрична гитара може бити најбогохулнија справа на овом свету” (Motli 2016: 1). И премда рокенрол може бити изразито богохулан, или у најмању руку антагонистички настројен према устаљеном поретку, за изворну генерацију америчких рокера и њихових непосредних претходника карактеристично је да, иако су се бунили против много чега – схватања о раду, друштвеним класама, стилу или међурасним односима – никада нису доводили у питање ауторитет Бога. Музичари о којима ће бити речи у овом раду јесу каткад поступали на начин који је био у супротности са њиховим религијским уверењима, али никада се до краја нису супротстављали доминантној верској култури, будући да се никада нису одрекли своје вере. Они су задржавали своја верска уверења чак и када су били у страху да ће у оквиру таквог система вере бити кажњени за поступке које је њихова религија сматрала „грешним” (Motli 2016: 1).

Тензија између „телесног” и „духовног”, природена евангелистичком протестантизму раног двадесетог века на америчком Југу, била је важан креативни покретач у блуз и кантри музици, а њен утицај још увек је јасно видљив код стваралаца прве генерације америчких рокера као што су Елвис Пресли (Elvis Presley), Џони Кеш (Johnny Cash) и Џери Ли Луис (Jerry Lee Lewis). Међутим, ове тензије углавном је нестало после силаска са сцене прве генерације рокера, будући да је рокенрол постао најпре национално добро, а затим светски прихваћен жанр популарне музике, а временом се све више претварао у робу којом је било веома уносно трговати и све се више удаљавао од својих јужњачких корена (Motli 2016: 2).

Седамдесетих година, ниҳилистички настројени Секс пистолси су на своје синглу „Боже спаси краљицу (God Save the Queen)” реторички режали „Када нема будућности / Како може бити греха? (When there's no future / How can there be sin?)”, јер они су са појмом греха практично раскрстили. Но, култура која је створила рокенрол, чиме је утрла пут и Секс пистолсима, између осталих, итекало је озбиљно схватала грех (Motli 2016: 2).

О томе речито сведочи одлука рокера прве генерације Ричарда Пенимана (Richard Penniman), познатијег као Литл Ричард (Little Richard), који се прославио широм света хитовима као што су „Tutti Frutti” или „Good Golly, Miss Molly”, и који је на врхунцу славе одлучио да напусти каријеру рок звезде и постане

– свештеник. Октобра 1957. Ричард је био на турнеји по Аустралији у друштву колега рокера Џина Винсента (Gene Vincent) и Едија Кокрена (Eddie Cochran). Током лета авионом од Мелбурна до Сиднеја, кроз прозор авиона угледао је ужарене авионске моторе и, како је објаснио, имао је утисак да анђели придржавају авион да се не би срушио. Током концерта у Сиднеју, Ричард је угледао ватрену лопту на небу и тај приказ га је веома потресао. Он је у томе видео знак од Бога да се окане извођења „световне” музике и свога раскалашног животног стила, те да се посвети свештеничком позиву. Вративши се у САД десет дана раније него што је било планирано, Ричард је касније сазнао да се авион којим је првобитно требало да се врати срушио у Пацифички океан, што је само додатно учврстило његову намеру да следи Божју вољу. Иначе, испоставило се да је ватрена лопта на небу коју је угледао током концерта у Аустралији заправо потицала од лансирања првог вештачког сателита у историји, Спутњика 1. Када се 1962. дао убедити да се врати рокенролу, никада више није досегао врхунац каријере из педесетих година, иако је остао активан готово до данашњег дана (Anon. [4]). Толико о знацима од Бога.

Да бисмо адекватно сагледали место и улогу протестантизма у култури америчког Југа и раном рокенролу, ваља се макар укратко осврнути на његове главне карактеристике. Историчар Дејвид Бебингтон (David Bebbington) тврди да су главне одлике евангелизма наглашавање Библије као врховног ауторитета, спасилачка моћ Исуса, неопходност некаквог преобраћајућег искуства ради „спасења”, те подстицање нехришћана да прихвате Христа као свога спаситеља (Motli 2016: 2). Евангелистичко инсистирање на спасењу проистиче из средишњег веровања евангелиста у грешну природу људи и нашег палог света. Услед овог наглашавања изворног греха, постоји веома оштра линија разграничења између световног и светог, будући да „пали” свет није онај који је Бог првобитно створио, тако да „световно” често бива синоним за „грешно”. Може се, генерално узев, рећи да је овај вид евангелистичког протестантизма доминантан у овом делу САД од раног деветнаестог века практично све до наших дана (Motli 2016: 2–3).

Премда су институционални расизам и сегрегација раздвајали белце и црнце на Југу САД, а нарочито када се радило о њиховом упражњавању вере, црни и бели Јужњаци из редова радничке класе делили су многа верска схватања. Јасно видљиви афрички корени афроамеричке варијанте хришћанства у САД почели су да се губе када су припадници прве и друге генерације ослобођених Афроамериканаца показали решеност да раскрсте са моделима понашања који су карактерисали њихову робовску прошлост (Motli 2016: 3).

Једна од заједничких одлика верских схватања јужњачких евангелиста огледала се у њиховом ставу према „световном”: цркви није било стало да афирмише овоземаљски живот као такав, јер према њеном схватању њиме доминира само слабост телесног, односно, путеног. Људски живот своди се само на кратак боравак у долини суза испуњен сваковрсним искушењима и мукама, које ваља истрпети јер је воља Створитељева недокучива. Отуда су „световне” преокупације само привременог карактера и без праве вредности током дугог пута кроз овоземаљски живот ка Рају, а у најгорем случају, то су грешне замке палог света које треба избегавати (Motli 2016: 3).

Но, упркос снажном неповерењу које је јужњачки протестантизам гајио према „световној” сензуалности – а можда управо због тога – животно стил овог региона карактерисао је јединствени, веома наглашени вид хедонизма који би се

са правом могао назвати „јужњачким”. У својем капиталном делу *Менџалииџетџи Јуџа* (*The Mind of the South*, 1941), Вилбур Џозеф Кеш (Wilbur Joseph Cash) овако је у сажетој форми описао типичног јужњачког хедонисту: „врашки момак (a hell of a fellow)” који „дуби на глави у бару, сручи у грло пајнт вискија одједном, свира и ђуска целе ноћи... бије се и воли жешће него други” (Motley 2016: 4). Није се, стога, чудити што историчар Пол Харви (Paul Harvey) разложно упозорава да јужњачке државе које чине такозвани евангелистички „библијски појас (the Bible Belt)” имају највишу стопу насиља, затворских казни, развода, алкохолизма, гојазности и смртности одојчади у САД. Све то произлази из логике да, ако једно пиво доноси души конзумента исто толико проклетства као и дванаест, зашто онда себи ограничавати забрањена задовољства (Motli 2016: 4)?

Што је важније од свега, овај „грешни” јужњачки хедонизам не функционише као побуна против цркве, не нуди скуп моралних вредности којима би се упутио изазов врховном ауторитету Бога. Напротив, „грешник” је у пуној мери свестан „грешности” свога понашања. Један од најистакнутијих припадника пионирске генерације рокера, Џери Ли Луис, чак се експлицитно позивао на Јеванђеље по Луки (Лука 16, 3) када је устврдио: „Ја публику вучем са собом у пакао. Како, бре, да стигнем у рај [изводећи] “Whole Lotta Shakin’ Goin’ On”? Не можеш бити слуга два господара. Једног ћеш мрзети а другог волети”. Његов исказ представља потврду вере у религијски систем евангелистичког протестантизма који дели људе на „спасене” и „проклете”. Он задржава веру у тај верски систем иако мисли да ће се на крају наћи са његове погрешне стране (Motli 2016: 4).

Бунтовни дух рокенрола у доброј мери наслеђен је од његовог најважнијег музичког претходника – блуза. У друштву које је дефинисало „световна” задовољства тела као грешна, блуз и његови извођачи често су били до гуше урођени у задовољства овог света, што је исказивано текстовима њихових песама, животним стилем који су упражњавали и сензуалном атмосфером кафана у којима се блуз музика изводила и слушала.

Иронично је, примећује Мотли, што су те кафанчине (juke joints) функционисале слично црквама, у смислу да су биле међу малобројним аутономним друштвеним просторима доступним Афроамериканцима на расистичком Југу, с тим што је готово свака активност карактеристична за та места окупљања црнаца – пијанчење, коцкање, разуздано плесање, секс и насиље, а све то уз музичку пратњу блуза – била забрањена правилима евангелистичке протестантске културе (Motli 2016: 4–6). Пошто се блуз опирао захтевима цркве за одрицањем од грешних „световних” задовољстава, стекао је епитет „ђавоље музике (Devil’s music)” (Motli 2016: 6).

Премда су извођачи блуз музике можда деловали као да су слободни да живе свој живот по својој вољи, будући да су такав „дрчни (brash)” имиџ својим песамама пројектовали заједници, већина блуз музичара који су задржали своју протестантску веру вероватно не би себе описали као „слободне”, друштвено независне људе (Motli 2016: 6–7). Разлог томе био је што су морали да помире оно што се није могло помирити: стварање и извођење музике коју воле са веровањем да је та музика и њене пратеће активности грешна и да доноси проклетство. Пошто је Библија била једино штиво за њега а црква једини извор вредности, блуз музичар из делте Мисисипија није био у стању да се интелектуално одупре сопственом проклетству (Motli 2016: 7). Упркос миту о томе како је легенда блуза Роберт Џонсон (Robert Johnson) продао душу ђаволу, мало је примера, ако их уопште има, блуз музичара који су недвосмислено раскрстили са својим верским

убеђењима. Рани блузери који су делили религијска схватања своје заједнице живели су под великом тензијом, јер нити су били у стању да се одрекну вере своје младости и заједнице, нити да потисну порив да свирају блуз у уживају у благодетима „ђавоље музике” (Motli 2016: 7). Примера ради, велики пионир „Делта блуза (Delta blues)” Сан Хаус (Son House), као што говоре његове песме, сматрао је блуз грешним, а свој музички таленат суровим усудом, и оно што његовој музици даје готово неподношљиви интензитет је спознаја да је блуз његов једини начин изражавања, а истовремено је један вид богохуљења (Motli 2016: 7). Његов музички сабрат Чарли Патон (Charley Patton) васпитан је у сличном духу, и добио је драматичну лекцију о оштрој подељености између „световног” и „светог” када га је његов отац, свештеник као и отац Сан Хауса, ухватио како свира гитару (тада му је било четрнаест година) и својски га због тога излемао (Motli 2016: 7).

Упркос чињеници да су се истрајно држали својих религијских уверења и породично били усмерени ка религијској вокацији, и Сан Хаус и Чарли Патон на крају су се без остатка предали блузу. У складу са јужњачком традицијом „врашког момка” и „јужњачке опседнутости Христом (Christ-haunted South)”, нису се одрекли вере ни када је постало одвећ јасно да су се душом одали блузу, већ су живели са тим парадоксом (Motli 2016:7). Тако је Хаус неколико година свирао блуз ноћу, а дању је био свештеник, али због свирања блуза, пијанчења и жен-скарења, његова паства га се на крају одрекла. Готово четири деценије пошто је одржао своју последњу званичну проповед, Хаус је током живих наступа често ламентирао због грешности музике коју је изводио и због тога што је блуз, а не свештенички позив, постао његова вокација. Како изгледа, Хаус никада у себи није разрешио тензију између своје „свете” и „световне” вокације, али је барем користио музику да би дао одушка својим жељама – како за овоземаљским тако и за оноземаљским. Слично њему, и Чарли Патон би се током своје успешне каријере блуз музичара повремено покајао, одрицао алкохола и блудних жена и предавао изучавању Библије припремајући се да постане свештеник, али то га никада није дуго држало (Motli 2016: 7–8).

Њихов легендарни сабрат Роберт Џонсон је на самрти наводно рекао: „Ису-се од Назарета, краљу јерусалимски, знам да мој Спаситељ живи и да ће ме призвати из гроба” (Motli 2016: 8). Премда несрећна легенда о његовом уговору са Ђаволом истрајно замагљује Џонсонов лик и дело, чему је вероватно највише допринео Грејл Маркус (Grail Marcus) својом веома утицајном збирком есеја *Тајанствени воз – Слике Америке у рокенрол музици (Mystery Train – Images of America in Rock 'n' Roll Music, 1975)*, не треба губити из вида да се веома мало поуздано зна о његовом животу и верским схватањима, а да у само две од укупно двадесет и девет песама које је за живота снимиио конкретни помиње Ђавола – „Пас из пакла ми је на трагу (Hellhound on My Trail)” и „Блуз о мени и Ђаволу (Me and the Devil Blues)” (Motli 2016: 8). Премда стоји да не треба романтизовати Џонсонова унутарња религијска превирања, те две песме несумњиво сведоче о њиховом постојању и великом интензитету. Истина је да су и други блуз музичари Џонсонове ере певали о Ђаволу, често хвалисавим тоном описујући своје надгорњавање са Нечастивим, али нико од њих није снимиио ништа тако сабласно језиво и самртно озбиљно. Када у првопоменутој песми каже да „Морам ићи даље... Пас из пакла ми је на трагу (I've got to keep movin'... There's a Hellhound on my trail)”, слушалац има утисак да наратор бежи од суда Господњег (Motli 2016: 8). У другој песми, пак, уместо страха од Божјег суда, Џонсон пева о томе како

прихвата своју судбину и хода „напоредо (side-by-side) са Ђаволом”, да би на крају изјавио како га није брига где ће сахранити његово тело, јер је, дало би се закључити, изгубио право на сахрану по хришћанском обреду, тако да могу лепо да га сахране крај пута, па онда његов „зли дух може да се одвезе одатле аутобусом марке грејхаунд (evil spirit can get a Greyhound bus and ride)” (Motli 2016: 8).

Отприлике у исто време када се блуз рађао из афроамеричке народне културе, формирао се и жанр „кантри” музике као комерцијални израз белачке културе радничке класе. Премда је у јужњачким црквама расна сегрегација била на снази, оне су имале заједнички културни референтни оквир, који је нарочито изражаван посредством музике. Визије Исуса међу радницима и руралним Лужњацима постојале су напоредо у расно подељеним верским институцијама. Отуда и у сржи кантри музике постоји „Христом опседнута” тензија, премда је она изражавана на битно другачији начин у односу на блуз. Један од најистакнутијих хроничара кантри музике, Бил Малоун (Bill C. Malone), истиче да је верски живот Југа пресудно утицао на карактер кантри песама и на манир њиховог извођења. Гледано из религијске перспективе, главна разлика између блуза и кантрија лежи у томе што је блуз превасходно деловао у супротности са доминантном религијском културом, док је кантри музика славила хришћанску побожност и подржавала религијске вредности своје публике, било експлицитно или имплицитно (Motli 2016: 9). Тако су се и кантри песме са световном тематиком лако уклапале у шири религијско-морални оквир евангелистичког протестантизма. Чак и када говоре о пијанчењу и насиљу, оне то чине у контексту који практично увек држи страну црквеном моралу (Motli 2016: 9). Речит пример овога је песма кантри легенде Хенка Вилијемса (Hank Williams) „Хонки тонк блуз (Honky Tonk Blues)”, чији се протагониста после банчења по кафанама сумњиве репутације из наслова песме враћа фарми својих родитеља и њиховом моралном поретку (Motley 2016: 9).

Излишно је, наравно, напомињати да сам Вилијемс није следио сопствени наук из поменутог песме и да је скончао „што од пића, што од дроге љуте”, да парафразирамо у малчице шаљивом тону један стих из песме групе Булдожер „Смрт Морисона Џима”²

Вероватно нема бољег примера за ову неразрешиву тензију од истрајне привржености „ђаволој музици” Џерија Ли Луиса, за кога се с правом може рећи да је најдуговечнији припадник прве, изворне генерације рокенрола. У прилог овој тврдњи, довољно је рећи да је Луис најпродаванији албум своје дуге каријере – *Последњи човек који је остао на ногама (Last Man Standing)* – објавио 2006. у седамдесет и првој години живота (!). У оквиру тог албума му, певајући са њим у дуету или свирајући са њим, подршку пружају такве величине рокенрола као што су његов генерацијски исписник Литл Ричард, Мик Џегер (Mick Jagger), Џими Пејџ (Jimmy Page), Кит Ричардс (Keith Richards) и Род Стјуарт (Rod Stewart), између осталих (Anon. [2]).

Џеријева непоколебљива приврженост „ђаволој музици” најречитије је представљена у уводној и завршној секвенци биографског филма о њему насловљеног *Great Balls of Fire* (Мекбрајд 1989), по једном од његових највећих хитова. На почетку филма, Џери као дечак, у друштву свога рођака Џимија Свагарта

2 Песма се налази на албуму групе „Булдожер” *Невино срце*, објављеном 1983. године. Парафразирани стих садржан је у другој строфи песме, која изворно гласи: „Пита мајка Морисона Џима: / ‘А мој сине, од гуштера краљу, / јеси ли се икад препануо, / јал од вина, јал од дроге љуте?’” (Anon [1]).

(Jimmy Swaggart), који ће касније постати познати евангелистички проповедник, прелази железничку пругу и одлази на супротну, „погрешну” страну града, где живе црнци. Док кришом кроз прозор посматра разуздану забаву локалних црнаца праћену блузом као музичком подлогом, млађани Џери Ли не хаје за упозорење свога рођака да се окане „ђавоље музике”. Пошто је, нешто више од деценије касније, направио каријеру свирајући управо такву музику и препуштајући се животном стилу који га је фасцинирао још од малих ногу, Џери Ли има прилику да, на инсистирање своје треће жене Мајре (Муга), која је имала 13 година када се удала за њега (!), под окриљем Џимија Свагарта „пригрли Христа” и спасе се проклетства. Он то категорички одбија речима: „Ако већ идем у пакао, одоје ја тамо свирајући клавир” (Мекбрајд 1989). Иронијом судбине, и Луисов рођак Свагарт, како се испоставило, није одолео чарима путених задовољстава, и то, што би се рекло – у поврату. Пошто је 1988. са сузама у очима признао пред својом бројном паством да је „згрешио (I have sinned)”, Свагарт је суспендован, а потом и рашчињен. Постао је независни лаички пентекостални проповедник, а када је три године касније поново затечен са проститутком, згранутој пастви обратио се у маниру свог заблуделог рођака Џери Лија: „Господ ми је рекао да се ово вас уопште не тиче” (Анон. [3]).

Истини за вољу, чини се да је под старе дане Џери Ли донекле променио причу. У интервјуу који је дао за лист *Гардијан* (*The Guardian*) лета 2015. године, припремајући се за своју, тада барем – „последњу” турнеју, присећао се како је једном приликом питао Елвиса Преслија где ће отићи после смрти – у рај или пакао? Елвис му је наводно одговорио: „Џери Ли, да ми ниси то *никада* више рекао!” Потом је признао да и сам данас брине на коју ће страну после смрти: „Бринем о томе пре него што одем на спавање; то је озбиљна ствар” (Hattenston 2015). Можда у позном животном добу и он осећа да му је на трагу она ала из пакла о којој тако упечатљиво говори песма Роберта Џонсона.

Литература

- Анон. [1]: „Buldožer – Nevino srce”, <http://slovoposlovo.blogspot.com/1983/11/buldozer-nevino-srce.html>, приступано 21. 8. 2018.
- Анон. [2]: „Jerry Lee Lewis”, https://en.wikipedia.org/wiki/Jerry_Lee_Lewis, приступано 21. 8. 2018.
- Анон. [3]: „Jimmy Swaggart”, https://en.wikipedia.org/wiki/Jimmy_Swaggart#1991_scandal, приступано 21. 8. 2018.
- Анон. [4]: „Little Richard”, https://en.wikipedia.org/wiki/Little_Richard, приступано 21. 8. 2018.
- Hattenston 2015: S. Hattenstone, „Jerry Lee Lewis: ‘I worry about whether I’m going to heaven or hell’”, *The Guardian*, 8. август 2015., <https://www.theguardian.com/music/2015/aug/08/jerry-lee-lewis-interview-heaven-hell>, приступано 21. 8. 2018.
- Мекбрајд 1989: J. McBride, *Great Balls of Fire*, Orion Pictures, 108 минута.
- Motli 2016: C. Motley, „Hell Hounds, Hillbilies, and Hedonists: The Evangelical Roots of Rock n’ Roll”, *Religions* 7, 24, 7. март 2016., 1-16, доступно на <https://doi.org/10.3390/rel7030024>, приступано 21. 8. 2016.
- Rajnerson 2014: N. Rynerson, „Punk Rock and the Protestant Reformation”, *Christ and Pop Culture*, 26. август 2014., доступно на <https://christandpopculture.com/punk-rock-protestant-reformation/>, приступано 21. 8. 2018.

THE PROTESTANT ROOTS OF ROCK 'N' ROLL

Summary

The dominant characteristic of the original brand of rock 'n' roll was the spirit of rebellion. Even though in its earliest phase it boiled down to opposing the authority and tastes of the generation of the parents of young rock fans, the 1960s counterculture issued a far more serious challenge to the older generation by demanding a more just new world. It is paradoxical, however, that the original rock 'n' roll and its musical predecessors (the blues and country) developed within a strictly defined religious framework of the Protestant (or to put it more precisely – Evangelist) culture of the American South. Some of the most influential performers from the domain of the blues, country and early rock 'n' roll often opposed their religion's rejection of sensuality and secularism, but they never truly rebelled against the dominant religious culture, due to the fact that they never renounced their faith. They remained within the framework of Evangelist beliefs even when they feared that within that system they would be damned because of their "sinful" acts. This paper will analyse how the tension between the carnal and the spiritual, inherent to the Southern Evangelism of the first half of the 20th century, manifested itself in the creations and lives of blues and country greats, as well as members of the first generation of rockers.

Keywords: rock 'n' roll, the blues, country, American South, Protestantism, secularism, the carnal and the spiritual

Novica I. Petrović

Никола М. ПОПОВИЋ¹
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет

МУЗИКА КАО ИЗРАЗ ПОБУНЕ У КЊИЗИ *TEFTERI* ВИНИЧА КАПОСЕЛЕ

Виничо Капосела (1965) припада новој генерацији италијанских кантаутора. Његова музика, израсла на тоновима Медитерана, користи цез као везивно ткиво музичког израза док у тексту песме доминирају мотиви мора, пловидбе и побуне. Теме путовања и лутања у основи су Капоселине поетике као кантаутора и аутора неколико књига. Лирски путопис *Tefteri* (2015) кореспондира са албумом *Rebetiko Gymnastas* (2012), у које је Капосела преточио надахнуће грчком ребетико музиком. У раду се анализирају мотиви личне и колективне побуне у путопису *Tefteri* и албуму *Rebetiko Gymnastas*. Осећање слободе исказано је побуном у времену кризе и миграција и прожето носталгијом у трагању за коренима. *Tefteri* као хибридна форма приповедања обједињује документаризам новинарског стила, лиризам медитеранског пера и ангажман модерног човека.

Кључне речи: путопис, побуна, ребетико музика, цез

1. Кантаутори-писци

Аутобиографски кључ приповедања, дневнички записи у којима се елементи лирског дневника сједињују са документаристичким детаљима из италијанске данашњице, те изразит социјални ангажман, постали су заштитни знак прозе написане од стране италијанских кантаутора. Кантаурска музика у Италији се од шездесетих година до данас профилисала као јединствен музичко-текстуални израз², и трагом те везе писци-кантаутори нису ретка појава на италијанској уметничкој сцени. Франческо Гучини (1940), бард кантаурске музике, објављује након вишедеценијске музичке каријере свој први роман *Cròniche erafàniche* (1989), а потом *Vacca d'un cane* (2002) и *Cittanuova blues* (2004), писане у исповедном тону. С друге стране, елементи путописне прозе и новинарске репортаже присутни су у књигама *Cherubini* (1995) и *Il grande boh!* (1998) које је објавио кантаур Лоренцо Керубини, инспирисан путовањима диљем света. Писање кантаурâ измиче класичној жанровској категоризацији, што се подударило са самом музичком отвореношћу италијанске кантаурске музике ка различитим жанровима, попут цеза, традиционалне наполитанске музике и *world music* (в. Фабри 2016, Чемберс 1982; Пластино 2007). На литерарном плану следи тенденције савремене италијанске прозе коју такође обележава преплитање жанрова и усмереност на фрагмент као исечак из живота, оживљен филмичним дијалогом и живописном карактеризацијом ликова.

1 nikparma@yahoo.it

2 Музиколошка и филолошка истраживања кантаурске музике у Италији везују њен настанак за из средину двадесетог века и утицаје француске шансоне Жоржа Брасанса и Жака Брела (Санторо 2000; Санторо, Солароли 2007; Чабатони 2016), док током седамдесетих година преовладава утицај северноамеричких кантаутора, међу којима се издвајају Боб Дилан и Леонард Коен (в. Дивиција 2012, Хаворт 2015, 2016); о социополитичком дискурсу кантаурске музике од шездесетих година до данас погледати у: Анселми 2002, Коколуто 2012, Гусо 2008).

У таквом контексту књиге кантаутора постају лектира паралелна музичким садржајима, тим пре што су неретко књижевна дела идејно и временски пратила албуме. У погледу жанра, књижевна дела настала из пера кантаутора могу се посматрати као литерарна форма која чува особености кантауторских песама, пре свега индивидуални доживљај амбијента (традиционално италијанског – медитеранског, и другог) који постаје метафоричка подлога за пројекцију осећања и скуп културолошких референци (в. Поповић 2016). На трагу кантауторске музичке и књижевне традиције пише и Виничо Капосела (1965), један од најзначајнијих кантаутора италијанске музичке сцене, свестрани уметник и вишестран дух.

Осим музичке каријере, Капосела се окушао као глумац, махом у музичким минијатурама у неколико италијанских филмова, а надасве као аутор неколико књига. Међу њима је *Земља кополонеа* (*Il paese dei coppoloni*) (в. Капосела 2015), која се наша у ужем избору за престижну награду *Сиреџа*. Пореклом са италијанског југа, Капосела бира реч регионалног карактера: кополоне (италијански: *coppolone*), капа коју у наpolitанској костимираној комедији носи Пулчинела. Она је традиционално „глас народа” и симболише духовитост и животну умешност Наполитанаца. У свом путописном роману о „земљи Пулчинеле”, Напуљу и регији Кампанији, Капосела трага за властитим коренима. Капоселине књиге су израз личног доживљаја света: *Не умире се сваког јутра* (*Non si muore tutte le mattine*), *Скривени* (*In clandestinità*) и *Лице земље* (*La faccia della terra*). Изузетан лични печат има путопис *Тештер* (*Tefteri*), који је објавила издавачка кућа Сађаторе (в. Капосела 2013). У овој књизи Капосела је описао своје надахнуће грчком традиционалном музиком, коју је чуо у Атини, Солуну и на Криту.

У стилском погледу, Капоселин литерарни израз је својеврсни спој различитих жанрова – од путописа, преко фабуларног тока приче, до поезије. Кључни, међутим, као у веристичким приповеткама и филмовима неореализма, остају амбијент и људи. Капоселин наратив обилује асоцијацијама из медитеранског света које су препознатљиве публици у европским земљама, посебно оним које са Италијом повезује море о којем Капосела пева и пише, а свакако и нама који нисмо далеко од те традиције. И као што у свом документарном филму *Чија је ово песма?* Адела Пеева трага за различитим варијантама исте мелодије, тако и Капоселино писање о грчкој музици постаје истраживање различитих облика музичког и политичког идентитета. Капосела плови од луке до луке, усваја и присваја музичко наслеђе (током боравка у Грчкој научио је да свира буюки, багламу и друге традиционалне инструменте) и уткива га и у своју прозу. Књижевна критика издваја као основу његове поетике море и симболику пејзажа, „луталачко шетање” које је одраз нестабилности наше литерарни и музички космополитизам епохе (в. Пиро 2010). Како сматра Ђ. Привитера, „Капосела се не везује ни за један посебан град, тему, нити музички жанр, већ пре за мноштво градова, прегршт тема и безброј музичких жанрова” (Привитера 2014: 487). Окосница Капоселиног музичког еклектицизма је цез који постаје везивно ткиво различитих музичких традиција, што није новина у италијанској музици (в. Пластино 2007), али специфична носталија југа и простора Медитерана су доминантна тема Капоселиних кантауторских песама, и његов животни и књижевни кредо.

Теме путовања и пловидбе су кључни део Капоселине музичко-књижевне поетике (Привитера 2014, уп. Поповић 2016, Марк 2015). Песме су наслоњене увек на литерарне садржаје, окупљене око мотива мора, пре свега оног

медитеранског и Одисејевог, и око путовања које је спознаја нових географских и људских граница (в. Капосела 1998, 2011, 2012). Сирене и Плејаде, чаробница Кирка, реминисценције из дела Конрада, Мелвила и Колриџа део су Капоселиног света: Сирене / ти причају о теби / о оном што си био [...], / немају ни реп ни перје, певају само о теби / о човеку јучерашњем / о човеку пређашњем, на два корака од неба (в. Капосела 2011).³

Уметнички и животни пут Винича Капоселе имају исто извориште. Искуство срастања са новом средином (Капосела је рођен у ХанOVERу 1967. године као дете емиграната из околине Напуља) и путовање као стална потрага за новим у себи и ван себе, одредиле су Капоселин уметнички пут као музичара отвореног за подстицаје нове средине а уједно везаног за матерњи, италијански језик, и традицију, трубадуурског „певања у ходу”.

2. Социологија музике

У путопису *Tefteri* Капосела прича о музици, наиме о грчкој *ребетико* музици, са изузетним жаром, али и са великим познавања развоја овог музичког жанра. Његов дневник-есеј о музици припада историји уметности, оној која медиј налази у ритму, инструментима и плесу. Упоредо, Капосела исписује друштвену историју – социологију музике и друштвених класа, описује раслојавање друштва и економску кризу у Грчкој:

„Крива, реч која води порекло од грчког *krino*: одвојити, разлучити, поделити. Криза: појам својствен ребетику, музици насталој из поделе, као и самој Грчкој, од које се Европа раздваја, уз презир који је у основи сваког одбијања.

О Грчкој се често говори на начин који подсећа на трагедију, која је управо овде измишљена. Од трагедије потиче реч *tragudi*, песма, а у њеном је корену реч *tragos*, јарац. *Tragodia*, јарчева песма. Сада је жртвени јарац свих грехова Европе земља која је у културолошком смислу њена мати. Европа, кћи критског краља, коју је заузео Зевс. Европа, ’велике очи’, земља Истока, окренута Западу” (Капосела 2017: 52).

Песме ребетико музике поникле из нижих друштвених слојева носе неконвенционалност људи који су живели ван друштвеног поретка, појављују се први пут после грчког рата за независност. Касније, у појединим тренуцима грчке историје, ребетико је добијао различита значења, посебно у грчком грађанском рату (1946–1949); Капосела пише о сећањима људи који рат непосредно памте, помињући музику као медиј помирења међу зарађеним странама, а нарочито у поводу фудбалских утакмица:

„Прича се, да су у време ужасног грађанског рата, зарађене стране знале прекинути сукобе и углас певати *Ximeroni ke vradiazi*, пошто би неко запевао ту чувену мелодију Јаниса Папајоануа која је постигла велики рекорд – продато је више плоча него што је у земљи било грамофона. Неки људи су је купили и чували као слику, међу фотографијама најдражих” (Капосела 2017: 53).

„У баровима и састајалиштима грчке заједнице, од Европе до Аустралије, играло се уз ребетико када се 2004. прослављала победа на европском првенству у фудбалу. Хиљаде папирних ролни летело је у ваздух: обичај који је пре неколико година заменио бацање и разбијање тањира” (Капосела 2017: 53).

3 Цитате Капоселине поезије и књиге *Tefteri* превео Н. Поповић.

Ребетико музику Капосела назива „звучном подлогом једне нације” (Капосела 2017: 53), која је уједно израз и колективне свести и индивидуалне тежње за слободом медитеранског човека, те катарзичног ослобађања:

„Ребетико је ламент хора, али се уз њега плеше сам. Припада свима, али говори сваком понаособ. Музички потиче са Оријента, из кафана и византијског појања; супротно од римске цркве и њеног вишегласја, хармонске сложености, ребетико музика усавршила је једногласје, достижући величанствене домете у ритмичким варијацијама и јачини израза. Многи друштвени елементи нашли су овде место, правећи етничку мешавину убедљивију од националног чистунства које је заговарала владајућа класа” (Капосела 2017: 53).

Носталгичност Медитерана и загладаност у прошла времена (в. Пластино 2007, Јанкелевич 1992), у Капоселином писању, из перспективе техницизираног света који захвата и Грчку као колевку европске цивилизације, описани су као сетна загладаност у недостатак оног што Капосела назива „источњачком компонентом” (Капосела 2013: 58), односно оријенталном страном грчког бића. По Капосели, у земљи на међи Истока и Запада музика постаје лепота двојства:

„Бузуки. Прави бузуки има три жице а не четири, и распоређене су симетрично. Ре-ла-ре. Тако да се на исти начин могу свирати и одозго и одоздо. Сматра се западним инструментом пошто има прагове. Међутим, не може се свирати на тај начин. Настао је на раскрсници Оријента и Запада, као и Грчка сама. У том двојству је и лепота” (Капосела 2013: 111).

„А онда, 1949. године, кад је бузуки постао популаран у тавернама, почео је рат између клавира и бузукија. Био је то рат између удружења грчких класичних музичара који су остали без посла, против бузукија и песама о хашишу” (Капосела 2013: 111).

„Покушавало се укинути оријентална страна. Класицизам је пригрлио аполонијски принцип, па се изгубио дионизијски. Дионис је прогнан у таверне где се затворио и узео у руку бузуки” (Капосела 2013: 114).

„Занимљиво је да је земља која је измислила демократију једна од ретких која је ставила ван закона свој популарни језик, димотики музику. И да је прогласила незаконитим не само облике популарне музике, инструменте, па чак и саме скале и начин њиховог свирања. Све што би могло подсећати на турско доба, које иако је трајало четири стотине година стављено је ван закона. У име класицистичког национализма, покушавала се убити источњачка компонента” (Капосела 2013: 58).

Уз искуство инструменталисте отвореног за различите музичке утицаје, Капосела-писац ослушкује звук новог времена. Налази спојнице, додирне тачке друштвеног миљеа, менталитета и музике. Кроз овакво поимање писања о музици и музике саме, ангажман је веза између личне побуне и колективног духа, а ребетико музички ангажман пар екселанс.

У Капоселином писању таверна постаје микрокосмос који плови својим таласима, има своју атмосферу и страст:

„Музика је нешто чиме се заједнички храни. [...] Таверна је богата трпеза света. [...] Ако је лука улаз за град, кафана је улаз у душу и овде, у кафани Дипорто, имају двоја врата, једна за улаз, друга за излаз” (Капосела 2013: 115, 117).

Капосела воли бритку слику, снажну, темпераментну музику са границе живота и смрти. Настанак и развој ребетико музике везани су и за друге жанрове, и мада је ова музика настала пре свега као побуна на друштвене поделе, она,

према Капоселином мишљењу, повезује људе и израз је националног бића и темперамента грчког човека – овенчаног ореолом божанске и славне прошлости, митологијом која је уплетена у живот као судбина коју човек несвесно носи на плећима свакодневнице. Зато је ребетико ипак музика заједнице, помирује разлике и поделе са индивидуалним и особеним што се утапа у игру, ритам и плес. Појединац налази себе у музици, трагично осећање живота катарзично се ослобађа у слободном простору на заједничкој музичкој сцени:

„Сматра се непристојним прекинути плес [мангаса]. То је улазак у његов простор, тамо где ослобађа своју душу. У неком другом времену, за тако нешто могла се изгубити глава. Мангас поштује друге и тражи поштовање од других. Носи сако навучен на само једно раме, да би се разликовао од осталих, али и да би му једна рука била слободна, да може, ако затреба, брзо потегнути нож” (Капосела 2017: 56).

„Ребетико има набој какав има панк, али не мора да опонаша Секс Пистолсе. Има снагу коју ретко која популарна музика има, а то је да поседује анархизам, разарање које се изнова обнавља. И тако, затичем те кафанске панкере који са убеђењем спајају бес са сопственим културним коренима” (в. Капосела 2013: 95).

Плес мангаса који описује Капосела постаје сцена са позадином дубоких подела у друштву, али и дубоких резова у души човека који живи и осећа живот пуним бићем. Такав самогњак у гомили плеше своју игру попут Аске у Андрићевој причи.

3. Повезаност медитеранског света

Идеја о повезаности медитеранског света присутна је у италијанској култури. Довољно је сетити се Салваторесовог филма *Медитеран* (в. Салваторес 1991) и сцене у којој грчки свештеник и италијански војник говоре на италијанском језику, или друге, у којој италијански војници играју сиртаки на острву које је у вихору Другог светског рата остало заборављено од свих, изван историје. Плес симболично постаје језик медитеранског човека, са начелом слободе и самосвојности мангаса, који игра сам као Грк Зорба:

„Ребет је свирач који не воли да се меша с другима, нити да буде ичији портпарол. Ребетико је ламент хора, али се уз њега плеше сам. Припада свима, али говори сваком понаособ” (Капосела 2017: 53).

Ради се, у Капоселиним сликама самерљивим са онима у Салваторесовом филму, о својеврсној „поетици бежања”, како је назива В. Бинети (в. Бинети 2015). Свет стоји, а ми пролазимо – у литерарном проседеу хуманизам постаје најјачи ангажман:

„Ребетико (...) је и ово: бити са ове и оне стране границе. С једне и друге стране воденог тока. Бити с једне или друге стране четврти. (...) Одабрати. Разлучити. Ребетико увек прати кризу јер намеће изборе. Да се одвојимо, како би се јасно видело ко нам се свиђа, са ким ћемо се дружити, и на супрот томе, ко нас не занима. Да одаберемо од чега бисмо да будемо сачињени” (Капосела 2017: 54).

Капосела има природан дар сликовитог причања и писања. У путопису *Tefteri* уметник прича о музици, о грчкој *ребетишко* музици, са изузетним жаром, али и са великим познавањем развоја овог музичког жанра. Зато његов дневник-есеј о музици припада историји уметности која свој медиј налази у ритму, инструментима и плесу. Истовремено, Капосела пише друштвену историју

– социологију музике и друштвених класа, описује раслојавање друштва и економску кризу у Грчкој.

Капосела не глача свој израз – исписује, час пуном, час испрекиданом реченицом, лични етимолошки речник друштвене кризе и музике. Његов путопис међутим није само социологија музике, већ фино ткиво романсијерског талента којим ребетико музика остаје оно што у суштини јесте – *сцена*. На музичкој позорници живе личности кроз музику и игру, оживљавају бол и страст, древне одреднице жала за младошћу. Љубавни бол утапа се у плесу, изгара у телу; музика је универзални језик, као и плес, у којем је *homo ludus* најближи свом унутарњем бићу. Ребетико музика је Шехерезадина прича, одлагање смрти и жудња медитеранског човека да се издигне из свакодневице и од свега чиме дневна политика и савремени медијски свет притискују душу.

4. Уместо закључка

Инспирација цез музиком у Капоселином примеру је плодотворан утицај блиске везе писане песме, игре и музике. Трубадурска нота изворно је европска музичка традиција која се уклапа у носталгично и пејзажно медитеранско осећање љубави и мелодраме. Није случајно велика инспирација грчком ребетико музиком испрофилисала литерарни и музички израз, повезујући личне и друштвене сцене у универзалан музички код традиционалне музике и нових балладичних и елегичних нота цез музике. Оно што је изворно у ребетико музици је побуна којом се мангас издваја из масе да би исказао своја осећања у којима се сви око њега проналазе. Када заврши игру, одлази. Капосела нам је музички и поетски приближио носталгију Медитерана, његово велико путовање за звуцима музике важан је допринос кантауторској песми.

Извори

- Капосела 2017: В. Капосела, Књига привремених рачуна (одломци), превео са италијанског Н. Поповић, *Мостови*, бр. 173–173, 52–60.
- Капосела 2015: V. Capossela, *Il paese dei coppoloni*, Milano: Feltrinelli.
- Капосела 2013: V. Capossela, *Tefteri. Il libro dei conti in sospeso*, Milano: Il Saggiatore.
- Капосела 2012: V. Capossela, *Rebetiko Gymnastas*, Milano: La Cupa.
- Капосела 2011: V. Capossela, *Marinai, profeti e balene*, CGD/EastWest Italy.
- Капосела 2009: V. Capossela, *La faccia della terra*, Milano: Feltrinelli.
- Капосела 1998: V. Capossela, *Live in Volvo*, Milano: La Cupa.

Литература

- Анселми 2002: W. Anselmi, From *cantautori* to *posse*: sociopolitical discourse, engagement and atagonism in Italian music scene from the 60s to the 90s, у: R. Young (ред.), *Music, Popular Culture, Identities*, Amsterdam: Rodopi.
- Бинети 2015: V. Binetti, A Mediterranean Heterotopia: Gabriele Salvatores and the Poetics of “fleeing”, *Mediterranean Studies*, Vol 23, No.1, 74–85.
- Болман 1999: P. V. Bohlman, Ontologies of Music, у: N. Cook, M. Everist (ред.), *Rethinking Music*, New York: Oxford University Press, 17–34.

- Гусо 2008: M. Gusso, "Cantare l'impegno", у: V. Campo (ред.), *La biblioteca delle passioni giovanili*, Milano: Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, 124–149.
- Дивиција 2012: P. Divizia, Leonard Cohen e i cantautori italiani: I casi di Fabrizio De André e Francesco De Gregori, *Semicerchio, Rivista di poesia comparata*, Firenze, XLVI, 15–22.
- Јанкелевич 1992: V. Jankelevitch, 1992. 'La nostalgia', in *Nostalgia. Storia di un sentimento*, ed. A. Prete (Milan, Raffaello Cortina Editore), 119–76
- Коколуто 2012: S. Coccoluto, *Il tempo della musica ribelle: da Cantacronache ai grandi cantautori italiani*, Viterbo: Stampa Alternativa/Nuovi equilibri.
- Марк 2015: I. Marc, Travelling Songs: On Popular Music Transfer and Translation, <http://www.iaspmjournal.net/index.php/IASPM_Journal/article/viewFile/738/Marc>. 18. 5. 2016.
- Пиро 2010: L. Piro, *Ri-cognizione geografica di una flânerie*, Milano: Mimesis.
- Пластино 2007: G. Plastino, "Lazzari Felici": Neapolitan Music and Nostalgia, у: G. Plastino, M. Santoro (ред.), *Popular Music, Special Issue on Italian Popular Music*, Vol. 26, No. 3, Special Issue on 429–440.
- Поповић 2016: Н. Поповић, Мотив путовања у италијанској кантауторској музици, у: Д. Бошковић, Ч. Николић (ред.), Српски језик, књижевност, уметност: зборник радова са X међународног научног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (23–25. X 2015), књ. 2, *Rock'n'Roll*, 629–635.
- Привитера 2014: G. Privitera, Vinicio Capossela entre voyage, flânerie et cosmopolitisme, *It-alias*, num. 17–18, 487–501, <<https://journals.openedition.org/italies/4855#text>>, 20. 5. 2018.
- Санторо 2000: M. Santoro, La leggerezza isostenibile. Genesis del campo della canzone d'autore italiana, *Rassegna italiana di sociologia*, a. XLI, No. 2, 189–222.
- Санторо, Солароли 2007: M. Santoro, M. Solaroli, Italian Hip Hop and the Shifting Boundaries of "Canzone d'Autore", *Polular Music*, Vol. 26, No. 3, 463–488.
- Фабри 2016: F. Fabbri, 'The Songs I'd Write Would Be Like That': Transnational Influences Between Poets, Composers, Singer-Songwriters, у: I. Marc, S. Green (ред.), *The Singer-Songwriter in Europe: Paradigms, Politics and Place* New York, London: Routledge, 23–36.
- Хаворт 2016: R. Haworth, Thinking the Canzone d'Autore, у: I. Marc, S. Green (ред.), *The Singer-Songwriter in Europe: Paradigms, Politics and Place* New York, London: Routledge, 65–78.
- Хаворт 2015: R. Haworth, *From the chanson française to the canzone d'autore in the 1960s and 1970s*, New York, London: 2015.
- Чабатони 2016: F. Ciabattoni, *La citazione è sintomo d'amore: cantautori italiani e memoria letteraria*, Roma: Carocci.
- Чемберс 2003: I. Chambers, Some Notes on Neapolitan Song: From Local Tradition to Worldly Transit, *The World of Music*, Vol. 45, No. 3, Cross-Cultural Aesthetics (2003), 23–27.

MUSIC AS A TOOL OF REBELLION IN THE BOOK *TEFTERI* BY VINICIO CAPOSSELA

Summary

Vinicio Capossela (1965) belongs to the new generation of Italian songwriters. His music is grounded in the Mediterranean musical tradition but with a jazz expression. Capossela is an Italian *cantautore* and a prolific writer. His works include: *Il paese dei coppoloni*, *La faccia della terra* and *Tefteri*. His poetics encompass motifs of sea, sailing, and the sense of liberty in the Mediterranean social and cultural context.

This paper focuses on Capossela's lyrical travel diary *Tefteri* (2015), which corresponds to his album *Rebetiko Gymnastas* (2012). In this book Capossela describes his inspiration by Greek rebetiko music,

exploring different aspects of its role in social change and meaning in the socio-political context of the modern times. The paper particularly analyses motifs of individual and collective rebellion in Capossela's text.

The feeling of liberty is expressed as a personal rebellion of the Mediterranean man against all boundaries that oppress him, and especially against the bureaucratic establishment in times of crises and migration. In this context, rebetiko music as a traditional genre becomes a reflection of one's own roots and identity.

Capossela's travel writing style is a hybrid literary narrative that embraces a wide scale of literary expressions such as: documentary-style journalistic writing, lyricism characteristic to Mediterranean literature, and the social engagement of the modern prose.

Keywords: travel writing, rebellion, rebetiko music, jazz

Nikola M. Popović

Драган М. ТОДОРОВИЋ¹

Универзитет у Нишу
Филозофски факултет
Департаман за социологију

МЕСТО И УЛОГА МУЗИЧКИХ САДРЖАЈА У ВЕРСКОМ ЖИВОТУ РОМА ПРОТЕСТАНТА У ЈУГОИСТОЧНОЈ СРБИЈИ²

Скрајнута у лаичкој, ромска је музикалност на специфичан начин моделована у сакралној сфери, тачније у деловању верских протестантских заједница на југу Србије последњих петнаестак година. Означавајући Роме религијско-конфесионалним резервоаром опстанка и даљег увећавања, баптисти, адвентисти, Јеховини сведоци и пентекосталци подупирали су евангелизацију преобраћеника и наглашавањем културолошких чинилаца (присност успостављених верничких веза и *вокално извођење стихова* са библијским садржајем). На бази података прикупљених методом продубљеног интервјуа на основу стандардизоване процедуре са *Ромима верницима* и *неромским и ромским стипендистима*, у реферату ће се објаснити улога и значај 1. *музичке прајшње делова богослужења* и 2. *певања песама уз музичку прајшњу* на примеру протестантских верских заједница у југоисточној Србији.

Кључне речи: протестантизам, Роми, југоисточна Србија, музика, верски живот

1. УВОД

„Једном створи Бог на леђима Светиоџ Петра ђемане. Не знајући да има ђемане на леђима, Свети Петар уђе у једну кафану у коју је било много веселих људи, који када видеше Светиоџ Петра са ђеманетом на леђима повикаше: 'Свирај, Свирај!' Од њихове галаме и вике Свети Петар се уйлаши и поче да бежи. На врашима му паде ђемане с леђа, он га узе и отиђе право Богу, па га уишиа: Шта је ово, Боже? Па што сам ти ставио ђемане, да свираш људима када су весели, да се забаве, да се не би пошукли – одговори му Бог. Па, када је шако, онда нека буде више свирача – рече Свети Петар. Па ко ће да свира? – уишиа Бог. Нека буду Роми свирачи – одговори Свети Петар. Нека забављају људе да се уишу и веселе не покрве. Нека буде шако – одговори Бог. Па шако и ошпаде.“

(Леџенда о шоме како је настала музика код Рома)

Невероватно звучи констатација да још од дана негдашње заједничке Југославије недостају сериозне етномузиколошке студије о ромској музици. Полазне поставке и вредна запажања о ромском мелосу у српским крајевима почетком двадесетог века оставио нам је Тихомир Ђорђевић (1910).³ Академик Раде Ухлик

1 dragan.todorovic@filfak.ni.ac.rs

2 Припремљено у оквиру пројекта *Одрживости идентитета Срба и националних мањина у пограничним околностима источне и југоисточне Србије* (179013), који се изводи на Универзитету у Нишу – Машински факултет, а финансира га Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС.

3 Уз изразито негативне оцене како „у музику Србије ништа нису унели нити су што ново створили“ (14), да су „и у свирању и у певању само мајстори који иду за потребом и укусом публике“ (15), те да је „декарактеришу и циганизирају“ (17), Ђорђевић ипак закључује да у њиховој

(1937), пасионирани сакупљач текстова ромских песама, за живота је издао неколико песмарица. Татомир Вукановић (1982) у својој гласовитој студији извештавао је и о врстама и типовима музичке културе код Рома. Андријана Гојковић (1989) сачинила је тростепену скалу ромског музицирања (традиционална, професионална и забављачко-естрадна музика), а Весна Ацковић (1999) чини комплекснији приступ ромском вокалном интерпретирању, сабирајући и класификујући стотинак изворних стиховних остварења својих сународника.

Уз занатство, смисао и осећај за бављење музиком вековни је угаоник ромског статусног идентификовања и егзистенцијалног опстанка широм екумене. Изопштени из свих еманципаторских покрета, остављано им је да се усавршавају у ономе што најбоље знају – вештини свирања инструмената, певању и игри. Били су незаменљив састојак вашарске и карневалске декорације, незаобилазна циркуска атракција, акробате и дресери медведа и других животиња, дворске луде, неизоставна инспирација угледних европских композитора (Лист, Бизе, Брамс, Дворжак, Верди, Рахмањин).

Музичка култура преносила се с колена на колена и постајала препознатљивим знаком ромског етноса. Традиционалним ударачким, дувачким и гудачким инструментима – бубњевима, тарабукама, даирама, зурлама, трубама, виолинама – опевавано је проклетство луталаштва, туробна свакодневица у махалама, несрећне љубави, али и неизмерна женска лепота, ватрени занос и необуздани темперамент.

Номадска и апатридска судбина формирала је специфичну животну филозофију – „бити, а не имати”, парадигматски сублимирану у гласовима доајена музичких подијума (Шабан Бајрамовић, Есма Реџепова, Уснија Реџепова, Љиљана Петровић). Треперави звуци природних слухиста – солиста и оркестара – крепчили су душе на општенародним весељима: испод вашарских шатри, у задимљеним кафанама, крчмама, биртијама и гостионицама, по свадбарским салама, на дочецима и испраћајима на железничким и аутобуским станицама, на крштењима и прославама рођендана. Урођена виртуозност, без нота, али изражајно и страствено, промене динамике и темпа и гласовна изненађења у тренутном емотивном доживљају певане песме, грејали су срца посетилаца бљештавих позорница светских метропола.

Чаролија мелодије прикривала је сету, тугу и горчину повређеног и скрајнутог народа, пригушену бол људи жељних већинског прихватања и признавања. Поврх свега, уметање националних фолклорних мотива у репертоаре дувачких и жичаних, напосе и електричних ромских бендова, олако је проглашавано сиромашењем изворног домаћег мелоса и разводњавало палету схватања и тумачења ромске музике:

„ромска музика (је) аутентична музичка експресија спиритуалне оријентације правих, 'истинских Рома' и да је обележена заједничким искуством номадског живота; ромска музика је експресивни музички стил, језик који неко може да говори без обзира да ли је Ром/киња или не; ромска музика је когнитивна конструкција западног ума – ми чујемо неку музику као ромску зато што заиста желимо да постоји такво нешто; ромска музика је паметна маркетиншка доскочица коју су пригрлили музички продуценти и извођачи; ромска музика је значајан део обнављања сентимента заједништва ромског народа широм света, културна експресија политичких

аутентичној народној поезији, затвореној у оквиру ромске породице, „има нечега њиховог специјалног, циганског” (19).

и националистичких порива у циљу стварања групног идентитета, која функционише на начин сличан конструкту чешке или руске музике у XIX веку; ромска музика је емоција, коју виртуозно музицирање и импровизација изазивају код публике” (I+B=E) (Malvinni 2004, према: Banić Grubišić 2010: 95–96)

Зацементирана свест о Ромима као вечитим „позајмљивачима” из других култура испушта из видаROME као аутономне ствараоце, надасве етномузиколошку чињеницу да је „... музички идентитет друштвени и културни чин, свака је музика носилац одређеног система вредности, уједно етичког и естетичког” (Ober 2007: 12). Превиђао се њихов *исконски интјеркултурализам*, односно трајно умеће да радосно инкорпорирају звуке и тонове територија којима су пролазили и повратно их понуде као природне састојке сопственог идентитарног наслеђа.

Скрајнута у лаичкој, ромска је музикалност прихваћена и на специфичан начин моделована у сакралној сфери, тачније у деловању верских заједница протестантске провенијенције на југу Србије последњих петнаестак година.

Протестанти у југоисточној Србији, користећи се незаинтересованошћу официјелних религијских структура и великодостојника православља и ислама, отворили су се за ромске проблеме, са много хришћанске љубави укључили их у постојеће групе активности и подстакли на изградњу новог, у Светом писму утемељеног, идентитета.

Означавајући Rome религијско-конфесионалним резервоаром опстанка и даљег увећавања, баптисти, адвентисти, Јеховини сведоци и пентекосталци подупирали су евангелизацију првог ешалона преобраћеника *издашним каритативним давањима*. Но, свесни погубног утицаја тзв. *пакет-верника* на здраво верничко ткиво, неромски и ромски пастори су долазак у цркве нових генерација верника из омладинског погона и из редова младих брачних парова почетком трећег миленијума настојали да подстакну наглашавањем првенствено *богословских* (тумачење Светог писма) и *културолошких* чинилаца (присност успостављених верничких веза и *вокално извођење* стихова са библијским садржајем).⁴

2. УЗОРАК И МЕТОДОЛОГИЈА ИСТРАЖИВАЊА

Истраживање⁵ је обављено на узорку 60 крштених верника ромске националности, као и 14 ромских и неромских верских старешина.

Подаци су прикупљени методом продубљеног интервјуа на основу стандардизоване процедуре са *Ромима верницима* и *неромским* и *ромским старешинама*

4 О утицају економских, богословских, културолошких и политичких фактора на процес протестантизације Рома у југоисточној Србији већ смо извештавали у ранијим радовима: Тодоровић 2012, 2013, 2014а, 2014б, 2015. и 2016. и Тодоровић и Ђорђевић 2017.

5 Презентовани резултати део су обимног социо-емпиријског истраживања спроведеног на узорку крштених верника ромске националности неколико протестантских верских заједница на територији југоисточне Србије (Хришћанска баптистичка црква, Јеховини сведоци, Хришћанска адвентистичка црква и Еванђеоска пентекостална црква), ромских и неромских старешина побројаних верских заједница, те верских вођа већинских религија (Српска православна црква и Исламска заједница), а у оквиру докторске дисертације „Протестантизација Рома југоисточне Србије”, коју је аутор одбранио октобра 2011. године на Одељењу за социологију Филозофског факултета Универзитета у Београду.

протестантских верских заједница у југоисточној Србији. Разговори су реализован између децембра 2008. и марта 2009. године.

Ромима верницима постављен је сет питања: 1. Шта за Вас значи музичка пратња делова богослужења? 2. Мислите ли да свирање „уживо” и смењивање спорих и брзих ритмова, уз пратеће вокале, појачава религијски доживљај? 3. Цркви Вас је привукло певање верских песама уз музичку пратњу? 4. У Вашој цркви постоје песмарице, са преведеним текстовима верских песама на ромски језик?

Неромским и ромским старешинама постављено је питање: 1. Да ли се, према Вашем мишљењу, Роми из културних разлога преобраћају на протестантизам? Треба ли узети у обзир значај музике, песме и игре у богослужењу, као и неспутаност емотивног доживљаја и испољавања вере током свештеникове молитве и других обреда?

3. РЕЗУЛТАТИ ИСТРАЖИВАЊА

3.1 Музичка пратња делова богослужења

Најпре смо покушали да разлучимо значај музичке потпоре богослужења код баптиста, адвентиста и Јеховиних сведока.

„Ја духовне песме могу да слушам и без музике, али ово је нека припрема да могу боље да доживим слављење Бога.”

Милован Бећировић, 61, баптиста, Горњи Комрен (Ниш)

„Код Јеховиних сведока то иде без музичке пратње, осим на паузи, када се певају Краљевске песме. Друга пратња не постоји.”

Саша Бакић, 37, Јеховин сведок, Тасковићи (Ниш)

„Наша песма има сведени облик, ту није акценат на увећању или смањењу верског доживљаја.”

Радмила Куртешевевић, 42, Јеховин сведок, Ниш

„То је део обожавања. Значи, од давнина постоји библијски примери који људи-проци су састављали песме о Богу, и на тај начин су једноставно хтели да кажу Богу колико га воле, колико га цене, и да му захвале за оно што је Бог њима учинио. Данас, када ми певамо те песме Краљевства, онда ми на тај начин једноставно обожавамо Бога и онда, бар мени, ја се тако осећам много пута, даје неки душевни мир. Та песма је умирујућа, тиха и баш утиче фино на човека, на његове емоције.”

Зенко Саитовић, 35, Јеховин сведок, Врање

„Мислим да музика у богослужењу има своје место, али ништа посебно значајно. То је традиционална протестантска музика, то су химне које се користе приликом богослужења.”

Анија Симић, 29, адвентиста, Ниш

„То води цркву, даје тоналитет, усаглашава гласове, то је једна равнотежа. Зашто? Јер, горе на небу је много, много већа музика него овде. Анђели Божји који свирају и певају, хор небески, то је бледа слика овде на земљи. Овде је само то пренето. Божји храм горе на небу, то је велико, а то је минијатурно овде на земљи. Ми представљамо слику онога што је горе.”

Бобан Тошић, 35, адвентиста, Горњи Маџејевац (Ниш)

„Ево овако, значи много. Ево, док нисмо имали, док је Саша био ту, овде у Лесковцу, као претпостављени, онда смо донели одлуку и купили клавијатуре. И док то није било, док смо певали песме, било је лепо, певали смо песме, нико нас није пратио, није било мелодије. И приметио сам много пута, када певамо, рецимо, нас петоро или се десеторо налазимо у цркви, и када певамо, чини ми се као један глас пева. То више пута ми се дешава и говорим ти из искуства. Касније, када смо донели одлуку за органу, од црквене паре, сада када певамо песму и када нас Десимир прати када свира, ја се најешим. Имаш нешто додатно оно што даје силу... ја се просто најешим.”

Предраг Курђић, 40, адвентиста, Винарце (Лесковац)

„Ми имамо касетофон, немамо живу музику. Музика је, овај, оно, шлаг на торту, испуњење. Кад имамо музику, овај, онда осећа се радост на нашим лицима. То је важан елемент богослужења. Без песме никако не би могло, а и без музике је тешко, нисмо навикли. (...) Музика је да заврши то, да попуни те празнине које фале и да богослужење буде како треба. Не нешто посебно да узбуђује.”

Зоран Рушићковић, 44, адвентиста, Косанчић (Бојник)

Служба у све четири заједнице започиње певањем и свирањем. Циљ је уводних тактова и духовних рефрена да вернике благослове у присуству и мобилишу на активно учествовање. Надаље, међутим, у Дворанама краљевства и адвентистичким црквама, где Срби са припадницима националних мањина помешано славе Исуса, влада камерна атмосфера: све је подређено тумачењима Светог писма, месечних публикација и дневних заповести о исправном животу у Христу. Музика има секундарни значај, одређено јој је место у паузама између богослужбених целина и репродукује са касетофона или ЦД-а; веће и боље организоване заједнице адвентиста имају клавири или оргуље (слике 1 и 2).⁶

Насупрот подређеном положају у богослужбеном ритуалу међу баптистима, адвентистима и Сведоцима, извођење музике „уживо” и смењивање спорих и брзих ритмова међу Ромима пентекосталне вере постаје незаменљив елемент специфичног религијског доживљаја (слике 3 и 4).⁷

„Тај део највише волим, тад највише обожавам. Друкчије, на пример, сам проповед, тад Бог говори своју реч. А музички део ја говорим оно што ми је потребно, славим га, и он говори кроз песме.”

Данијела Демировић, 29, пентекосталац, Лесковац

„Много значи. Леле, то ми је у души, то ми је у срцу! Има песме које толико ме додирују да плачем, да плачем. Ал’ то од присутност Духа Светог! Јел онда саме, саме речи у уста улазу, саме речи, јер ти не говориш, Дух Свети говори. Кад почнеш да захваљиваш, уз песму, а Дух Свети отвара уста твоја, он прикаже то.”

Назиф Бакић, 61, пентекосталац, Лесковац

„Па, ето, ми Роми познати смо по музику. И док певамо, немамо мир да стојимо тако, да будемо ћутљиви, него одма’ почнемо да играмо, да славимо, да дигнемо руку, тако се осећамо добро.”

Иван Максудиновић, 37, пентекосталац, Лесковац

6 Већ је у тзв. ромским адвентистичким црквама, закључујемо из добијених одговора из Врања и Бојника, радоснији хришћански доживљај уз клавијатуре, на шта реагују и нероми у посети. Атмосфера је веселија и отворенија и међу баптистима, који имају самостални оркестар са мушким и женским вокалима.

7 Консултовати детаљну студију о ромској музици у мађарским пентекосталним црквама: Rose Lange 2003.

„У цркву? Па, бубрези играју и срце од радост, јер то није светско, то све иде духовно. Богослужење без музике може, ал’ није то то.”

Кошћана Рамадановић, 54, пенџекостјалац, Лесковац

„Па, како не. Ја тако и обожавам, уз музику. Могу и без музике, али није то то. Јер ти кроз музику, кроз певање, ти се отвараш оно. Отвара се Богу кроз оно што имаш потребе, ти причаш Њему. Кроз то ти славиш и Бога.”

Шериф Асановић, 45, пенџекостјалац, Врање

„Значи, много нешто значи. Поготову кад је од Бога музика, сви славимо, сви се веселимо, дижемо руке горе, браћа каже: ”Тражите Бога, сад у овом тренутку заиста Бог вам треба, ми молимо се. Има доста људи, ја не знам...”

Нерга Саћииовић, 57, пенџекостјалац, Врањска Бања (Врање)

Бројни слабо писмени Роми пентекосталци лоши су познаваоци Библије, па су музички делови богослужења јединствена прилика да:

1. послушају божја упутства у стиховима,
2. уз инструменталну подршку, потраже одговоре на недоумице проистекле у суочавању са кризама и
3. гласно изговоре молбе за сваковрсне потребе.

Духовну храну посредују многочлани оркестри: „високоамперну” музику (електричне гитаре, бубњеви, клавијатуре) изводе громогласно и у брзим ритмовима, умножавајући ефекат моћним појачалима и разгласима, уз бучно саучествовање свих присутних.⁸

3.2 Певање њесама уз музичку љраињу

Поред музичке пратње, замолили смо вернике да оцене улогу вокалног извођења стихова са библијским садржајем током трајања богослужења.

„Мени не, не нешто посебно... Одговарају ми песме, певамо уз глас и то ми одговара. То је нормална ствар, ништа то посебно не појачава доживљај.”

Миленко Мирковић-Мишко, 44, байџиста, Бериље (Прокуље)

„И те песме, ми их певамо чисто да устанемо, да се размрдамо, да се разгибамо. Та песма, направи се пауза између два састанка; ако је састанак трајао сат времена, ти седиш сат времена и слушаш, да се мало разгибаш иде песма која је, наравно, опет из библијског стиха.”

Перица Демировић, 58, Јеховин сведок, Жишковац (Ниш)

„Не, не. То не може да привуче, јер они кад иду на састанак, први пут кад смо ишли, ми нисмо обратили пажњу ни на језик ни на песму, већ једноставно како они гледају на ово, и како ја гледам на ово. Једино то може да ме привуче, истина се тражи. Ако си заинтересован за истину, онда ћеш да упознаш истину, ако не, онда музика не може да те привуче, нема везе то.”

Иван Авдић, 39, Јеховин сведок, Врањска Бања

⁸ Својеврсни хит међу пентекосталцима у лесковачкој „Цркви под шатром” јесте кантауторски подухват верника Трајчета Кадрића под насловом „Апотeka”. Песма духовног садржаја срочена је у знак захвалности Исусу Христу за услышене молбе за оздрављење након преживљеног можда-ног удара.

„Музика је исто део обожавања, али не са наглашеном улогом. Баш сад, кад сам био у Бујановац, није било места, стојао сам, нисам хтео да неки интересент стоји. Баш сам приметити неки који су први пут дошли, видим, људи певају. Драго ми је, радостан сам, људи стварно цене Јехову и онда певају.”

Емин Селимовић, 39, Јеховин сведок, Прешево

„Може Роме да привуче. Знате шта, ја планирам, али уз божју помоћ, не сама, да направимо *концерти духовне ромске музике* (подвукао Д. Т.). Јер смо ми приметили на евангелизацији, прво смо имали духовну музику, а онда смо имали проповед, и онда су они били на духовној музици ревнији, него кад је била проповед. Значи, њих вуче музика. Они воле да се друже, а и привлачи их музика. Код њих може само музика да их привуче.”

Славица Асановић, 50, адвентистка, Ниш

„Опет кажем, ако неко дође и због музике у цркву, то није прави начин. Богослужење у Адвентистичкој цркви има свој ритам. Почетак богослужења је поздравна реч, после тога иде песма, молитва, онда иду вести из света, порука суботње школе, па опет песма, после тога библијска поука и то је крај првог дела. После тога иде богослужење други део, то је централно богослужење, иде на почетку песма, онда иде молитва, па дар, песма, па опет проповед и на крају опет песма.”

Аниџа Симић, 29, адвентистка, Ниш

„Не. Темељи су Свето писмо, Исус Христ, његова љубав, откривање Исуса Христа, његова жртва на Голготи која се десила, значи, историја човечанства кроз историју Старог и Новог Завета. А музика је само допуњавање, улепшавање, да се човек јача у вери, да ту остане, јер Бог жели да се слави и да се хвали.”

Момир Ђеримовић, 48, адвентистка, Врање

„Роми су одувек волели музику, од малена, како се роде. Може неког ко није веран музика да привуче. За нас Роме обично се каже да смо музикални и кад чујемо песму и музику, знам да долазе млади људи кад чују музику.”

Зоран Рушићковић, 44, адвентистка, Косанчић (Бојник)

„... Али, само музика не може. Знате шта је битније. Може да буде, сведочећи ја својим животом, праведност, љубав, хуманизам и што је најважније, служба Богу. Када то кажемо, јесте то да се ми жртвујемо кроз те наше службе што радимо за другог и што нон-стоп идемо сваке суботе у цркву. Кроз свега тога, ми покажемо људима живот вечни.”

Горан Арифовић, 45, адвентистка, Житорађа (Прокуље)

Изван јеванђеоског протестантизма, Бог се слави на једноставан начин. Песме су тише и мирнијег тонуца; усаглашени, мање-више једнолични гласови подређују се успостављању духовног мира и сведеном обожавању вишег ауторитета (слике 5, 6, 7 и 8).

Роми адвентисти, међутим, добро уочавају значај музике у животу свог народа и прилику коју им пружа афирмација духовне музике у евангелизацијским напорима. Знана способност ромског музичког синкретизма сада се примењује у црквеном пољу за величање Бога:

1. вешто се апсорбују и комбинују постојеће изражајне фигуре и прилагођава језички изричај;
2. испочетка се урођеним слухизмом понављају преслушани садржаји са иностраних ЦД-а;

3. надарени и школовани појединци касније у нотни запис сричу мелодијска изненађења и претачу их у инструменталне интерпретације блиске властитом наслеђу.

Да ли и пентекостално верништво тихо слави Бога песмом?

„У основи су хришћанске песме. Али, музика се прилагођава овом поднебљу. Роми ће користити ритмове своје. Дешава се ту неки ритмови када верници певају у Израелу или у Индији, доста су ту песме које су превођене са енглеског, текстови и мелодије. Али, има пуно песама које су наши Роми прилагодили за ове људе. То је из нашег живота.

Циљ музике је да се присутност Господња осети, да се сам Бог контактира. Та музика је у контексту тога, није то музика да би се неки доживљај направио да би неки неверник, који ту дође, остао због музике. Та музика је ту због Бога. И свако ко ту дође, осећа, опет кажем, ту присутност Господњу. Напољу, на улици, неће је осетити. Али, кад се слави Господ Бог, кад се проповеда Његов реч, кад је молитва, сигурно ће је осетити, сигурно.”

Рама Јашаревић, 41, пентекосталац, Лесковац

„Ја сам имао прилике да видим особу која први пут улази, никад пре тога није ушла у цркву. Једна, друга песма, он потпуно мирно стоји, није затворио очи. Трећа песма, одједном видиш ту особу, затворене очи, подиже руке, а први пут долази. Нешто је погодило, то сам имао прилике да видим пре две, три недеље. Од Лакија син, са жену први пут дош’о у цркву. А пре тога! Ти ниси смео њему да говориш о Господу, тај ти све најгоре о Богу говори. Дош’о је, видим дечка, затворио очи, подиг’о руку. Утицале су речи песме.”

Перица Курџић, 38, пентекосталац, Лесковац

„Дођу због музике и због лепе песме. Мој син био је добар са Ермана из Лесковац, не знам сад да л’ је у цркву, где је, да ли ради негде на пијаци. Он се дружи добро са њега и од њега узео све песме. Кад год имамо службу, ми си певамо песме, свирамо. Кажу: ’А, бре, овде много добро, свирка, музика има!’ То је музика било као кад се иде, мислим, на весеље. Радели су људи, тапшали руке, певамо, слаavimo Бога, било увек весело.”

Мирослав Дурмишевић, 49, пентекосталац, Лебане

„Да, знам. Један баш који се обратио и приш’о, каже: ’Брате, тако је дивно овде, како се пева, стварно гледам, много је добро, музика знаш како...’ много му се свиђа. Кроз музику, кроз певање, дан из дан, дан из дан, обратио се. Пре није био посебно заинтересован за веру, дође кад су неке прославе, као да није у цркви.”

Иван Максубовић, 37, пентекосталац, Лесковац

„Да. Има доста пута људи који ту, у насељеном месту, ми не пуштамо толико гласно. А људи стану и слушају, интересује ги како се то слави, шта ми уопште радимо. Дођу да виде.”

Демиран Демировски, 32, пентекосталац, Врање

О музици као „зачину” религиозног доживљаја најбоље сведочи радосно узношење енергичних звукова у ромским пентекосталним заједницама:

1. текстови говоре о Духу Светом,
2. прати их узбудљиви ритам електричних гитара и бубњева,
3. страсни и заносни гласови жена и мушкараца, старих и младих, као да се сливају у један, праћени тактовима и тоновима на неухватљивој граници између фолка, диска и изворног мелоса.

Преносимо садржај једне ромске духовне песме, уз превод на српски језик (Куртић 2008: 356):

„О Девел пе чаве бичалђа / Бог је свог сина послао
Ман оти чик икалђа / Мене је из блата вадио
Пе ратеја ов ман товђа / Својом крвљу мене је опрао
Мелало ме те на овав / Прљав да не будем

Рефрен:

Нашти е Исусе те бистрав / Не могу Исуса да заборавим
Нако е Исусе те мекав / Не могу Исуса да пустим
Парипе инема, ов леља / Тешкоће сам имао, он их је узео
Мо вило товђа пе ратеја / Моје срце опрао је својом крвљу

Парипе кед ман ине / Потешкоће кад сам имао
Ов ало, пе лафеја ов ман утешиђа / Он је дошао, својом речју он ме је утешио
Намборме кедињум / Болестан кад сам
Леко на ине / Лека није било
Пе ратеја ов ман исцелинђа / Својом крвљу он ме је исцелио.”

Препознатљиви звуци из махале, меланж надалеко чувених вишедневних породичних весела и колективног дерта о Ђурђевдану и Василици, никог не остављају равнодушним. Свако ће ући да послушне и погледа, а неко приступити још једном, па још једном. И заборавиће првобитни разлог посете кад Свети дух сиђе на њега и обдари га својим плодовима.⁹

Шта о порукама упућеним Богу кроз песму мисле црквене вође?

„Што се тиче, рецимо, у нашој цркви, то није случај да то буде онај пресудни момент, да песма привуче неког. Једино је то божја истина, теолошка доктрина, библијска доктрина, како проповеда Хришћанска адвентистичка црква... Али, музика не може да задржи верника у цркви, већ мора доктрина те цркве да га привуче. Свето писмо каже: 'Упознајете Истину и Истина ће вас избавити'”

Ацко Ђеримовић, адвентиста, Врање

„Адвентистичка црква као црква покушава да их не одвоји толико од њиховог менталитета. Ако ми имамо музику какву имамо, веселу, са тим неким речима које нама пријају, онда ми стварамо исту такву хришћанску музику са речима које упућујемо Богу, али не искључујемо употребу тзв. ромских инструмената, трубе, хармонике. То је занимљиво, то њих привлачи...”

Александар Рушићковић, адвентиста, Косанчић (Бојник)

„За мене првенствени значај нема музика или нека забава. Ја нисам у позоришту, ја сам у цркви, ја желим људе да приближим до Бога, кроз реч божју. У том делу и музика треба да се прилагоди, затим треба и молитва да буде присутна, да људи питају ако нешто није јасно. Шта вреди бити на служби, а ништа не разумети? Отићи празан, а доћи још празнијим.”

Чедо Ралевић, баптиста, Ниш

⁹ Роми пентекосталци из Горње чаршије у Врању – Еванђеоска црква „Емануел” – оформили су бенд „Ава Девла” и снимили почетком 2000. године диск са духовним песмама на српском и ромском језику, који је наишао на симпатије међу јеванђелистима широм Србије, посебно међу ромским верницима. У Лесковцу од 2005. године, у просторијама „Цркве под шатром”, емитује „Радио Емануел” духовну музику на ромском језику и преноси уживо проповеди са библијским садржајем. Духовни центар „Светло” такође има свој радио „Шалом Ромален”.

„Имам пример кад је дошла једна православна верница код нас. Оно наше певање, тапшање, све то, она каже: 'Не разумем ово. Ја се не слажем са овим, али ако ви тако радите, онда је то нешто друго...' Значи, она више воли ону атмосферу која влада у православној цркви, затворенију мало. Ромима одговара музика, она је део нашег живота. Роми воле добру музику и воле да се опуштају уз музику...

Мислим да свака заједница треба да на свој начин обликује своју службу. Верујем да је ромска популација другачија од неромске популације. Треба да будемо слободни, Библија говори да треба да будемо слободни у слављењу Бога. Ја ником не затварам руке или забрањујем игру, ако он мисли да треба да игра, да изводи неке кораке, ја нисам против тога. Ја никад не би написао неки закон шта треба да радимо, да л' треба да седимо док певамо ил' треба да устанемо. Ако неко осећа да треба да седи, нека седи. Ми имамо пример човека који никад није устајао, али је певао, други људи су увек тапшали, трећи су само устајали, али нису тапшали."

Бојан Куршић, баптиста, Бела Паланка

„Програм код Јеховиних сведока, одржавање састанака, исти су у целом свету, тако да ту ништа није прилагођено Ромима да би их привукла музика, певање... Исти је програм и сви знају која ће песма бити. Код нас је таква ситуација, знам, Ромима је урођена музика, али код нас се мелодије које се певају третира као класична музика, тако да то није нешто што би њих додирнуло на први поглед. Чак, на први поглед би им било чудно. То је снимљена музика, није жива музика, нема оркестра, као што је присутно код осталих религија."

Данило Весловић, Јеховин сведок, Лесковац

„Јесте, има и тога, и то доста. Погледајте, у хришћанству ви немате ноте, немате посебну музику, али имате текст хришћански. А сваки народ, свака нација, узима своју мелодију и на основу тог текста прави те песме. Тако и ми овде. Већина песама које овде имамо, ја сам компоновао као музичар. Ми узимамо хришћански текст, али мелодију узимамо из изворног ромског живота. Када се то споји, онда људи толико тога доживе кроз певање песама, и то јако емотивно доживе. И Господа, и кроз реч и кроз песме. Игра је слабо заступљена, мада може и да се игра пред Господом, али не у овим светским облицима. Као што је Давид играо пред Господом, тако и ми можемо да слаavimo. Наша музика је слична оним лагино-америчким Црнцима и она је тако темперамента. Тако да у Србији не постоји заједница која не воли да дође код нас и не зове нас да идемо тамо да гостујемо, са музиком, са хором, да тамо доживе Бога на један специфичан начин.

Ево, на пример, у Заједници 'Светло', Срби већином узимају мелодије са Запада. То су америчке, енглеске композиције. То скоро сви тако користе, већина: копирају мелодију, а текст узимају, или превode или њихов текст. Али, код нас Рома је нешто специфично. И сваки верник Србин воли нашу музику, зато што је то музика из нашег живота. Али, та музика се разликује од светске ромске музике, да не буде новокомпонована. Баш да буде народна, која има у себи уметности, која дуже траје."

Шериф Бакић, пеншекосталац, Лесковац

„Ми имамо наше слављење у цркву, што се пуно разликује од музике из света. Али, ипак, на нашим богослужењима, на нашим музикама и песмама, људи су нашли неке ствари о себи у тој песми, у тој музици... Понекад тај доживљај који се дешава у заједници и у слављењу Бога, понекад се то не може описати, за такво уживање нема речи. Када је једна особа доживи Бога у свом животу кроз слављење, она се потпуно отвара за њега. И у том слављењу, особа доживи мир у свом животу. Може да се свет руши око ње и зграда може да пада, али она осећа мир у себи, зато што је отворена Богу. Она пева Богу, она слави Бога. До ранијих година славила је можда алкохол, немир, а данас та особа која ужива у овом слављењу, у овим песмама и речима, она

је дошла да слави Бога. Сасвим је то другачије у музици, него што је у свету... Споља све то изгледа много бучније и емотивније, али се то све своди у томе да се слави Бог. А Бог на сваког другачије делује. И Божја реч каже: 'Један је Дух, али различити су дарови који постоје.'

Бојан Расимовић, пенџекосталац, Лесковац

Слажу се верски прваци да божја музика није попут светске, да се у цркву не долази као на свадбено весеље, већ да би се личност узвисила познањем Божјег закона. Сведоци су најстрожи: истоветна песмарица са 225 хвалоспева Јехови испева се у 236 различитих земаља света где их има, пристojно, уредно и достојанствено, са циљем да се верник уведе у есенцију, а то је Божја реч која се слуша на проповеди. Адвентисти и баптисти потврђују да ако доктрина не привуче верног, неће га ни песма задржати. Али се питају: треба ли спутавати народе или им допустити да буду слободни у доживљају вере?

Највише разумевања за чињеницу да је музика важна карика ромског живљења показују пентекосталци: не одбијају по сваку цену, макар у почетку, заинтересоване сународнике од усвојеног менталитета, штавише, *прилагођавају му се*. Професионални музичари, крштени у Христу, изабране јеванђеоске текстове надахњују мелодијама из изворног живота. Тако идентификацијом са познатим уметничким формама, динамиком и темпом доводе људе, најпре преко слављења, до спознаје Бога. *Слављење и обожавање* јесу делови богослужења којима се Роми истински препуштају. Пљескањем рукама и њишућим телима износе захвале Богу, а гласним узвицима „Алелуја” и „Амен” потврђују сведочанства и молитве захвале других верника. Склопљених очију крсте руке на грудима или их подижу и пружају према проповедницима са микрофонима у рукама (слике 9, 10 и 11).

4. ЗАКЉУЧАК

У одсуству писаног језика и етничке територије, *музикалности* је била вековно обележје ромског националног и културног идентитета. Разиграним нотама и распеваним гласовима једино су примани међу „Гаџе”, а да се иза тих позива није крила сумња и страховање. Сасвим особен израз ромска музичка осећајност задобија у религијским активностима малих верских заједница у југоисточној Србији.

Музички пасажии саставни су елементи богослужбеног делања протестаната, њима се на почетку верници благослове у присуству и уводе у достојанство живе божје речи која треба да се саслуша. Мелос је у подређеном положају наспрам тумачења Светог писма. Код Јеховиних сведока преовлађују наснимљени тонови, док боље опремљене адвентистичке цркве имају клавир или оргуље. Осећајност је спутана строгом рационалношћу при усвајању небројених библијских правила о животу у светости. *Не привлаче верском храму весели звуци, већ теолошка доктрина* – хорски понавља верништво ових цркава; милиони верника на стотинама различитих језика читају исте песмарице са хвалоспевима, срчано, али не и еуфорично.

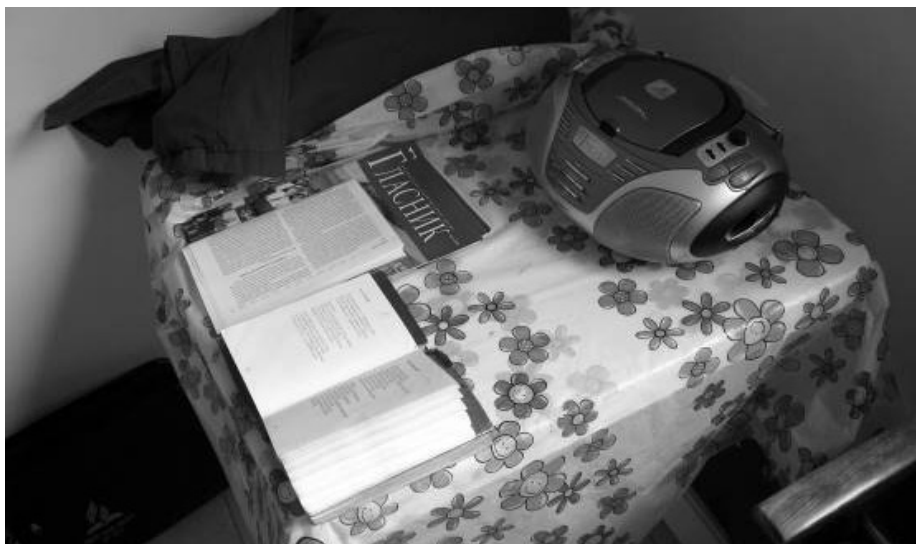
Већ код баптиста, поготову код пентекосталаца у чистим ромским црквама, хришћанска музика састављена од духовних текстова и ритмова блиских ромском менталитету незаменљива је арома особеног религијског доживљаја. *Божја упућивања претиочена у складне стихове поддржавају многочлани оркестри са удараљкама, гитарама, хармоникама и клавијатурама*. „Високоамперни” инструментали,

појачани разгласом, сабирају гласне захтеве и проводе их ка свевишњем ауторитету. Ромска богослужења јесу другачија од српских: нити ко кога суздржава у испољавању, нити се прописује најисправнији начин за примање дарова Духа Светог. Божја реч се слуша, али се, пре свега, поје: различити гласови здушно испевавају јединствену молитву током слављења заједништва са Богом.

ПРИЛОЗИ



Слика 1. Музичка подршка у баптистичкој цркви у Нишу (децембар 2007)



Слика 2. Музичка подршка у ромској адвентистичкој цркви у Драговцу (Бојник) (фебруар 2009)



Слика 3. Музичка подршка у ромској пентекосталној цркви у Лесковцу (октобар 2008)



Слика 4. Музичка подршка у ромској пентекосталној цркви у Нишу (март 2009)



Слика 5. Певање духовних песама код баптиста у Нишу (децембар 2007)



Слика 6. Певање духовних песама код адвентиста у Нишу (децембар 2008)



Слика 7. Певање духовних песама код Јеховиних сведока у Лесковцу (фeбруар 2009)



Слика 8. Певање духовних песама на Господњој вечери Јеховиних сведока у Нишу (март 2010)



Слика 9. Певање духовних песама код пентекосталаца у Лесковцу (фeбруар 2009)



Слика 10. Певање духовних песама код пентекосталаца у Нишу (март 2009)



Слика 11. Просторије из којих се емитује програм радија „Емануел” (у Протестантској еванђеоској цркви „Заједница Рома” у Лесковцу) (фебруар 2009)

Литература

- Ацковић 1999: V. Acković, *Vokalna muzika Roma u Jugoslaviji*, Beograd: Rominterpress.
- Банић-Грубишић 2010: A. Banić-Grubišić, Romski hip hop kao multikulturalistički saundtrek (R-point: Pedagogija jedne politike), *Етноантрополошки проблеми*, 5/1, Београд, 85–108.
- Вукановић 1982: T. Vukanović, *Romi (Cigani) u Jugoslaviji*, Vranje: Nova Jugoslavija.
- Гојковић 1989: A. Gojković, Romska muzika u Jugoslaviji, u: M. Šipka (ur.), *Jezik i kultura Roma*, Sarajevo: Institut za proučavanje nacionalnih odnosa, 401–405.
- Ђорђевић 1910: Т. Р. Ђорђевић, *Цигани и музика у Србији*, Сарајево: издавач непознат.
- Куртић 2008: Т. Куртић, Протестантска Еванђеоска црква ’Заједница Рома’ у Лесковцу, *Лесковачки зборник XLVIII*, Лесковац, 351–358.
- Обер 2007: L. Ober, *Muzika drugih*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Роуз Ланг 2003: B. Rose Lange, *Holy Brotherhood: Romani Music in a Hungarian Pentecostal Church*, Oxford: Oxford University Press.
- Тодоровић 2011: Д. Тодоровић, *Пројекатизација Рома југоисточне Србије* (необјављена докторска дисертација одбрањена на Одељењу за социологију Филозофског факултета у Београду октобра 2011. године).
- Todorović 2012: D. Todorović, Uloga kulturnih faktora u protestantizaciji Roma jugoistočne Srbije, *Kultura* 136, Београд, 376–402.

- Тодоровић 2013: Д. Тодоровић, Суштина верског учења као богословски фактор протестантизације Рома југоисточне Србије, *Култура*, 141, Београд, 53–72.
- Тодоровић 2014а: Д. Тодоровић, Улога богословских фактора у протестантизацији Рома југоисточне Србије, у: Т. Варади, Д. Б. Ђорђевић и Г. Башић (прир.), *Прилози истраживању унапређења положаја Рома*, Београд: САНУ и Заштитник грађана Републике Србије, 113–136.
- Тодоровић 2014б: Д. Тодоровић, Стање и перспективе политичког активизма међу Ромима пентекосталцима у југоисточној Србији, *Теме*, 38/3, Ниш, 999–1018.
- Тодоровић 2015: Д. Тодоровић, *Роми на ирећи начин (Ушчицај протестантнизма на свакидашњу културу Рома)*. Ниш и Нови Сад: ЈУНИР и Прометеј.
- Todorović 2016: D. Todorović, Rromanipe in Transition: Protestantization of Roma. *Facta Universitatis: series Philosophy, Sociology, Psychology and History*, 15/1, Niš, 39–52.
- Тодоровић и Ђорђевић 2017: Д. Тодоровић и Д. Б. Ђорђевић, Утемељење новог верског идентитета код Рома протестаната у југоисточној Србији, у: Д. Б. Ђорђевић и Д. Тодоровић (прир.), *500 година протестантске реформације*, Ниш: Југословенско удружење за научно истраживање религије и Универзитет у Нишу – Машински факултет, 171–204.
- Ухлик 1937: Rade Uhlik, *Romane gilja (Romske pesme)*, Prijedor.

THE PLACE AND ROLE OF MUSICAL CONTENTS IN THE RELIGIOUS LIFE OF THE PROTESTANT ROMA IN SOUTHEASTERN SERBIA

Summary

The Protestantization of Roma refers to a more recent process of the mass involvement of Serbian Roma in small religious communities of Protestant provenance.

Cultural factors, reflected in the level of similarity between elements of the Romani cultural identity and the religious experience of the communities belonging to Protestant provenance, play a crucial role in the process of Protestantization. Among these factors, the most important are: the role of music and dance in celebrating God and limitlessness and expressivity in demonstrating spirituality and closeness of the established religious bonds.

Celebration and adoration in the Pentecostal movement are the parts of religious service which particularly appeal to Roma people. By clapping their hands and swinging their bodies, they express their gratitude to God, and by shouting “Hallelujah” and “Amen” they confirm the testimonies and prayers of gratitude of other believers. With their eyes closed, they cross their arms across the chest or raise them and stretch them out towards preachers who have microphones in their hands. Sometimes they even cry.

The research was carried out on the sample of 60 baptized believers of Romani nationality, as well as 14 Roma and non-Roma religious leaders. The data was acquired using the in-depth interview method, based on the standardized procedure with Roma believers and non-Roma and Roma leaders of Protestant religious communities in south-eastern Serbia (Christian Baptist Church, Jehovah’s Witnesses, Christian Adventist Church, and Evangelical Pentecostal Church).

Keywords: Protestantism, Roma, south-eastern Serbia, music, religious life

Dragan M. Todorović

Филолошко-уметнички факултет Крагујевац

СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ
Зборник радова са XII међународног научног скупа
одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу
(27–28. X 2017)

Књига II

ПРОТЕСТАНТИЗАМ

Лектура и коректура

Александра Матић

За издавача

Радомир Томић, редовни професор
декан Филолошко-уметничког факултета

Технички уредник

Стефан Секулић

Штампа

Донаи Граф

Београд

Тираж

150

ISBN

978-86-80796-25-3